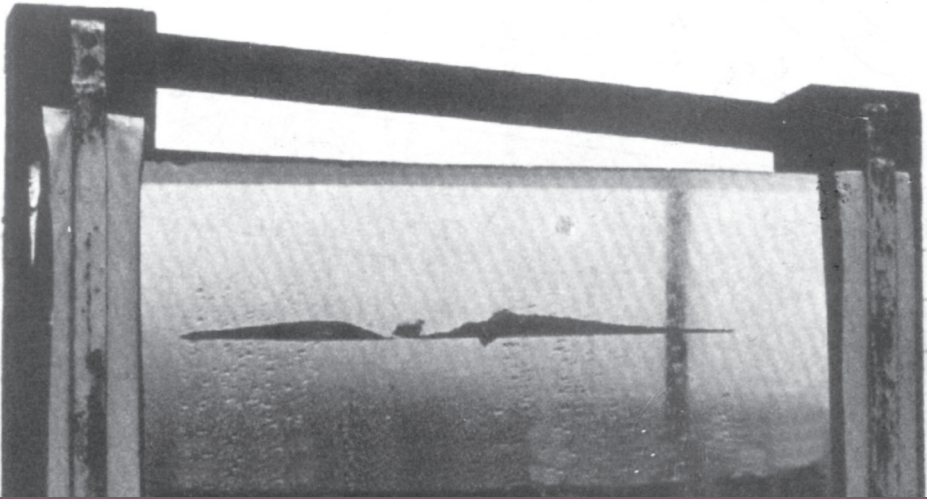


Colección
Antropología en la Modernidad
Instituto Colombiano de Antropología e Historia



Antropologías transeúntes

Compiladores
Eduardo Restrepo
María Victoria Uribe



ANTROPOLOGÍAS
TRANSEÚNTES

ANTROPOLOGÍAS TRANSEÚNTES

Compilado por

Eduardo Restrepo
María Victoria Uribe



Antropologías transeúntes / Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (compiladores).—Bogotá :

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012

294 p. Nota: versión digital en PDF de solo lectura.

978-958-8181-85-1

1. Antropología cultural.-- 2. Multiculturalismo.-- 3. Globalización.-- 4. Feminismo.-- 5. Etnología.--

6. Antropología social. -- I. Restrepo, Eduardo, comp.-- II. Uribe, María Victoria, comp.

CDD 301.01

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Fabián Sanabria Sánchez
Director general

Ernesto Montenegro
Subdirector científico

Juana Camacho Segura
Coordinadora Grupo de Antropología Social

Mabel Paola López Jerez
Responsable del Área de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinadora editorial e-book

Edna Córdoba Cortés
Corrección de texto e-book

María Victoria Uribe
Collage para cubierta

Arfo Editores Ltda.
Diagramación

Marco Fidel Robayo Moya
Ajustes de diseño e-book

Primera edición impresa, 2000
Primera edición e-book, 2012

ISBN edición impresa: 958-96829-3-6
ISBN e-book: 978-958-8181-85-1

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe, compiladores
Calle 12 n.o 2-41, Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Contenido

Introducción	9
Parte 1 ANTROPOLOGÍA EN LA MODERNIDAD	
“Hay una confusión... en el barrio”: notas sobre antropología y modernidad en Colombia <i>Franz Flórez</i>	25
Tamagotchi, la mascota virtual: la globalización y la sociedad de la simulación a través de una tecnología del ocio <i>Nicolás Ronderos</i>	41
Parte 2 MÁS ALLÁ DE LOS FUNDAMENTALISMOS ETNICISTAS	
Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad <i>José Antonio Figueroa</i>	63
Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta <i>Valeria Coronel Valencia</i>	83
Parte 3 ESPACIO Y ALTERIDAD	
Anatomía de la intimidad <i>Alejandro Castillejo</i>	121
Escritura y territorialidad en la cultura de la calle <i>María Teresa Salcedo</i>	157
Espacializando la resistencia: perspectivas de espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales <i>Ulrich Oslender</i>	195

Parte 4

ENTRE LA TEORÍA FEMINISTA Y LA FEMINIZACIÓN DEL
DESARROLLO

Sin nostalgia por la coherencia maestra: subversiones feministas en epistemología y etnografía <i>Mónica Espinosa Arango</i>	229
Capitalizando a las <i>mujeres negras</i> : la feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano <i>Manuela Álvarez</i>	269
Autores	291

Introducción¹

Eduardo Restrepo

El inventor de nuevos objetos está expuesto a las condenaciones o al silencio de los guardianes de la ortodoxia antropológica [...].
Marc Augé (1996: 66).

El terreno en el cual se lucha por imponer una forma adecuada, justa y legítima de hablar del mundo social no puede quedar eternamente excluido del análisis, incluso si la pretensión de poseer el discurso legítimo implica, tácita o explícitamente, el rechazo de esta objetivación.
Pierre Bourdieu (1990: 96).

Multitud de transformaciones y replanteamientos cruzan actualmente de disímiles maneras la antropología en Colombia. Las identidades disciplinarias que acompañaron hasta hace relativamente poco a los antropólogos se realindan de las más inusitadas formas y emergen novedosas estrategias de articular el proyecto antropológico en el país. Las nacientes generaciones de antropólogos son cada vez más distantes de un ejercicio disciplinar que hasta hace solo unos años constituyó el modelo dominante desde el cual se entendió la práctica antropológica.

En efecto, apenas dos décadas atrás, tanto en las universidades como en las instancias gubernamentales donde se efectuaba el grueso de la docencia y de la investigación antropológica, un antropólogo era asociado a ciertas temáticas y poblaciones más que a otras. El estudio del parentesco, del ritual o del mito aparecía como el problema antropológico por antonomasia. Igualmente, en el panorama de las denominadas ciencias sociales o humanas ninguna estaba más cercana a las comunidades indígenas y

¹ Esta introducción es el texto final escrito para el libro que, por una confusión de última hora, no apareció en la edición impresa. La introducción de la edición impresa es un borrador que Franz Flórez editó, modificando en algunos pasajes la argumentación de esta introducción, sin el conocimiento ni consentimiento del autor. A pesar de la tentación de querer actualizar las argumentaciones realizadas en su momento, he decidido publicar esta introducción tal cual fue escrita con unos cambios menores referidos principalmente a cuestiones de redacción.

campesinas que la antropología. Basta con hojear las memorias de un congreso nacional, los índices de la *Revista Colombiana de Antropología* o los títulos de las tesis de grado de aquellos años para encontrar que, con algunas excepciones, la práctica antropológica estaba de hecho predominantemente centrada en ciertos tópicos y poblaciones. Esta recurrencia en determinados problemas y dicha confluencia en ciertas poblaciones configuraban tanto una economía de visibilidades como los contornos de una identidad disciplinaria en la cual se formaron el grueso de las generaciones de antropólogos del país.

De ello no se puede concluir, sin embargo, que hubiera consenso sobre lo que significaba en términos académicos y políticos hacer antropología en Colombia. Al contrario, febriles discusiones se tejieron alrededor del quehacer antropológico. Esquematizando las posiciones, las diferentes argumentaciones iban desde quienes suponían su ejercicio como la expresión de una ciencia objetiva, hasta quienes cuestionaban dicha concepción y abogaban por una antropología políticamente comprometida con las poblaciones con las cuales el antropólogo trabajaba. Mientras que para los primeros el propósito radicaba en el registro académico en aras de develar regularidades particulares que podrían ser comparadas con otras para así llegar a generalizaciones de diferentes órdenes, para los segundos el asunto era cuestionar los presupuestos epistémicos y metodológicos de las ciencias positivas metropolitanas con el fin de instrumentalizar una antropología militante con las justas causas de las poblaciones explotadas.

Los primeros eran acusados por los segundos de cientificistas y academicistas cuyo interés se agotaba en el prestigio profesional y económico que les reportaba la extracción de información de aquellas comunidades en las que trabajaban sin que, por lo demás, ellas recibieran nada a cambio. Por su parte, los primeros cuestionaban a los segundos por su falta de objetividad y rigurosidad académica dada su ceguera militante, y por desconocer que los rápidos cambios por los que atravesaban las sociedades con las cuales trabajaba el antropólogo estaban significando la pérdida para la ciencia de un irrecuperable material. Varios proyectos de una ciencia propia se esbozaron en el contexto de estas discusiones y, por lo general, quienes abogaban por diferentes modalidades de esta tendían hacia una concepción militante de la práctica antropológica (Friedemann y Arocha, 1984).

Sin embargo, más acá del disenso y atravesando sutilmente estas irreconciliables posiciones, había una serie de implícitos que estaban fuera de la discusión misma, que se daban por supuestos, que no eran del orden de lo pensable. Los estudios entre indígenas o las excavaciones arqueológicas eran, por definición, antropología. Nadie discutía eso. Que un antropólogo fuera al Amazonas o al Cauca a “terreno” en busca de comunidades indígenas —ya fuera para investigarlas y/o acompañarlas en su causa— o que hurgara cuidadosamente las entrañas de la tierra con sus

menudos palustres para encontrar los “restos arqueológicos”, era “natural”, eso hacía parte de su identidad disciplinaria.

Igualmente, ya se tratara de etnógrafos, arqueólogos, lingüistas o antropólogos físicos, alguna noción de cultura hacía parte de sus conceptos más preciados, cuando no definía su objeto. Más aún, que la cultura existía, que las poblaciones indígenas tenían una o que tras el registro arqueológico lo que había que descifrar era la cultura de las mujeres y los hombres responsables de estos restos era obvio, nadie se atrevía a poner en duda la evidencia empírica de la cultura. Podía haber, y de hecho había, diferencias en las orientaciones teóricas: para alguien inscrito en un análisis funcional, estructural o de la ecología cultural, había diferencias substanciales en su concepción de la cultura, por no mencionar la categoría de modo de vida o formación económico-social con la cual algunos marxistas operativizaban diferentes versiones de la cultura.

Pero la cultura, cualquiera fuera su acepción teórica, no solo era un hecho empíricamente demostrable, sino que definía el horizonte de la especificidad del ejercicio antropológico. Además, se daba por sentado que ya que las culturas eran evidentes en su diferencia, no había unas superiores a otras. Así, la cruzada antropológica contra el etnocentrismo, anclada en un relativismo cultural, constituía uno de los más claros puntos de la agenda de los antropólogos, aunque para unos significara un compromiso ético con la ciencia y para otros, uno político con los pueblos.

Incluso en las más radicales acusaciones de ciencia burguesa y de que el materialismo histórico era el único proyecto académico-político legítimo, la antropología se mantuvo como el referente discursivo que articuló una serie de prácticas que definieron un “nosotros” al que se interpellaba o cuestionaba en escenarios institucionales, como los programas académicos, en el ejercicio cotidiano con los “sujetos de estudio” y, aun, en la renuencia o aceptación de participar de la ritualidad de los congresos o publicaciones. Más todavía, para el grueso de los menos radicales ese “nosotros” se desprendía de una tradición académica que consideraba la antropología como el “estudio del hombre (sic)” definida a partir de cuatro “ramas”: arqueología, antropología física, antropología social/cultural y lingüística. No está de más anotar rápidamente que aun hoy esta tradición sigue siendo el fantasma que mantiene juntas dichas “ramas” en las expresiones gubernamentales de la burocracia académica, como el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, o en las manifestaciones institucionales de dicha burocracia en los distintos pregrados de antropología del país.

Ahora bien, ¿cómo interpretar, más allá de los conflictos y disensos manifiestos, esas confluencias implícitamente dadas para aquel entonces en la antropología en Colombia? ¿Qué implicaciones tuvo, en términos de la producción antropológica, esta serie de supuestos? Es importante tener presente que estas confluencias son la expresión en el país de un proyecto

antropológico anclado en el “primitivo”. Ha sido recurrentemente señalado cómo la antropología institucional euroestadounidense ocupó su lugar en la geografía de las ciencias positivas al retomar para sí las “sociedades primitivas” que no estaban en la agenda oficial de otras disciplinas como la sociología o la historia. Sociedades arrogantemente arrojadas al margen de la “historia”, la “complejidad” o la “civilización” constituyeron el ámbito de indagación privilegiado de las tempranas generaciones de antropólogos de las metrópolis (Comaroff y Comaroff, 1992: 12).

Como ha sido señalado (Asad, 1973), la mayor parte de estas sociedades nada gratuitamente eran halladas en las colonias y, no en pocas ocasiones, la labor del etnógrafo constituía parte del engranaje administrativo, militar y económico que reproducían y expresaban las relaciones de dominación coloniales. Si en esta asociación entre antropología y colonialismo consideramos que no “[...] es el carácter específico del terreno lo que permite la especificidad de las disciplinas [...] [sino que] son los procedimientos disciplinarios los que construyen los terrenos a los cuales se aplican” (Augé, 1996: 13), esto nos plantea que la antropología en tanto proyecto implica unas relaciones de carácter colonial que ameritan ser evidenciadas y cuestionadas.

La reducción de lo arbitrario y la familiarización de lo exótico del “primitivo”, mediante su inscripción en los modelos de conocimiento logocentristas occidentales, signaron la empresa antropológica. Nacida de las entrañas mismas del orden colonial y de la expansión del capital, la antropología institucional de las metrópolis ha sido en gran parte la normalización epistémica del imaginario occidental del “primitivo”, la domesticación del “salvaje” mediante su racionalización. Por eso, además de configurar una evidente tecnología política de administración/intervención de esa otredad naturalizada y ahistorizada del “primitivo”, el discurso antropológico inscribe/reduce esa otredad al orden de visibilidades propias de lo mismo (Baudrillard, 1983).

En el caso colombiano, el lugar de ese “primitivo” fue ocupado predominantemente por lo “indio”. Es por ello que en los cursos enseñados en las universidades, en las ponencias presentadas en los congresos, en los textos publicados, en las acciones militantes de los antropólogos o en las burocratizaciones de la antropología, el “indio” emerge en su centralidad. No obstante, esta centralidad no la entendemos simplemente en un sentido cuantitativo o paradigmático, si bien ambas son expresiones importantes de esta. En efecto, más allá de las cifras —que en sí mismas no son nada gratuitas— o de que el “indio” haya devenido en el objeto antropológico por antonomasia, con esta centralidad queremos indicar que la antropología en Colombia ha sido en gran parte, y sobre todo en sus comienzos, constituida por la producción de lo “indio”. Es a ello a lo que denominamos la “indiologización” de la antropología.

Ahora bien, este “indio” producido por la disciplina antropológica no es un dato de la realidad ni, mucho menos, un fenómeno natural simplemente contrastado por los desprevénidos sentidos del etnógrafo. Al contrario, tiene mucho de un imaginario resultante de la alquimia discursiva del mismo etnógrafo sediento de otredades esenciales; es un efecto de verdad antropológica entretejida en la constatación empírica de un otro permeada por una positividad colonial que no se reconoce como tal; es, para parafrasear un conocido texto, resultado de su localización en la perspectiva de una mirada distante que, cual arduo resultado de un tipo de representación realista, invisibiliza aquello que la hecho posible.

Por tanto, la “indiologización” de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo “indio” como otredad esencial, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sinsentido, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco al cual se plegaban ineluctablemente los sujetos. Como cultura era entendido este principio de ordenamiento que, develado a la conciencia del etnógrafo por la estrecha y prolongada convivencia con ese otro, era susceptible de ser descrito tal cual es. Para el arqueólogo, el lugar de esta convivencia “directa” era reemplazado por un conocimiento metonímico posible por el meticuloso acceso al “registro arqueológico”. El cuerpo o la lengua ocupaban, para el caso del antropólogo físico y el lingüista respectivamente, un lugar análogo al de dicho registro para el arqueólogo.

De ahí, incluso, que el criterio de pertinencia antropológica estuviera modelado por las categorías y metodologías aplicadas a la producción de “lo indio” como otro esencial. No es de extrañar, entonces, que algunos antropólogos se hayan lanzado a “indianizar” otras poblaciones y preguntas con el ánimo de que recibieran legitimidad antropológica. Poblaciones rurales como los campesinos o los negros fueron colonizados por una mirada antropológica “indianizada”. Los grupos negros del Pacífico rural colombiano o de Palenque de San Basilio, por ejemplo, fueron inscritos en esta economía de visibilidades, fueron reconducidos a una otredad esencial que, en algunos casos, y más recientemente, ha sido leída como expresión última de unas huellas de africanía que emergen, desde una especie de inconsciente colectivo, como silenciosos demiurgos de sus específicas formas de inventiva cultural ante la incertidumbre imperante del medio natural y humano.

Este otro esencial ha sido cómodamente delineado en las monografías convencionales, en las que el etnógrafo establece una tersa descripción realista que, después de la localización geográfica —casi siempre acompañada de un mapa donde es ubicada la comunidad—, empieza con el medio ambiente, pasando por la economía y la estructura social, para terminar con la religión o la mitología. A veces, se relega un pequeño aparte al final que se denomina “cambio cultural” o “relaciones interétnicas”, en el cual

no es extraño que el etnógrafo se muestre preocupado por la “pérdida de la cultura” y haga un llamado a la urgencia de conservar la “tradicición” o, incluso, de recuperarla.

Pero esta “indiológización” de la mirada antropológica no se limitó a las poblaciones rurales, en las que era más cómodo producir un otro basado en dicotomías irreductibles recreadas en el encuadre mismo del “trabajo de campo”, como el nosotros/ellos y el estar acá/estar allá. Los no muy numerosos estudios que trascendieron los umbrales de las poblaciones que suponían el paradigma de la tradición antropológica se vieron enfrentados a una multitud de problemas de orden conceptual y metodológico que radicaban en la paradoja de aplicar categorías como la de comunidad o la de cultura, que suponían estrategias exotizantes, esencializantes y homogeneizantes, en contextos que a todas luces evidenciaban su insuficiencia. En medio de la ciudad ya no era más evidente esa distancia cognitiva y espacial que implicaba el encuadre etnográfico del cual se derivaba la posibilidad de esa “mirada distante” como dispositivo del conocimiento antropológico.

En síntesis, el deseo por el otro ha contribuido a que el etnógrafo devenga en fabricante de una otredad asumida. En este sentido, siguiendo a Fabian, podemos concluir que:

Para pretender que las sociedades primitivas —o lo que sea que hoy las reemplace como objeto de la antropología— son la realidad y nuestras conceptualizaciones son la teoría, hay que mantener la antropología cabeza abajo. Si llegamos a mostrar que nuestras teorías sobre las sociedades de los primitivos son nuestra praxis —la manera en que producimos y reproducimos el conocimiento del Otro en beneficio de nuestras sociedades— estaremos en condiciones, para parafrasear a Marx y a Hegel, de poner de nuevo la antropología sobre sus pies. (Citado por Augé, 1996: 75-76)

Más allá de la cultura

Como bien lo anota Franz Flórez en su colaboración a este libro, tal lectura indianizante de la antropología se empieza a problematizar, por lo menos en términos institucionales y bibliográficos, mediante la aparición en la segunda mitad de la década del ochenta de *Encrucijadas de la Colombia amerindia* (Correa, 1993). Con este texto colectivo se cuestionaba esa mirada exotizante de “comunidades” aisladas y discretas que, apenas unos años antes, habían sido narradas en *Introducción a la Colombia amerindia* (Correa, 1987).

Encrucijadas cuestionaba precisamente la pretensión de representar antropológicamente unas imaginarias comunidades indígenas al margen

de los múltiples procesos de relación, conflicto e inserción a las dinámicas locales, regionales, nacionales y globales. En este sentido, con este libro se critica un modelo de descripción cultural basado en la oposición puro/contaminado o auténtico/impuesto que, en últimas, apela a la metáfora de la pérdida implícita en las categorías residuales de “cambio cultural” o “aculturación”. Por eso, en *Encrucijadas* encontramos los esbozos de un proyecto antropológico que se pregunta por los bordes, los cruces y lo liminal en la producción de la diferencia. Dicho proyecto necesariamente implica problematizar una noción de cultura como una entidad —ya fuera orgánica, formal o sistémica— delimitable y autoevidente en su identidad y homogeneidad.

Es posible, como lo hace en su artículo Franz Flórez, interpretar el libro colectivo *Antropología en la modernidad* (Uribe y Restrepo, 1997a) como un eslabón más en la discusión de la noción de cultura predominantemente utilizada hasta hace relativamente poco en la antropología en Colombia. En su conjunto, los artículos que son publicados allí responden a lecturas no esencialistas o autocontenidas de la cultura. En ese sentido, la identidad, la etnicidad o los movimientos sociales son expresión de entramados de poder en los cuales se articulan, interpelando y/o reproduciendo prácticas y representaciones hegemónicas. Por tanto, en los diferentes textos que constituyen *Antropología en la modernidad* encontramos que la mirada antropológica no se circunscribe a la búsqueda de las más puras, recónditas e intocables comunidades indígenas. Por el contrario, los autores se preguntan cómo se constituyen la alteridad o la acción social en relación con el Estado, los actores políticos, los discursos expertos o las diversas expresiones del capital, entre otros.

En la introducción a dicho libro colectivo anotábamos que:

[...] una antropología en la modernidad [...] pretende registrar cómo desde la reelaboración de las herramientas conceptuales y metodológicas del discurso antropológico se puede abordar con fecundidad preguntas y situaciones que, desde una lectura convencional, parecían caer por fuera del orden de pertinencia antropológica [...]. Antropología en la modernidad remite al análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos. (Uribe y Restrepo, 1997b: 11).

En otras palabras, lo que hemos denominado *antropología en la modernidad* constituye, de un lado, una crítica a la predominante mirada indianizada de la antropología en Colombia y, del otro, una relocalización del proyecto antropológico. Por tanto, *antropología en la modernidad* no debe ser entendida como la simple reproducción de una serie de dicotomías naturalizadas entre las cuales escogería la impureza, lo híbrido, lo

moderno y la realidad de las interacciones, en oposición a una antropología no moderna que se basaría en lo puro, lo auténtico, la tradición y la ficción de la comunidad. Menos aún, no es que la antropología en la modernidad haya descubierto la novedad de que ahora las sociedades se transforman, cambian, se relacionan o interactúan de múltiples maneras.

Cuando planteamos la pertinencia de una mutación en la mirada antropológica nos referimos a la urgencia de problematizar las categorías desde las cuales la antropología ha definido unas preguntas y una identidad disciplinaria que produce otros esenciales basada precisamente en dichas dicotomías. Es un modelo de antropología que no historiza ni cuestiona dichas dicotomías el que pretendemos discutir con la antropología en la modernidad. Más aún, nuestra crítica a la categoría de cultura no radica en que pretendamos sencillamente sustituir una entidad pura por una híbrida, sino que nuestra propuesta es diluir la cultura como una entidad autónoma y explicable en sus propios términos, como “cosa” separada o que subordina otras de diferente naturaleza: la economía, la sociedad, la religión, etc. Pretendemos, en últimas, llamar la atención sobre los efectos académicos y políticos de reproducir, por la simple inercia de la tradición disciplinaria, categorías de análisis que han sido generadas bajo ciertos contextos históricos que, a nuestro modo de ver, no posibilitan entender cómo se produce constantemente la alteridad o cómo se naturalizan las prácticas y representaciones en las cambiantes relaciones de poder propias de los reajustes del capitalismo tardío y del neocolonialismo.

Consideramos un problema serio preguntarnos cómo la antropología en Colombia ha construido su objeto y cuáles son sus implicaciones en términos de la práctica y de la economía de visibilidades disciplinares. La antropología, en tanto disciplina, es históricamente contingente, culturalmente configurada y políticamente situada. Esto es, precisamente, lo que amerita ser examinado con detalle debido a que las formas mismas de interpretación del mundo social nunca han sido inocentes como el positivismo más elemental ha querido sugerir. Al contrario, estas interpretaciones tienen un efecto performativo y se articulan con las prácticas de reproducción o subversión de los entramados de relaciones de poder y de explotación.

En cierto sentido, podríamos decir que lo que pretendemos proponer es la pertinencia de imaginar una antropología más allá de la cultura. Pero no solo consideramos cuestionable la concepción decimonónica de cultura como sumatoria de rasgos circunscrita, en la práctica antropológica, a las “sociedades primitivas”, a las “verdaderas comunidades indígenas”. Concepción esta que, como veremos más adelante, ha hecho carrera en los últimos años en la burocracia estatal que intenta operativizar un discurso multiculturalista. Implicaciones de ello han sido examinadas en

diferentes planos por tres de los artículos que publicamos en este libro (Coronel, Figueroa y Flórez).

Ese más allá en el cual pretendemos relocalizar el proyecto antropológico también cuestiona el conjunto de elaboraciones que remiten a la cultura como *orden*, ya sea como estructura, organismo o sistema, al cual los sujetos se plegarían ineluctablemente, y que estaría esperando allí a ser descubierta por la mirada del etnógrafo (Gupta y Ferguson, 1997: 4). Los sujetos no son simples reproductores de la estructura, garantes de la función de la institución o portadores pasivos de significado. Los sujetos no son monolíticos depósitos de tradición o de identidades ahistóricas e inflexibles, definidas de una vez y para siempre con solar claridad. Antes bien, como lo argumenta Figueroa en su artículo, mucho de la inmovilidad y de la inconmensurabilidad de esas instituciones, estructuras y sistemas se ha debido a las interpretaciones de los mismos antropólogos en su afán de tratar con un otro esencial. Así, ha sido pensado como ruidos, desviaciones, anomias, como “no-datos” aquello que cuestionaba dichos paradigmas del orden.

Estas concepciones de la cultura como orden tienden a diluir la agenticidad, el conflicto, el descenso y la multiacentualidad de las disímiles prácticas y representaciones inscritas en relaciones de dominio y resistencia (Dirks, Eley y Ortner, 1994: 3-4). Queremos llamar la atención sobre el hecho de que esos sujetos son producidos e interpelados en contextos de poder históricamente localizados, los cuales pasan no solo por las mismas representaciones que se hacen de sí mismos, sino por las que articulan los expertos sobre ellos —incluyendo a los etnógrafos que dicen hablar en su nombre—. De esto no se desprende que haya que negar la agencia, las prácticas de resistencia y de disenso que cuestionan esas tersas nociones compartidas y homogéneas de comunidad o cultura. Por tanto, dicha problematización de la cultura como orden que se impone ineluctablemente a los sujetos no puede leerse como una burda apología a los modelos conceptuales de corte liberal que han supuesto a individuos como unidad de análisis que escogen a voluntad o pueden liberarse de las ataduras de la tradición, del peso de sus “creencias”, mediante su “emancipación” en los valores “universales” de la “razón”, del “libre mercado” o de la democracia burguesa.

Esta representación liberal de lo real, que ha sido el supuesto de varios modelos de análisis social, es inadecuada para explicar, incluso, la existencia de las “sociedades modernas” en las cuales supuestamente el individuo se ha desprendido de todas las ataduras míticas y se enfrenta a un mundo secularizado, desencantado, en el cual es agente de su propia historia. Más aún, como lo ha demostrado Foucault (1992, 1996), es esa misma sociedad que promulgó los derechos del hombre y la libertad del individuo la que ha profundizado la producción de cuerpos dóciles mediante las tecnologías disciplinarias. El individuo es un efecto de superficie

de la operación de una filigrana de tecnologías políticas de disciplinación (Foucault, 1992: 144).

El planteamiento de un más allá de la cultura también implica abandonar aquellas lecturas objetivantes que la suponen como *cosa-ahí-en-el-mundo* de la cual el etnógrafo simplemente daría cuenta mediante su descripción “tal cual es” o la que el antropólogo/etnólogo explicaría —ya sea en el plano de su singularidad o de su similitud— en su origen, funcionamiento, composición o coherencia. Antes que una cosa-ahí que espera a ser descubierta por el etnógrafo, la cultura es constituida a través de su descripción. Esta descripción se instaura en la posicionalidad del etnógrafo como en la de otros sujetos igualmente localizados social e históricamente con los cuales interactúa en el encuadre del trabajo de campo. Para nada el conocimiento etnográfico es resultado de un encuentro inocente, sino que está anclado en un entramado de presupuestos e implícitos —además de las relaciones de poder que lo hacen posible y que reproduce— que constituyen al etnógrafo y a las personas con las que trabaja como sujetos (Rosaldo, 1991).

No obstante, el que la cultura emerja en su evidencia desde la mirada experta como una construcción discursiva no quiere decir que no adquiera un efecto de realidad tal que devenga en centro de gravitación, no solo de los ejercicios académicos, sino que es cada vez más objeto de políticas de Estado y de disputa que permiten el empoderamiento de grupos subalternos o su interpelación por novedosas formas de disciplinación y poder. En síntesis, imaginar una antropología más allá de los supuestos esencializantes y objetivantes de la cultura es abandonar los lugares cómodos desde los cuales los antropólogos han tratado de borrar los múltiples efectos de la historicidad de su disciplina.

Modelos para una crítica de la ortodoxia antropológica

De acuerdo con Augé (1996: 61-77), hay cinco modelos desde los cuales se ha cuestionado la tradición disciplinaria en antropología. El primero de ellos, el de la *carta robada* —en alusión al cuento de Poe—, apela a criticar a los predecesores porque han dejado de lado “hechos” que, sin embargo, “saltaban a la vista”. Cuando hablamos de relocalizar el proyecto antropológico nuestra pretensión no es simplemente señalar un conjunto de “hechos” que no han sido trabajados desde la antropología y que ahora consideramos necesario incluir². Por tanto, nuestro ejercicio no está circunscrito al complemento, no es un llamado a llenar una falta.

² Un ejemplo del modelo de la *carta robada* lo encontramos en los pioneros de los “estudios de negros”. Su argumento consistió en criticar a sus colegas por marginar de la investigación antropológica a los “grupos negros” que eran a todas luces portadores de unas prácticas culturales, unos sistemas de parentesco o unos complejos rituales al igual que las comunidades

En este sentido, los capítulos que componen este libro no se agotan en indicar nuevos temas que se agregarían a los que se ha venido planteando desde sus inicios la antropología en el país. Antes bien, en su conjunto, los artículos son puntadas en diversas direcciones que cuestionan de disímiles formas, y con distintos alcances, cómo se ha entendido la práctica antropológica. En concreto, con textos como los de Ronderos, Coronel, Castillejo, Salcedo o Álvarez no buscamos ejemplificar cómo “hechos” que habían estado al margen del análisis antropológico pueden ser abordados fecundamente desde esta disciplina. Al contrario, sus contribuciones no solo caen en el orden de lo impensable desde la mirada indianizada de la antropología, sino que la problematizan en cuanto tal. En consecuencia, más que hechos nuevos sobre los que se quiere llamar la atención estos capítulos ameritan ser leídos como críticas a los supuestos que permiten dicha mirada. Así, la relocalización del proyecto antropológico no puede ser reducida a una crítica desde el modelo de la *carta robada*. No es una simple indicación de nuevas preocupaciones que, como la globalización, el capital, el Estado, la tecnología, etc., deberían sumarse a las que ya han sido abordadas por las anteriores generaciones de antropólogos.

Nuestra pretensión de relocalizar el proyecto antropológico tiene que ver con los modelos segundo y tercero analizados por Augé (1996). El segundo modelo, denominado *de las pruebas* o *de las evidencias*, consiste en oponer a una formulación teórica general un contraejemplo particular para evidenciar sus límites o falsar dicha teoría (Augé, 1996: 62). En aras de relocalizar el proyecto antropológico, es posible traer a colación infinidad de ejemplos en los cuales se cuestiona las teorías que de forma implícita o explícita han alimentado la tradición antropológica en el país. Los realindamientos de las nociones de vida y muerte mediatizadas por las tecnologías del juego, las políticas culturalistas que constituyen novedosas articulaciones en la periferia, los desplazados como el otro, la territorialidad nómada de gente de la calle de Bogotá o las mujeres como objeto de los aparatos del desarrollo son algunos de los problemas trabajados en este libro que constituyen contraejemplos de las teorías de cultura o identidad que se anclaban en la idea de comunidades con una serie de rasgos culturales preestablecidos y compartidos.

Por su parte, el tercer modelo, el del *fuera de juego* —en alusión a la regla del fuera de lugar del fútbol—, también es adecuado para nuestro propósito de problematizar la mirada indilogizante que ha predominado en la tradición antropológica en Colombia. Augé (1996: 62) remite con este modelo al análisis de los dispositivos de autorización que son institucionalmente construidos en el seno de la disciplina. Desde nuestro punto de vista, este modelo es útil si hacemos énfasis en lo que podría-

indígenas. *Invisibilización* fue la categoría que acuñaron y desarrollaron algunos de estos antropólogos (Friedemann, 1984). Desde su perspectiva, el que la antropología en Colombia se hubiese centrado en los indígenas era un efecto en el plano académico de la discriminación y el racismo de los que han sido objeto los negros en Colombia. Por tanto, para estos autores, este hecho que saltaba a la vista —los “grupos negros”— no había ameritado la atención de la antropología por el efecto perverso de una ideología racista que portaban sus colegas. Incorporarlos a la antropología era un acto de reconocimiento y, por tanto, un paso en la lucha contra la discriminación.

mos denominar el criterio de pertinencia. Siguiendo en esto a Foucault (1970: 23), lo que es pertinente o no depende de esos dispositivos de autorización y establece, más allá de lo que es verdadero o falso, el hecho mismo de estar en la “verdad”. Así, la indilogización de la antropología que ha constituido el criterio de pertinencia dentro de la tradición disciplinaria debe ser cuestionada precisamente en cuanto establece una economía de visibilidades anclada en los esencialismos etnicistas y en los particularismos culturalistas.

Los dispositivos de autorización sobre los que se ha desplegado la práctica antropológica ameritan ser examinados en su aparente neutralidad técnica de permitir encuadres metodológicos y teóricos de producción de conocimientos “verdaderos”. Esto implica situar como objeto de análisis todo ese andamiaje de presupuestos sobre los cuales los antropólogos han articulado sus prácticas y que han posibilitado la producción, distribución y consumo de sus discursos. Por tanto, para relocalizar el proyecto antropológico es necesario problematizar el lugar institucional, epistémico y político desde el cual se ha desplegado. Esto es, en otras palabras, redefinir el criterio de pertinencia y revisar los dispositivos de autorización que han operado de diversas maneras para establecer la identidad disciplinaria y el conjunto de preguntas que se han considerado legítimas. En esta dirección, los capítulos de Figueroa, Salcedo y Espinosa son de particular interés.

Los dos últimos modelos, el de la *culpabilidad transferida* y el del *diálogo de sordos* (Augé, 1996: 62-63), no nos parecen útiles para nuestra crítica. Antes bien, esperamos que no sean estas las formas que asuma la ortodoxia antropológica —si es que acaso asume alguna— como reacción a nuestra propuesta de relocalizar el proyecto antropológico en Colombia. Esto nos llevaría a un laberinto de argumentaciones de carácter moral y de corte afectivo (modelo de la *culpabilidad transferida*), sin tomarse la molestia de entender siquiera lo que se está tratando de plantear (modelo del *diálogo de sordos*).

El proyecto antropológico

Como anotamos anteriormente, por *indilogización de la antropología* no entendemos simplemente que la antropología se haya centrado en el estudio de “indios”, sino más bien las estrategias descriptivo-explicativas que han producido al “indio” como otro esencial. El soporte de estas estrategias ha sido una noción de cultura objetivada y como orden que, fundada en una dicotomía del nosotros/ellos, ha permitido la definición de unidades explicativas autocontenidas que son naturalizadas en narrativas del tipo “cultura emberá” o “cultura yukuna”.

Ahora bien, si hemos de abandonar la mirada indilogizante, ¿en qué consistiría entonces el proyecto antropológico?, ¿dónde radicaría la especificidad de su objeto?, ¿cuáles serían sus alcances y su inserción con objetos de las otras disciplinas positivas? De una manera general, el proyecto antropológico consistiría, de un lado, en examinar cómo se constituyen y

operan las diferentes modalidades de la alteridad y, del otro, en exotizar las modalidades de lo mismo. Esto significa renunciar definitivamente a la ecuación antropología = estudios de grupos indígenas. O, para plantearlo en otras palabras, el proyecto antropológico no está definido por donde se realiza, por la población, sino por el tipo de preguntas que formula. Con esto no queremos plantear, sin embargo, que ya la antropología no deba abordar dichas poblaciones indígenas, sino, más bien, que la perspectiva esencializante con la que se las ha examinado amerita ser redefinida.

Pensar en modalidades implica cuestionar una irreductible lógica binaria para entender los matices y la pluralidad tanto de las alteridades como de las mismidades. En su contribución a este libro, Castillejo concluye al respecto que: “La alteridad, más allá de consideraciones que usual y desprevénidamente la ven como un opuesto en una lógica binaria, es una *modalidad*”. Esto es, los otros ya no son solo los “salvajes” o “primitivos”, por el contrario, ante los fenómenos de la globalización, “[...] los otros son menos otros, lo mismo ya no es lo mismo: se hace complejo, se divide, se diferencia” (Augé, 1996: 82).

Este libro es una muestra de cómo los antropólogos pueden examinar la constitución de modalidades de la alteridad más allá de los convencionales otros y de las lecturas etnizantes y esencializantes. El capítulo de Castillejo, por ejemplo, es un análisis de la construcción de lo *otro* como un efecto de la distancia cognitiva. Los capítulos de Coronel, Salcedo, Oslender y Álvarez también examinan cómo se configuran y operan diferentes modalidades de alteridad. Coronel examina el modo en que se construye un proyecto de particularismo culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta que responde a la transformación del capital y del Estado en el sistema mundial, que ha posibilitado la operación de corporaciones multinacionales que articulan de otras formas la reproducción de los particularismos en la periferia. En el caso de Salcedo, la pregunta es por una territorialidad nómada que traza con desplazamientos y presencias los contornos de una escritura que escapa a la racionalidad de los planificadores que representan una territorialidad sedentaria. Oslender, por su parte, evidencia cómo la alteridad de las prácticas espaciales de las poblaciones negras del Pacífico requiere ser analizada desde diferentes niveles en los cuales esta se encuentra entramada y es producida en su resistencia a modelos hegemónicos de espacialidad. De ahí la necesidad de insertar en el análisis de lo espacial una dimensión política del lugar, constituida por los niveles de la localidad, la locación y el sentido de lugar. También en el Pacífico colombiano, Álvarez se pregunta cómo la operativización en la industria del desarrollo de los discursos feministas ha significado la colonización de las mujeres como un nuevo objeto de intervención, muy a pesar de lo que algunas feministas han pretendido.

Con respecto a la exotización de la mismidad, encontramos de particular interés las contribuciones de Ronderos y Espinosa. Las redefini-

ciones de las dicotomías naturaleza/cultura mediante la simulación de la vida por una videotecnología son exploradas en el capítulo escrito por Ronderos. Ello nos lleva a preguntarnos cómo la tecnología ha empezado a modificar nuestras representaciones de la vida, de lo orgánico, de lo maquinal. Tamagotchi, como antítesis de Frankenstein, es un artefacto que expresa a través de la tecnología y del juego las profundas transformaciones que se están produciendo en las sociedades contemporáneas. En esta dirección de evidenciar las prácticas y representaciones que constituyen las diferentes modalidades de la mismidad, en el artículo de Espinosa se abordan las implicaciones epistémicas y políticas de la teoría feminista que se plantea un cuestionamiento al falogocentrismo y al patriarcalismo que ha producido unas articulaciones del poder y del saber que tienen la pretensión de ser universales y objetivas.

En síntesis, los diferentes capítulos ameritan ser leídos como los esbozos de un proyecto de antropología que se viene gestando en las nacientes generaciones de antropólogos. Proyecto este que, como vimos, implícita o explícitamente cuestiona muchos de los supuestos sobre los cuales se edificó gran parte de la antropología en Colombia.

1

**ANTROPOLOGÍA
EN LA MODERNIDAD**

“Hay una confusión... en el barrio”: notas sobre antropología y modernidad en Colombia

Franz Flórez

Los llamados derechos del hombre, los droits de l'homme, a diferencia de los droits du citoyen, no son otra cosa que los derechos de los miembros de la sociedad burguesa, esto es, del hombre egoísta, del hombre divorciado de la comunidad [...] [Con ellos], pues, el hombre no fue liberado de la religión; obtuvo la libertad religiosa. No fue liberado del egoísmo de la empresa; obtuvo libertad de empresa. (Marx, 1844)

María Victoria Uribe, directora por estos días del Instituto Colombiano de Antropología y estudiosa de las violencias de esta provincia, y Eduardo Restrepo, antropólogo paisa interesado en el precio que los negros han de pagar por su visibilización —si es que así se dice— afrocolombiana, editaron el texto *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Con este texto se buscó contribuir al “cambio de la mirada antropológica” e ilustrar cómo se “reedifica el campo antropológico, sus preguntas y el instrumental conceptual y metodológico con el que se construye su discurso” (Almarino, 1997: 394).

¿De dónde surgen esas nuevas preguntas y conceptos? De acuerdo con Uribe y Restrepo, de la modificación de los “límites del objeto de la antropología [la cultura] en un contexto de modernidad”. La *antropología en la modernidad* se refiere, entonces, al “análisis de las múltiples experiencias culturales en un contexto de globalidad e interrelación, donde se fragmentan las ficciones etnográficas de la comunidad y la cultura como unidades metodológicas que se autocontienen y se explican en sus propios términos” (Uribe y Restrepo, 1997: 11). Esto significaría introducir aspectos que se escapaban al estudio al “pensar los fenómenos culturales a partir de la o las culturas”. Se despacha a la cultura como unidad aislada y autocontenida, se trata entonces de ampliar su significado al pensarla a

partir del estudio de “alteridades configuradas en un espacio de conflicto, intercambio y reconstrucción constante” (Uribe y Restrepo, 1997: 12).

Esta preocupación por la *reconstrucción constante* se insinuaba ya, al menos bibliográfica e institucionalmente, en los artículos que integraban *Encrucijadas de la Colombia amerindia* (Correa, 1993), que trató de ir más allá, tanto por su forma como por su contenido, de la mirada antropológica local consignada en *Introducción a la Colombia amerindia* (Correa, 1987); pero, sobre todo, contrasta, sin proponérselo, con la visión expuesta por uno de los fundadores, o mejor, uno de los mitos de origen de la antropología y la arqueología colombianas: Gerardo Reichel-Dolmatoff.

En el prólogo a la edición de 1985 de su paradigmático texto etnográfico sobre los kogi —*Los kogi: una tribu indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*—, publicado en la década del cincuenta, Reichel-Dolmatoff (1985), con la autoridad y la perspectiva que dan los años, sentenciaba:

Yo había tenido la esperanza de que mi monografía kogi iba a constituir un incentivo, tal vez un modelo para una serie de monografías sobre las tribus del país. En mis escritos, desde mi cátedra, en innumerables conversaciones he llamado la atención sobre la necesidad de estudiar las tribus colombianas. Infortunadamente no fui escuchado, y ocurrió lo que tenía que ocurrir; pasaron los años y muchas tribus desaparecieron o se modificaron profundamente sin haber sido estudiadas en detalle. (17)

Sin embargo, la voz de Reichel-Dolmatoff no solo fue escuchada, sino que además se convirtió, doctorados *honoris causa* y cruces de Boyacá aparte, en la voz empleada por el Estado para aparentar que entraba a la modernidad con pie derecho. En la Constitución Política de la República de Colombia, versión 1991, se consagró a la nación como multiétnica y pluricultural. Ya no se trataba de civilizar —modernizar— a los indios, porque se descubrió que “la diversidad es la garante del porvenir”. Basados en obras como las de Reichel-Dolmatoff o las incontables introducciones a la Colombia amerindia, los tecnócratas ven ahora a los indígenas como *ecósofos*, es decir, filósofos formados no bajo un *stoá* sino bajo una palma. Ni el hombre ni la razón son ya la medida de todas las cosas, sino el apolítico medio ambiente —la otrora llamada naturaleza—, ¿y quién si no una tribu, que no ha sido modificada profundamente por la razón occidental, puede comprender y proteger el medio ambiente? Por su parte, los negros colombianos, tras arduos estudios antropológicos por allá en el África, también han resultado parte de esa diversidad cultural, no solo son ciudadanos colombianos sino *afrocolombianos*.

La cruzada antropológica por la diversidad cultural ha sido ganada porque era una batalla perdida de antemano. En la época consagrada a la imagen, la relatividad y la sobreinformación *posmoderna*, nada más fácil que venderle a la gente una idea de diversidad estereotipada,

consumible y domesticada por la insípida escuela literaria del realismo hecha antropología. El arte —no la ciencia— de ser diferente se ve encadenado al estricto y deprimente rigor del intelecto. Gracias a las descripciones de los antropólogos y a tal cual visita al Museo del Oro, no ha de faltar la persona bien intencionada que al encontrarse a boca de jarro con alguien vestido de kogi diga: “¿El caballero es de la tribu de los kogi? ¿Qué cosa más extraordinaria conocer a un descendiente directo de los tairona! ¡Un guardián ecológico de la Sierra Nevada de Santa Marta! ¿Me deja tomarle una foto?”. Lo accesorio —la forma de vestir, el acento, el tono de la piel, el tipo de ojos o labios, las creencias religiosas, los modales de cortesía o desagrado— se torna esencial para identificar a alguien *diferente*. Lo que el antropólogo entiende por diverso equivale para el común de la gente —para quienes un antropólogo resulta algo tan exótico como un comunista, por estas fechas— a la raza. No obstante, es un racismo pasado por el cedazo de la estética, el protocolo y la profunda perspicacia de la mentalidad burguesa. La consagración de esa diversidad se encuentra, por el lado oficial, en billetes y monedas en los que se hallan perfiles o rostros de indígenas, narigueras y diseños prehispánicos. En las escuelas públicas de ciudades grandes y pequeñas, se nos enseña, desde niños, cómo se vestían los indios de la Conquista y cómo lo hacen los que todavía quedan, cómo creaban, antes, ollitas o tejen, todavía, canastos y hamacas.

El moderno país multi-esto y pluri-lo-otro percibe y celebra una diversidad *light*, que entretiene pero no va en contravía de los intereses de los demás mortales, o sea de nosotros, los que no formamos etnias. En el comercio se destaca la máscara que lleva cada uno y lo hace reconocible como otro; ya sea que se trate de indios, negros, alemanes, latinos, chinos, griegos; todas ellas, identidades creadas a partir de *ficciones etnográficas*. Para la muestra están las reinas de belleza —de cualquier parte del mundo— que portan con orgullo sus respectivos y barrocos *trajes típicos* de la nación, el departamento, la provincia, la etnia, el barrio... o los inocentes disfraces de la noche de las brujas.

Lo que al mercado y al tecnócrata se les escapa es la sustancia que hay bajo la inevitable representación cotidiana que cada uno hace de sí mismo. Se entiende y justifica, por ejemplo, que los u’wa o los nukak luzcan sus trajes típicos o su desnudez típica, que coman lo que les provoque, que no hablen español; eso está bien y puede incluso hacer parte de una propaganda donde se celebra la “diversidad colombiana” y se muestra al mundo que no todo en este país es coca y guerrilla, ah... la imagen. Pero ¡ay! de que esos indios digan que el petróleo es sangre de la tierra y que el subsuelo del bosque es tan sagrado como el del Vaticano, la Casa Blanca o los parques arqueológicos de Tierradentro o Machu Picchu —los Disneylandia del Tercer Mundo—, y de que ahí no se puede instalar una de esas *machine* que, cual aplicados zancudos, succionan petróleo día y noche, según nos hemos podido enterar por las voladuras de oleoductos. O que

por ahí no pasa una moderna carretera. Ahí sí no son simpáticos *ecósofos* cuya ancestral sabiduría nos ayudará a preservar el medio ambiente para nuestros descendientes. En ese momento se comienzan a llamar las cosas por su nombre. Esa gente sencillamente impide el progreso, pero como esa es una mala palabra, ahora se trata de que esa gente entienda que eso se llama desarrollo o, mejor, etnodesarrollo —el biocapitalismo, pues—, con el cual todos ganan: “Si dejan que pase la autopista por un ladito de la maloca van a ver que, en un par de años, pueden aumentar sus ingresos haciendo la danza del chontaduro frente a los turistas; y si además dejan inundar toda esa tierra, que no están usando, van a poder ver en televisión por cable los premiados documentales que hacen los antropólogos sobre ustedes...”.

El individuo que pronuncia ese discurso no es ningún extraño y desalmado empresario extranjero. De hecho, es un inofensivo e idealista joven que hoy vaga por los pasillos de las universidades nacionales, públicas —de nombre— y privadas. Ese sujeto cree que la democracia y la economía de mercado son directamente proporcionales aunque, en ocasiones, eso solo se ve a largo plazo. Su máximo valor es, por supuesto, la libertad; la libertad de consumir productos, de vender su mano de obra, calificada con Ph.D. o no, porque esa es la base de su prosperidad personal. La experiencia le enseña que es preferible un crecimiento desigual a un estancamiento igualitario. Madurar significa aprender la lección de la experiencia: “Vea, joven, hay que ser prácticos, reducir el número de pobres no es negocio, además tiene que haber alguien que trabaje, lo importante es reducir los índices de pobreza”. Por crecimiento económico entiende un mayor nivel de vida que identifica por la satisfacción que pobres o ricos —o etnias— encuentran como consumidores de teléfonos celulares, televisores o medicinas. Nuestro amigo sabe, gracias a la industria transnacional del entretenimiento y su sólida formación académica, que la mejor película de la historia —gringa, por supuesto— es *Citizen Kane* y que el hombre descende de Darwin, a pesar de que no puede explicar muy bien por qué; es un acto de fe, aunque, eso sí, no religioso sino científico.

Cuando ya ha gastado su juventud en *establecerse* y llega a la madurez, nuestro afable burgués se declara partidario del capitalismo democrático —que tanto le ha servido— y por eso considera que no se puede dejar al liberalismo del *laissez faire* —se me olvidaba que, además, sabe varios idiomas— determinar qué se estudia en las universidades, qué institutos de investigación debe sostener el Estado o qué profesiones son más rentables. De ser así, las bellas artes y la investigación básica saldrían por la puerta de atrás. Ha aprendido que la nobleza de un caballero consiste en mostrar *sensibilidad social* y un refinado gusto por el arte; pero también cuida su empaque: pasados los treinta se vuelve asiduo consumidor de productos que aseguren la eterna juventud, asiste a gimnasios, aprende la importancia de la tranquilidad interior en algún *best seller* espiritual,

busca ropa de marca —la armadura del caballero—, etc. Así, con la elegancia, la educación y la discreción que lo caracterizan, nos lo podemos encontrar apoyando festivales de teatro, inauguraciones de museos, en la polémica sobre si la creación de ministerios de la cultura ayuda o no a la cultura o en comisiones de genios que recomiendan el camino que la masa ha de seguir. Como si esto fuera poco, premia vacunas —en periodo de prueba— contra la malaria o hace colectas para apoyar alguna noble causa. “¡Qué impresión me causa esa pobre gente!” —dice, con voz afectada por una sincera emoción—. Cuando le queda tiempo, promueve debates y publica lindos libros sobre los quinientos años donde se discute, con la seriedad que el caso requiere, por qué pasaron los años y muchas tribus desaparecieron o se modificaron profundamente sin haber sido estudiadas en detalle...

Y así llegamos a lo que se supone que realmente se dedicaba la antropología. Su objetivo central, su razón de ser, no era “salvar primitivos para la ciencia” (J. Arocha *dixit*) antes de que se modernizaran y no hubiera mitos para deconstruir, ni malocas para medir o fotografiar, o bailes rituales para probar tesis sobre la comunicación no verbal. De acuerdo con el monumental texto de Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, publicado originalmente en 1968, la antropología era la *ciencia del hombre* —en general, no de indios, negros, indigentes, en resumen, etnias— cuya prioridad metodológica era la *búsqueda de leyes* que ayudaran a los antropólogos a plantear *programas internacionales de desarrollo*. Harris hizo énfasis en que “si la contribución antropológica a los programas de desarrollo [seguía] sin apoyarse en una teoría general del cambio sociocultural, las consecuencias [podían] ser desastrosas en el más literal de los sentidos”.

Independientemente de que el único cambio que no es desastroso en el más literal de los sentidos es el que no ocurre —esa es la esencia de todo paraíso o utopía—, el caso es que hoy en día queda poco del arma secreta de la ciencia: su capacidad predictiva. Es un acto de fe la búsqueda de leyes de la historia que den cara de ciencia a la antropología —o a la historia o a lo que sea—. La insistencia en una ciencia social capaz de predecir el rumbo más deseable del cambio sociocultural se basa en una concepción de las ciencias exactas en desuso. De un universo pensado a partir de las leyes mecánicas de Newton y otro construido sobre la relatividad y la mecánica cuántica, se ha pasado a uno caótico, complejo, donde el conocimiento científico no equivale a lo cierto sino a lo probable. A esto se suma el entierro de tercera que se le ha dado a la noción lineal de la historia como un ascenso continuo de la barbarie a la civilización impulsado por el progreso técnico-científico.

Pero la *antropología en la modernidad*, según Uribe y Restrepo, no tiene que ver con este desbarajuste epistemológico, con el hecho de que el conocimiento llamado científico no busque la verdad completa sino el error

más manejable; de ese problema debe haberse encargado ya el aplicado profesor Marvin Harris en la última edición, agotada, corregida y aumentada, de su *historia de las teorías —gringas— de la cultura*. Veíamos al comienzo que el surgimiento de “nuevas preguntas” y su consecuente nuevo instrumental metodológico tienen más que ver con el replanteamiento ontológico —el ser— de la antropología. Es la pregunta por la construcción de su objeto de estudio por excelencia: la cultura. La concepción más o menos *seria* del término, y que al mismo tiempo tiene cierta aceptación popular, se refiere a un estilo de vida que caracteriza y diferencia a un grupo humano, que puede guardar cierta correspondencia con un territorio estable y da cierto sentido de pertenencia e identificación a los individuos entre sí y, por contraste, frente a aquellos que no pertenecen al grupo. Este sentido a su vez engloba los elementos anteriores.

Tal noción de cultura es una herencia de la definición dada por E. B. Tylor hacia 1871: “Aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Pero los europeos no tenían cultura sino civilización, pues la primera se aplicaba a grupos de pequeña escala, con hábitos, costumbres y creencias constantes y compartidos que podían incluirse en una lista de rasgos, por lo que resultaba lógico encontrar unos individuos uniformes —las clásicas *tribus* de los guionistas de *jólivud*—. Esta perspectiva dejaba al margen a los antropólogos mismos y al resto de sus congéneres occidentales. Adolecía, además, de un defecto básico: que era apolítica —las culturas eran islas inmunes al mercado y al capitalismo— y, por tanto, antimoderna.

Uribe y Restrepo tratan de superar este centenario lastre —la definición misma de la disciplina— y en el proceso tropiezan con las palabras y muestran que hay una confusión... en el barrio... de cómo se baila a lo moderno. Una de las categorías básicas de la modernidad, la identidad —y su prima antropológica, la etnicidad—, habría sido estudiada a la luz de la concepción tradicional de cultura, mediante la búsqueda de “los diacríticos de la alteridad como manifestación esencial inscrita en el ser” (Uribe y Restrepo, 1997: 13). No sé los lectores, pero, en lo personal, agradecería la edición de algún práctico diccionario uriberrestrepo-español para descifrar eso de los *diacríticos de la alteridad*. Semejante jeringonza la hubieran envidiado el mismísimo Althusser o —y espero que tomen esto por el lado amable— Cantinflas, alma bendita. A lo anterior se puede sumar otro párrafo en el que se explica que la “hibridación de las expresiones culturales [...] se origina en el crisol de los cruces e interrelaciones de representaciones y prácticas que son reapropiadas y resemantizadas desde múltiples lugares y posiciones”.

Con todos esos *inter*, *re* y *multi* se pretende ampliar el viejo significado de cultura, sin olvidarnos, por supuesto, de la novedosa preocupación

por *la modernidad*. Este esbozo del germen de lo que sería, algún lejano día, un proyecto de debate ontológico en esta provincia, encuentra su más célebre antecedente en el autodeclarado para/meta/post/ trans/antropólogo Néstor García Canclini, con su texto *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. En ese *best-seller* les explicaba a quienes creían todavía en ficciones etnográficas creadas a partir de una unidad metodológica conocida como cultura o culturas que:

Tenemos, entonces, tres cuestiones en debate. Cómo estudiar las culturas híbridas que constituyen la modernidad y le dan su perfil específico en América Latina. Luego, reunir los saberes parciales de las disciplinas que se ocupan de la cultura para ver si es posible elaborar una interpretación más plausible de las contradicciones y fracasos de nuestra modernización. En tercer lugar, qué hacer —cuando la modernidad se ha vuelto un proyecto polémico o desconfiable— con esta mezcla de memoria heterogénea e innovaciones truncas. (García Canclini, 1989: 15)

Para un servidor, la modernidad en América Latina no adquiere su *perfil específico* a partir de las *culturas híbridas*. Porque la “modernidad” no es, ni puede ser, una concepción circunscrita a la antropología pre o post *cultura-como-objeto-de-estudio*, ni a un subcontinente; así como la antropología en Colombia no puede reducirse a la *amerindiología*, ni África a una concepción de *continente negro*. La modernidad es una concepción *nacida* con la *enkráteia* de Sócrates, nutrida por el *egoísmo* de Buda, abonada por el *jardín* de los epicúreos, redescubierta en la baja Edad Media, de moda en la Ilustración, sermoneada por Nietzsche y, últimamente, frivolidada y aporreada, primero durante la revolución industrial y, ahora, en la revolución técnico-científica. No se refiere a interminables y sesudas discusiones sobre si ciertas agrupaciones de individuos tienen algo en común —la cultura— en estado puro o híbrido. La naturaleza de la modernidad se puede resumir —dado que esto no es más que un ensayo y no un tratado antropológico o filosófico, así que, ahí perdonarán los doctores— en una aparente paradoja: mi libertad de *ser yo mismo* (autónomo) se realiza en tanto participo (dependo) y me relaciono con una comunidad o grupo (familiar, laboral, nación, etnia, etc.).

La modernidad no pretende resolver la paradoja, apenas la plantea. Por eso se refiere a lo que puede llegar a experimentar cualquier individuo a partir de la búsqueda, sin término fijo, de lo que realmente quiere ser y hacer con su propia libertad, para lo cual necesita el espejo de quienes siente más cercanos. Es una concepción sobre aquellos que se aventuran a ser responsables de sus propios actos. Para el efecto puede llegar a ser necesario distanciarse de ataduras estatales, de género, tiempo, lugar, trabajo, etnia, cultura, es decir, de normas divinas y humanas que intentan hacerse cargo de uno mismo. Es un *conocerse a sí mismo* a través de los demás, donde la razón no solo busca ser crítica con las creencias propias

y ajenas de tipo religioso, o satisfacer deseos y preferencias personales —sensuales, sexuales, alimenticias, refugio, descanso, diversión, vestido—, sino escoger los deseos y las necesidades que nos acercan más y mejor a nuestro *parche* y nos pueden llevar a vivir más plenamente cada día. Se trata de ver en aquellos pocos o muy pocos que nos brindan la oportunidad de ser nosotros mismos a personas irrepetibles y reales, y no a una abstracta humanidad, etnia o pueblo por los que no se siente nada en particular —a menos que uno sea un incomprendido mesías—. Cuando los demás dejan de ser un medio para lograr una meta —un título, un puesto, un negocio, una cosecha—, la modernidad adquiere sus rasgos más humanos y trata de superar su limitada forma burguesa, que hoy llaman *contexto de globalidad e interrelación* y que produce “culturas híbridas que devienen en heterogéneas multitemporalidades transterritoriales” (cfr. *El pequeño garcicancli-larousse ilustrado*).

De acuerdo con este presupuesto, ser moderno no significa vivir en algún tipo de nirvana burgués alimentado de esa retórica sobre la igualdad de oportunidades, la tolerancia al diferente, la armonía social, la paz, que confunde la lástima con el afecto y la vanidad del cínico —en el sentido vivido por Diógenes de Sínope— con la dignidad del hombre realmente libre. Tampoco tiene nada que ver con la búsqueda de un destino espiritual que algún iluminado gurú de la *new age* nos ha de enseñar. El problema no es lograr una idílica y fraternal comunidad del todos juntos ya. La cuestión de fondo es que no podemos aspirar a la búsqueda del bien público —de una política— si no tenemos alguna idea sobre lo que significa el bien privado —la ética—, sobre qué deseos nos han de permitir que nuestras indelegables responsabilidades y compromisos —con una comunidad— se puedan gozar impunemente.

En este sentido, el problema de la antropología en la modernidad no se reduce a debatirse entre el (falso) dilema de culturas *puras* —las ficciones etnográficas— y otras *híbridas* que serían la síntesis entre el *comunitarismo de la etnia pura* (tesis) y la *anomia del individualismo burgués* (antítesis). Tampoco se limita a un contexto de globalidad e interrelación que engendraría las culturas híbridas. La novedad no es que los grupos humanos se rehagan, crucen, copien, cambien o disuelvan, por el contrario, esa es la materia prima de la que se alimenta la historia. La novedad es que en estos momentos la modernidad y la antropología —y la historia— deben afrontar un triunfante y solitario fantasma que recorre el mundo: el fantasma del liberalismo.

Ese fantasma —que todos llevamos dentro— es ante todo pragmático, en el fondo de su democrático corazón sabe que su rosa de los vientos es el balance de pérdidas y ganancias. No emprenderá una cruzada que vaya en contra de las leyes del mercado. Por eso parecía inaudito que, a finales de 1997, el presidente de Fedegan (Federación Nacional de Ganaderos) ofreciera regalar —o devolver— un pequeño porcentaje de los 26.000.000

de hectáreas dedicadas a la ganadería a los campesinos más pobres de Colombia —y a uno que otro resguardo indígena—, con la pretensión de aportar así su grano de arena para conseguir la anhelada paz. Incluso otro liberal, Hernán Echavarría Olózaga, paradigma del empresario exitoso y venerable, llegó a pedir que se hiciera una reforma agraria de fondo dada la grave situación por la que atraviesa el país, según él, se podría hacer:

[...] sin violencia y sin expropiar a nadie, como debe hacerse todo en un sistema de libre empresa y de mercado. Todo lo que hay que hacer es asegurarse de que la tierra pague impuestos razonables. Que el sistema impositivo no permita que el poseedor de la tierra la retenga, sin mayor producción, en busca de utilidad por valorización. Todo lo que se requiere es cobrar impuestos catastrales debidos y sobre el valor real del terreno. (*El Espectador*, 15 de noviembre, 1997)

¿Cómo se desenvolverían las *culturas híbridas* que integran *nuestra modernidad* en este contexto “de libre empresa y mercado”? Híbridos o no, se debe enfrentar el hecho de que la economía de mercado reduce la pobreza —los índices, claro está— a cambio de una concepción de la vida regida por el cálculo económico. La noción de libertad es instrumental: hay libertad para poseer e intercambiar productos en el mercado, para que circulen bienes y capital a través de las fronteras, pero no trabajadores —latinos y moros *go home*—. Esa libertad no es un valor humano en sí mismo porque su desarrollo depende de la satisfacción de las necesidades inmediatas del sujeto. Es el humanismo por *self service*. La familia que va al supermercado, coloca al bebé en el carrito junto con el atún ecuatoriano, el vino chileno y los demás productos escogidos a su gusto; que viaja a conocer al ratón Mickey, las pirámides de Egipto y la tumba de Lady Di o del Che, porque ha aprendido que eso significa conocer el mundo, eso es lo que un burgués liberal, amante de su prójimo, entiende por *armonía social* y por *cosmopolita*.

Este es el contexto concreto y cotidiano de *globalidad e interrelación*, de *transversalidades culturales* y *resemantizaciones*, en el que hoy tiene que desarrollarse —o desde el que tiene que pensarse— la antropología *posamerindióloga*. Porque la antropología en la modernidad es mucho más que un problema académico sobre cómo se define la cultura, que ni siquiera es un problema serio. Muestra de ello es que la Unesco, en el reporte que lleva el elocuente título de *Our Creative Diversity* (1995), resolvió el asunto apelando a dos papás de la antropología de este fin de siglo, Marshall Sahlins y Claude Lévi-Strauss, que le definieron cultura y, de paso, diversidad. La Unesco, como toda incoherente organización supranacional que se respete, dio media vuelta y avanzó hacia la definición apolítica y aislacionista de Tylor de hace un siglo, a la de Reichel-Dolmatoff de los cincuenta. Aceptó la conclusión de que “cultura es el estilo de vida de un grupo de gente o una sociedad visto en su conjunto y particularidad”. Así,

si en el mundo hoy se cuentan doscientos Estados, por cada Estado hay, a su vez, varios cientos de culturas —etnias o naciones minoritarias— que constituyen la diversidad que esos Gobiernos deben proteger, fomentar y etc., etc. (Wright, 1998).

Esa es la parte valiosa del libro editado por Uribe y Restrepo. *Antropología en la modernidad* es un texto que da el paso del siglo XVI —del buen salvaje *versus* el blanco— al XIX (“pero si se trata de un hombre, ¡nada menos que de un hombre!, ¡¿le parece poco?!”, creo que dijo Machado, aunque también pudo ser el negro Marx o el impenitente Quino, alguno en todo caso). No se trata de *ir* a estudiar a los que no viven en las ciudades —trabajo de campo—, o solo a los pobres que viven en ellas. Más que ampliar el significado de cultura, la antropología trata de ver, de acuerdo con el subtítulo del texto, cómo encaran las identidades individuales y colectivas —eticidades— y los movimientos sociales al triunfante y triste fantasma que ronda este fin de siglo.

En el artículo de Rappaport y Gow (1997) se muestra cómo se negocia la identidad cuando hay de por medio algo parecido a una reforma agraria —compra de tierras y reubicación de poblaciones— y un catálogo de buenas intenciones por parte de los actores involucrados: el Estado a través de sus fundaciones e institutos, los nasa y una ONG indígena. Algunos actúan asumiendo que ser nasa (indígena) significa que hay seres humanos “característicos”. Ya no son observados como salvajes, caníbales o primitivos, pero se siguen concibiendo al margen de la historia. Uno de los criterios para reubicarlos era el de mantenerlos alejados de centros urbanos, de la modernidad, para que siguieran *siendo indígenas*. En el artículo se muestra cómo actores sociales híbridos —para quienes gustan del término— siguen usando la concepción esencialista del *indio* genérico y la cultura, a pesar de que eso constituye ficciones etnográficas para la antropología en la modernidad. Y todo esto sucede al mismo tiempo que se trata de concebir un desarrollo que se ajuste a las condiciones de existencia no solo del indígena genérico, sino también de la variada gama de nasa que se salen del estereotipo y reivindican una indianidad no convencional.

Este escrito nos muestra que las relaciones sociales que constituyen al individuo —en este caso indígena—, de las que depende su libertad —responsabilidad—, no se rigen solo por la lógica de quien hace producir más su pedazo de tierra. Las comunidades nasa intentan adaptar la enseñanza de corte occidental —la escuela— a sus problemas de integración social. En un camino que parece similar al recorrido durante las décadas de los ochenta y los noventa por los guambianos, ellos se han percatado de que la familia no está hoy en la misma disposición que antes de enseñar la cultura nasa; una institución no tradicional, la escuela, debe ayudar a cumplir ese papel. De esta forma, puede decirse que los nasa experimentan la modernidad, se hacen cargo de sus problemas y tratan de aprovechar y superar el paternalismo estatal, lo cual no garantiza, desde luego,

que en el camino las actuales versiones de *ser nasa* se tornen anacrónicas. Este caso muestra, además, las vías intermedias entre el Estado y el mercado como absolutos articuladores de la existencia social.

Quizás esta puede ser la particularidad de la antropología. Su énfasis en la forma como ciertos grupos se conforman alrededor de una identidad no regulada por los ideales del individualismo burgués. Artículos como los de Gros (1997), Escobar (1997), Pardo (1997) y Restrepo (1997) se preocupan por la forma como se aplica la lógica del liberalismo económico a un grupo humano y se interrelacionan Estado, movimientos sociales de base y sentidos de pertenencia a un grupo —identidad—. Se trata de grupos indígenas o negros que no se presentan como unidades coherentes destinadas a su homeostasis y perpetuación. No son simples agregados de gente que se parece —por el idioma, el vestido, el color de la piel, la forma de alimentarse—. Pero, de todas formas, los integrantes de esos grupos están en los bordes de la globalización, término propuesto por Theodore Levitt en 1983 y que identifica al escenario en el cual convergen los mercados financieros locales que se vuelven interdependientes y limitan la soberanía económica de cada Estado. Pero si bien esto afecta el escenario frecuentado por los antropólogos, no lo determina del todo. Las relaciones sociales de los grupos humanos en los que se interesan apenas si se alcanzan a ver afectadas directamente por las caídas de la bolsa o los cambios de gobierno en Colombia, la votocracia más antigua o sólida o algo de América Latina.

Que están al margen del ritmo de cambio —historia— capitalista se evidencia en el hecho de que los autores mencionados se ocupan de artículos de la Constitución que están redactados por y para *minorías étnicas*. La inclusión del término *etnia* muestra las inconsistencias del Estado como ente burocrático. Es una forma de aceptar que hay otras *naciones* aparte de la colombiana que requieren de condiciones especiales para su existencia. Se entiende, entonces, que no son únicamente los individuos como ciudadanos los que conforman la república, sino también aquellos que no pueden pensarse fuera del grupo étnico con el cual se identifican. Esa identidad se basa en pasados comunes, en los que puede aparecer Bolívar como padre de la patria; o bien héroes locales como Juan Tama, Bochica o alguna anaconda que a nivel local dan mayor sentido a la existencia.

Lo interesante es que esas *naciones* —indígenas y/o negras—, a medio camino entre la invención, la realidad y el deseo de los antropólogos y los mismos actores sociales, buscan la forma de no sucumbir a la homogeneización de los anhelos y las necesidades para bien del mercado. Para eso no se necesita sino subirse al tren de la competitividad y la eficiencia. Llegados a este punto, a indígenas y negros les puede dar por innovar e incrementar su productividad gracias a la asesoría tecnológica. Para entonces se enfrentarán a la paradoja de que la automatización de ciertos ámbitos de la producción —la minería, el agro, los servicios en general— genera más capital pero también desempleo. Se encontrarían con el pequeño

problema de que una máquina no recibe salario y, en consecuencia, no se le saca plusvalía ni hay explotación; resultado: crecen las ganancias, pero también la desigualdad. Además, el ocio dentro de esas naciones no significa lo mismo cuando hace parte del trabajo que cuando se concibe como su opuesto. Así, la industria del entretenimiento no puede venderle a un kogi un viaje a Miami como el culmen de lo que significa ir a descansar, sino más bien como un viaje etnográfico para conocer cómo se consume el descanso en Occidente como producto y ritual.

La antropología de la modernidad no se limita a ser la conciencia crítica del desarrollo liberal en grupos cuya movilidad no es dada por el ritmo de vida ciudadano. También hay espacio para estudiar las ambigüedades, las actitudes antimodernas, los vacíos legales y la inexperiencia de la gente cuando ya no es el Estado abstracto el culpable ni el salvador por antonomasia, como lo observa en el ámbito urbano Gutiérrez (1997). Esta es otra forma de ver el proceso de apertura democrática formalizado por la Constitución de 1991, una tregua pacífica, hecha por los nietos de los que la empezaron con la esperanza de morir de viejos y no seguir nutriendo el reguero de mártires que quedaban por el camino, cuando a la Constituyente se la soñaba como un *sancocho nacional* —hasta la idea de una cultura sancocho resulta más realista y digerible que una híbrida, ¿no?—.

En el artículo de Peter Wade (1997) se puede ojear cómo se filtra la heterogeneidad musical de la costa norte colombiana a través del lente de una identidad nacional homogénea —moderna—. Pero, aunque aborda una expresión concreta del arte, su tratamiento es secundario. No discute cómo era influida por la modernización (que Wade asimila a la integración de las naciones al mercado mundial) la creatividad de los músicos que componían cumbias (“Muchachos bailen la cumbia/ porque la cumbia emociona...”), mapalés (“Negrita ven/ prendé la vela...”), porros (“Me llaman, me llaman el huerfanito/ ay, porque ando, porque ando por la barriada...”), fandangos (“El fandango sabroso y bien marca/ pa’ que lo bailen solteros y casaos...”) o chandés (“Yo te amé con gran delirio/ con pasión desenfadada...”); o las variantes de la música vallenata como el son (“Alguien me dijo: ¿de dónde es usted/ que canta tan bonito esa parranda?”), el paseo (“El vaquero va cantando su tonada/ y la tarde va muriéndose en el río”) o el merengue (“Las mujeres a mí no me quieren/ porque es que yo no tengo plata”), entre otros. Se recuerda que antes de la música costeña era el bambuco el ritmo que identificaba a la nación, lo cual habría de cambiar en los años treinta y cuarenta cuando nacen para quedarse en la memoria temas como *El caimán*, *Pachito E’ché* o *La piragua*.

Aunque no lo dice, Wade reconoce que, dado el centralismo de vieja data del país, la música que sea bien recibida por los señoritos de Bogotá de inmediato se considera nacional, así como se cree que todo aquel que sea recibido en el Madison Square Garden de la Roma contemporánea es un artista de *talla mundial*. Por ese camino es lógico que Wade llegue a considerar

que “en los años noventa ha habido un renacimiento de la música costeña antigua”, porque “ha surgido la moda del *pop tropical* que *reencaucha* versiones de esos antiguos temas”. Dentro de este pop tropical se ubica el fenómeno Carlos Vives, cuyo éxito encaja, dice Wade, “perfectamente en las ideas contemporáneas sobre las formaciones culturales de la postmodernidad: el pasado se convierte en mercancía cultural, la nostalgia [...] se vuelve un artículo cada vez más comercial, el tiempo se aplasta convirtiendo tanto el pasado como el presente en un *collage*, y se celebra la diversidad cultural” (1997: 85).

Creo que Wade confunde las lentejuelas que adornan al artista de éxito con el brillo real de sus creaciones. El pop tropical no es ningún renacimiento de la música costeña, sino su tardío aburguesamiento. Es, desde luego, una forma de transformar en mercancía rentable la nostalgia, pero eso ya ocurría desde el siglo pasado cuando la naciente burguesía local se acostumbró a coleccionar piezas precolombinas. Muchos de los *reencauches* son hechos por artistas *juveniles* que no crean arte sino ornamentos. Son como esas películas en las que los efectos especiales intentan reemplazar al guión porque no hay nada nuevo o diferente que decir ni tampoco —se asume— hay nadie interesado en otra cosa que no sea entretenerse. Gracias al afán por la novedad, esa tara de la modernidad, se cree que los conciertos de Bach o las interpretaciones de *Alicia adorada* al estilo Alejo Durán son pan o arepa de cada día. Vivimos con el sofisma de que las multinacionales de la información son indispensables porque todos los días ocurre algo nuevo, una noticia, que bien puede ser algún premio a un *artista revelación* cuyo éxito no necesariamente tiene que ver con su calidad o constancia.

Desde otro ángulo, Santiago Villaveces (1997) ilustra a nivel micro cómo se tuerce la filosofía oriental para hacer productiva una empresa occidental. Villaveces nos cuenta qué cara habría puesto Sidarta si llegara a tomarse una foto a Foto Japón. Encontraría que la tolerancia budista se vuelve otra estrategia liberal para seducir al cliente y es a la vez intolerancia cultural, pues los empleados y clientes tienen derecho a reclamar como si estuvieran en el automatizado Tokio y no en el pausado Quibdó.

Por su parte, Anne-Marie Losonczy (1997) da cuenta de cómo negros e indios dan vida a un sentido religioso sin tomar en cuenta los esquemas clasificatorios de los *handbooks* de la Colombia amerindia. No obstante, la participación política amparada por la Constitución *multipluri* se basa en una idea de lo étnico sacado de esos manuales. Ello genera el efecto paradójico de que tienen no solo derecho a ser indios o negros, sino también la obligación de volverse etnias diversas, ciudadanos colectivos con los que el Estado pueda negociar. Los chocoanos negros se deben identificar como *afrocolombianos* porque así lo dictaminaron algunos antropólogos y afrocolombianos. Afortunadamente los embera solo tienen que parecer indios e inventarse cabildos.

Por último, Tania Roelens y Tomás Bolaños (1997) estudian cómo se articula la sabiduría de los *jai* embera y la fragmentación de un grupo

indígena enfrentado a la atomización propia de la ciudad. ¿Qué pensaría una persona *normal* si una joven embera de repente comienza a arquear su cuerpo, gira sus ojos al cielo, se retuerce durante algunos minutos y que pasada la crisis dice que antes de perder el sentido vio un ser mitad hombre y mitad animal? El artículo muestra lo que significa locura no solo para un grupo embera sino para nosotros mismos. La *cura* que trató de aplicarse a las muchachas emberas resultó más mala que la enfermedad. El genérico respeto por la diversidad cultural llevó a creer que era preciso recetar, no un siquiatra occidental, sino uno indígena, un *jai*.

El análisis muestra que a veces hasta a un *jai* y a sus pacientes les convendría aprovechar algo del sentido secularizador y atomista de la modernidad porque, en palabras de Roelens y Bolaños:

la antropología milita en favor de la valorización y de la integridad de las prácticas materiales y simbólicas, ayuda a reconocer lo que está vivo, la lengua, la memoria, el saber del jaibaná y su gusto por el intercambio del conocimiento; pero muchas veces no se plantea que la conservación de ciertas prácticas tradicionales no siempre es deseable [...]. (Roelens y Bolaños, 1997: 356)

Epílogo

A mediados de 1991, cuando el país entró al futuro —neoliberal—, se trató de reorganizar el Instituto Colombiano de Antropología. Había que estudiar, proteger y promover la *diversidad cultural*, base de la *colombianidad*, pero también era preciso racionalizar los recursos. La tecnocracia tomó los clichés antropológicos y los vistió de *política cultural*. En cuatro años este pasó de ser un país mestizo, de ciudades, de regiones, a uno *multiétnico y pluricultural*. El reconocimiento se hizo a costa de su comprensión. Se aceptó entonces que había gente diferente, pero no alcanzó el tiempo para preguntar qué hacía posible la existencia de esa diferencia, o si esta era algo permanente. Tras sesudos foros tecnocráticos se había llegado a la brillante conclusión de que el Instituto Colombiano de Antropología debía llamarse Instituto de Investigaciones Culturales y Antropológicas. Los historiadores también estudian la cultura, descubrieron los humanistas *yuppies* de entonces. Y los psicólogos, los comunicadores sociales, los poetas, los sociólogos, los políticos, y hasta los indígenas y los negros. Se editaron sendos libros en los que se compilaban las opiniones de tirios, troyanos, moros, todo ese país multiétnico y pluricultural.

Uno de los resultados de esa cruzada es el Ministerio de la Cultura, cuyo primer titular declaró durante su gestión que: “Las instituciones —de teatro, de música, de ballet— que se vean a sí mismas como empresas productivas son las que perdurarán” (*Revista Semana*, 842, 22 de

junio, 1998). Es de esperar que el próximo libro del Instituto Colombiano de Antropología, Sociedad, Culturas Híbridas, Género, Modernidad, Deconstrucción, Semiótica y Diversidad, o como sea que les dé por llamarlo con la próxima reforma constitucional, saque un texto sobre antropología y eficiencia etnocultural a ver si en el futuro las *etnias que se vean a sí mismas como empresas productivas* son las que ayudan a que la *diversidad sea la garante del porvenir*.

Bibliografía

Almario, Oscar

1997 "Reseña de *Antropología en la modernidad*". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. N° 24, pp. 394-396.

Correa, François (ed.)

1987 *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN-Colcultura.

Correa, François (ed.)

1993 *Encrucijadas de Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN-Colcultura.

Escobar, Arturo

1997 "Política cultural y biodiversidad: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Gros, Christian

1997 "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Gutiérrez, Francisco

1997 "El pesimismo democrático en Bogotá y sus reglas". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Harris, Marvin

1968 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI.

Losonczy, Anne-Marie

1997 "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

- Marx, Carlos [1844]
1975 *La cuestión judía. Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.
- Pardo, Mauricio
1997 “Movimientos sociales y actores no gubernamentales”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Rappaport, Joanne y David Gow
1997 “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipo del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los nasa”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
1985 *Los kogi: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Vol. II. Bogotá: Procultura.
- Restrepo, Eduardo
1997 “Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Roelens, Tania y Tomás Bolaños
1997 “La revolquera de los jais”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (eds.)
1997 *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Villaveces, Santiago
1997 “Cultura y empresa: la objetivación del yo para consumir al otro”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Wade, Peter
1997 “Entre la homogeneidad y la diversidad: la identidad nacional y la música costeña en Colombia”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Wright, Susan
1998 “The Politicization of Culture”. *Anthropology Today*. Vol. 14, N° 1, pp. 7-14.

Tamagotchi, la mascota virtual: la globalización y la sociedad de la simulación a través de una tecnología del ocio¹

Nicolás Ronderos

La hechura y existencia del artefacto que representa algo le da a uno poder sobre eso que es representado. (Taussig, 1993: 13)

Trato de describir esa dialéctica por la que nos vemos reflejados en medios ambientes que nosotros mismos hemos construido. Pero vemos a través de un vidrio oscuro, escasamente reconociendo aquel que nos devuelve la mirada tras el espejo. (Barglow, 1994: 12)

En 1997, el mercado de juguetes se vio sorprendido por un nuevo producto que revolucionó el uso de la tecnología de microcomponentes: el tamagotchi, la mascota virtual. El tamagotchi es una coraza de plástico que cabe en la palma de la mano y en la que se alberga una entidad que habita un medio ambiente vivo. Así tamagotchi, “la más simpática y entrañable mascota virtual” (Bandai, 1997: 2), hace parte de un nuevo tipo de categoría natural y tecnológica, que contiene lo que ha nacido y lo que ha sido creado, y controvierde las concepciones sobre lo natural en los imaginarios y prácticas de nuestras sociedades. Este artefacto representa y le da a uno poder sobre la vida artificial y las tecnologías informáticas contemporáneas, mediante la constitución de un otro tecnológico ante nosotros.

Contemporáneamente se ha disuelto el límite entre las sociedades y sus tecnologías derivadas de la ciencia y la ingeniería, al interrelacionarse y constituirse mutuamente, como en la mediación electrónica o el uso de vegetales y animales diseñados biofísicamente. De esta manera, las

¹ Agradezco a los profesores y estudiantes de Antropología de la Universidad de los Andes por sus comentarios y críticas a versiones preliminares de este trabajo.

sociedades occidentales se desenvuelven y diseñan a través de sus tecnologías simbólicas por medio de la imaginación o la práctica. Así, es supremamente íntima la relación existente entre la cultura y la tecnociencia, al devenir de forma convergente en los mismos procesos (Aronowitz *et ál.*, 1998: 21). Tamagotchi, como tecnología, hace parte de las formas sociotécnicas contemporáneas que transmiten la realidad del quiebre de la fisura humano/máquina. Este videojuego hace parte del ámbito del ocio y el juego, que desde la década del setenta se ha visto relacionado con estas tecnologías de información y comunicación (Haraway, 1997; Levis, 1997). Como tal, el juego y la mediación electrónica que deviene a través de este resulta ser una forma tecnológica de entretenimiento, un videojuego que simula la vida, es decir, que constituye una vida artificial.

El presente artículo busca describir las prácticas y representaciones asociadas a esta tecnología. Esto supone dar cuenta de la circulación de los imaginarios en las sociedades occidentales contemporáneas. Con esto se señalará el carácter global de la constitución de estas sociedades en la difusión cultural de un repertorio de imágenes y posibilidades mediatizadas electrónicamente a través de distintas localidades que están transformando la definición de la naturaleza y la sociedad. Esta perspectiva supone abandonar una idea de cultura centrada en una comunidad espacializada y autónoma, para dar cuenta más bien de la distribución y difusión cultural de algunos aspectos y problemas de los que se componen las sociedades vinculadas al capitalismo. Esto permite asumir la cultura como una serie de líneas de fuga que son rastreables a través de las sociedades, y no como una unidad social con un espacio, un tiempo y una comunidad.

De esta manera, tanto la perspectiva antropológica como la de los estudios sociales sobre ciencia y tecnología se siguen acá para elaborar algunas líneas de análisis sobre este juego. Tamagotchi es, en tanto artefacto cultural, una tecnología de comunicación e información. Así, un juguete que utiliza las tecnologías más recientes permite abordar tanto la globalidad sociotécnica como los valores y prácticas que se transmiten en y a través de ella. Esta es una preocupación contemporánea que encuentra en las reflexiones de la antropología una manera de dar cuenta de distintos aspectos de su realidad.

El interés en esta tecnología es permitir describir la proposición del imaginario global sobre la vida artificial. Esto se aleja de los procesos cercanos a laboratorios y centros de investigación de biología sobre vida artificial, tal y como ha sido analizado en otros contextos (Hayles, 1996; Turkle, 1998). Separándose de esta línea de investigación cerrada en la dimensión interna o institucional de la tecnociencia, se logra dar cuenta de la vida artificial, tal y como se manifiesta en la imaginación y las prácticas colectivas de los individuos en la globalidad transnacional, es decir, en su dimensión externa. Así, se analiza un artefacto de cultura material (Miller, 1995), tratando de esclarecer cuál es su propuesta como transmi-

sor y reforzador de unas creencias y prácticas de la sociedad contemporánea sobre lo natural.

La reproducción fuera de la naturaleza: la sociedad de la simulación y la habilitación de lo artificial

Es solo mediante la exageración de la diferencia entre adentro y afuera, arriba y abajo, hombre y mujer, con y en contra, que una semblanza del orden es creada. (Douglas, 1966: 4)

El espíritu de emulación participa en la mayoría de los juegos. (RAI, 1970)

Con el transcurso de las últimas tres décadas, nos encontramos en una sociedad que, en términos económicos, se concibe como posfordista, posindustrial o poscapitalista. Esta es el resultado de cambios en las prácticas culturales, políticas y económicas que han dado lugar al surgimiento de una nueva experiencia del espacio-tiempo, que sería hoy simultánea en distintos lugares (Harvey, 1995). Esta sociedad, caracterizada por dicha compresión o convergencia espacio-temporal, es el resultado de la búsqueda de nuevos mercados de pequeña escala y de mano de obra barata en el mercado internacional, así como de un énfasis en la innovación de productos facilitados por las tecnologías de transporte y de comunicación (Giddens, 1984: 123). En este sentido, se tiende hacia un tipo de acumulación más flexible con respecto al proceso de trabajo, al mercado laboral, la producción y, más recientemente, respecto a patrones diferenciados de consumo (Figuroa-Sarriera, 1995).

Se tiende con esto a una solidificación del sistema mundial moderno y más recientemente a la globalización, así como a la implementación de nuevas tecnologías —robótica, tecnologías de información y comunicación, tecnologías visuales, ingeniería genética, etc.— que acortan las distancias y los tiempos entre estos mercados y entre los procesos de producción y consumo. Es decir, estas nuevas tecnologías sirven para acelerar los ritmos generales de apropiación y creación de vida en el planeta. Esta es pues una sociedad caracterizada por la sincronicidad a través del espacio en distintas sociedades, a la vez que por la instantaneidad de los procesos tal y como es facilitada por esas nuevas tecnologías.

Tamagotchi, como videojuego, hace parte de estas tecnologías de comunicación e información. Esta máquina fue diseñada en Japón por la compañía Bandai en 1996, y fue ofrecida en el mercado de ese país en los

primeros meses del año siguiente. A lo largo de 1997 fue llevado a nuevos mercados, primero al estadounidense y de allí, dado su éxito, hacia sus países de influencia, como Colombia. En Europa y Asia, a mediados de ese año, también se propagaron centenas de aparatos (Dueñas, 1997). Me es posible especular sobre su presencia en países africanos, como reflejan las procedencias de participantes de las comunidades virtuales que se generaron en torno a esta mascota.

Este nuevo sistema geopolítico genera las mismas posibilidades en distintos lugares. Con ello no dejan de replicarse, sin embargo, las posiciones de centro y periferia que han constituido históricamente la modernidad de Occidente. En este sentido, la actual sociedad posindustrial sigue articulando los procesos de producción y consumo desde un centro (Wallerstein, 1987: 309-324). La periferia compra mercancías elaboradas en el centro, y participa de ese mercado solo en el renglón del consumo, sin intervenir en la producción. El mercado informal permite acercarse a estas apropiaciones locales que resultan de la transferencia tecnológica (Durbin, 1996), en tanto dan cuenta de la apropiación local de esta máquina. Además, estos son escenarios por medio de los cuales se transmiten, recrean y negocian los presupuestos de este juego, como se documentará más adelante.

Esta situación se puede entender, en términos de geografía política, como la división internacional del trabajo y el consumo (Taylor, 1994). En este sistema la acumulación se da en el centro, gracias a su hegemonía. A través de este tipo de relaciones se constituye el neocolonialismo, en el que se construyen unas identidades y unos imaginarios posnacionales mediante los mismos referentes en todos lados, en una tensión constante y en espiral entre procesos de localización y globalización (Goonatilake, 1995). Tamagotchi es un caso de esta situación.

Estas nuevas tecnologías que acortan las distancias y los tiempos entre estos mercados, procesos de producción y consumo son el medio por el cual se constituyen el mensaje y las prácticas poscapitalistas o posnacionales. Ellas están cada vez más presentes en todas las esferas sociales y es a través suyo que se dan las interacciones o los intercambios humanos. Tamagotchi es, pues, un mensaje a través de un medio informático que representa y habilita una entidad poshumana y tecnonatural. Cabe recalcar que la periferia no está exenta del cambio motivado por estas tecnologías. Las tecnologías de información y comunicación “no exterminan en nuestros países las regiones predominantes y periféricas, sino que las complementan y a veces incluso van detrás de ellas” (Piscitelli, 1995: 25).

La presencia cada vez más íntima y cercana de estas tecnologías en nuestras vidas ha llevado a hablar de una *sociedad ciborg*, en la cual las distintas asociaciones técnicas y humanas se pueden conceptualizar como organismos cibernéticos; es decir, como humanidades aumentadas, comunicadas, puestas en relación con el mundo por y a través de esas

tecnologías. Estas relaciones íntimas entre la máquina y lo orgánico que construyen entidades dispuestas entre los límites de lo natural y lo artificial, lo vivo y la máquina (Haraway, 1992), permiten notar que los humanos se tornan cada vez más maquinales para estas sociedades, así como las máquinas se tornan a su vez más vivas y hasta humanas. Lo segundo es el caso de esta investigación.

Al hablar de ciborg se da esta otra comprensión, distinta a la que da lugar a la globalización; esta es la comprensión entre lo natural y lo artificial (Haraway, 1995). Puede señalarse que las oposiciones artificial/natural, humano/máquina, orgánico/construido han sido convencionalmente dualidades claramente definibles. Sin embargo, la figura del ciborg, que está entre las dos polaridades, ha revelado que no es así. Esto da luz sobre la importancia de la permanencia de dicha oposición (Gray, 1995). Es decir, que la proposición del ciborg se sostiene solo en cuanto supone la simbiosis de estas oposiciones prominentes siempre en tensión (orgánico/ inorgánico), con lo que se tienen entidades que no están claramente ni de uno ni del otro lado, sino que resultan ser amalgamamientos de los dos. Al hablar de ciborg se está tratando, de acuerdo con Haraway (1991), de enunciar el quiebre de las dicotomías natural/artificial y organismo biológico/mecanismo cibernético. Así, “[l]os ciborgs son clases particulares de límites transgredidos que confunden la historia específica de unas personas acerca de lo que cuenta para ellos como categorías distintas y cruciales en su narrativa evolutiva tecno-natural” (Haraway, 1995: xi-xx).

Las sociedades, sus culturas y sus tecnologías convergen hoy en una naturalidad técnica indisociable, de la que no puede tomarse un componente aislado como la causa primigenia del sistema; todos estos engrajes se encuentran sincronizados. Sumando a esto la globalización o consolidación tardía del moderno sistema mundial, la antropología ha de seguir estas corrientes para tratar de develar su composición. Como señalaban los epígrafes a este apartado del artículo, la operación lógica que se efectúa con la oposición humano/máquina es una cotidiana estrategia cultural y social en la definición del orden. Mediante la dicotomización se busca instaurar un orden, que se ve transgredido en un primer momento pero reafirmado luego por algo que no está dentro de esas categorías. La basura, la suciedad, la materia fuera de lugar, es decir, las entidades que expresan inmanentemente estas transformaciones, al no estar ni de uno ni del otro lado, son puntos de difícil ubicación en una de estas oposiciones. Como la existencia de este tipo de anomalías en las distintas actividades y temas sociales, tamagotchi representa, mediante la emulación de la vida, una de esas tensiones sobre la oposición natural/artificial que, sin aniquilarla, la hace latente al plantear unos conflictos que terminan solidificándola. Así, se toma como tema de análisis el quiebre de la dicotomía natural/artificial, de modo que tamagotchi es una máquina-viva. Este juego es un lugar interesante para considerar dicha dicotomía, ya que

establece su naturaleza, sus características e implicaciones. Teniendo en cuenta esto cabe preguntarse, ¿al recalcar la tensión orgánico/inorgánico, qué posibilidades abre y qué orden constituye la simulación de la vida?

Si entendemos por ciborg lo transgresor de los órdenes natural y artificial, lo que se amalgama a partir de partes de esos dos extremos, podemos considerar que tamagotchi es una máquina vitalizada, una máquina que se pretende viva, un ciborg autónomo. En cuanto tal, el tamagotchi plantea un sitio de intersección entre la sociedad posindustrial, las tecnologías de comunicación y la sociedad ciborg. Esta intersección, donde emerge la artificialidad de tamagotchi, es lo que se puede denominar la sociedad de la simulación. Es claro que existe una estrecha relación de esta sociedad con los procesos espaciotemporales que han conformado la actual realidad global en el planeta. En ella se transmiten los valores y prácticas que aglutinan una reproducción social y biológica que está hoy por hoy fuera de la naturaleza en el sentido en el que ya muchas actividades de producción y distribución son artificiales, planeadas o programadas, como se refleja en la discusión bioética y ergonómica.

Tecnologías de ocio: mascotas virtuales y la alteridad poshumanista

Algo ha de ser dicho ahora sobre los juegos, porque el juego es una de las artes del placer. Es hacer por el simple hecho de hacer y no por lo que se hace. (Tylor, [1881] 1960: 174)

¿Cómo reconocer una entidad (por utilizar un término que no prejuzgue el aspecto de si el sujeto es un organismo o una máquina) dotada de mente? (Ross, 1984: 7)

Los espacios de ocio y los juegos, que han abierto los horarios de las cotidianidades capitalistas, anclan sus estrategias, sus agendas y posibilidades en la globalidad transnacional, como en las demás esferas de existencia, al disponer una misma serie de conflictos a grupos humanos en distintos lugares del planeta, por ejemplo, al conformar comunidades virtuales de las que se participa desterritorializadamente en la imaginación (Escobar, 1994: 218). El epígrafe de Edward B. Tylor señala cómo los juegos son definidos por el placer, por el tiempo de recogimiento. Es posible decir sobre los juegos —así como de las religiosidades, los sacrificios, las ceremonias, los ritos, las supersticiones, el drama o lo carnavalesco— que transmiten una serie de organizaciones del comportamiento que dan sentido al reconocimiento de entidades o sujetos, sean estos organismos o máquinas. La reproducción social de valores y prácticas hace de los juegos unos escena-

rios de transmisión y negociación, así como de refuerzo de las tradiciones sobre lo real (Fried, 1972). Esto permite asumir los juegos como lugares de emulación, en los cuales se da rienda suelta a lo imposible para asegurar las nociones de lo posible que actualizan el presente. Con ello se hace comprensible el carácter ambivalente de las mascotas virtuales: ellas expresan la tensión sobre unas categorías. Son unas máquinas que se suponen vivas. Con esto se consagra su carácter ficticio, si bien existen y expresan dicha tensión sobre lo real.

Tamagotchi, la mascota virtual, es un juego electrónico que busca simular los procesos y las características de un ser vivo desde su fertilización y nacimiento, pasando por todo un conjunto de actividades vitales, como el dormir, el comer, el jugar o el excretar, hasta el proceso de desarrollo y posterior muerte del personaje. Precisamente una de estas comunidades virtuales que se generaron con estas mascotas fueron sus cementerios en Internet. Al menos siete de estos lugares existieron en uno u otro momento, y en ellos se “enterraba” a estas entidades, con el objeto de darles un lugar donde descansar y a los dueños una estrategia para superar su duelo. Esto resulta interesante por cuanto el desarrollo de estos cementerios fue un proceso social que no estuvo regido por el diseño electrónico o de sistemas de Bandai, la compañía productora, sino que fue el resultado de necesidades que se veían insatisfechas con el diseño mismo de la máquina.

Cabe señalar que durante el tiempo de popularidad de esta mascota surgieron diferentes versiones creadas por otras compañías que dieron lugar a una fuerte competencia. Tamagotchi fue empero el nombre que las distintas mascotas virtuales recibieron en los diversos mercados, ya que estas versiones se vendían y promocionaban como tales. Esto permite comprender la profundidad del fenómeno en cuestión, dada esta estrecha relación entre la demanda y la oferta de estas mercancías al generar unas expectativas tan altas que rápidamente fueron aprovechadas por compañías competidoras. Estas representan no un ser virtual como en el original, sino seres humanos, animales, etc.².

Para ejemplificar esta situación, considérese la siguiente conversación con un vendedor del mercado informal en Bogotá, quien ofrece mascotas Dinkie Dino, Nekotcha y de otras marcas. La situación sucede en la carrera séptima con calle quince, donde por ocho meses, de agosto de 1997 a marzo de 1998, se venden estas mercancías por grupos de entre tres y hasta siete personas. Considérese el siguiente texto transcrito de una averiguación en este mercado:

² En este estudio se compararon, además de las instrucciones de uso de tamagotchi, las de otras seis distintas mascotas virtuales. Sin embargo, en la exposición se sigue el modelo del tamagotchi por cuanto es la versión del programa de sistemas más complejo y representativo.

- Tamagotchi, tamagotchi, lleve a tamagotchi... Lleve la mascota virtual.
- ¿Cuánto vale?
- Quince mil. Mire, tengo el perrito, el ovni, y el pingüinito...
- ¿Y qué es que son, perdone?
- ¿Cómo así, es que no ha oído hablar? Pues son la mascota virtual, son lo mismo que un perrito, haga de cuenta. Es al que usted le da de comer, al que le juega, sí y que se muere y todo.
- ¿Cómo así que se muere?
- Pues sí. Es que es como si fuera un niño o una mascota, se muere y todo.
- ¿Y cómo funciona?
- Pues esto es como un minicomputador, así. Primero lo prende. Ahí le pone la hora para que comience, la hora que usted quiera. Ahí espicha enter, porque es un minicomputador: con eso lo revive. Después usted espicha aquí en este otro botón y le da comida, eso es todo... espíchelo también para jugarle.

De esta manera, el juego en cuestión busca jugar a la vida dándole al jugador los elementos para cultivarla, mientras lo entrena en el dominio de sistemas electrónicos y en el reconocimiento de esta alteridad humano-maquinal. El juego es hacer vivir, y lo más largo posible, a una mascota, a un algo doméstico comparable a un perro o a un niño. Es por tanto una vida artificial, la introducción de la forma y los procesos de la vida en un medio construido. En este sentido, es un sistema de vida artificial diseñado precisamente para que pueda manifestar esas cualidades, es diseñado para significar *que es vivo*. Como es claro, el vendedor da cuenta de su versión del juego a los compradores, y transmite el significado y las posibilidades de este. Este testimonio es importante por cuanto la transmisión de la interpretación sobre el aparato en este contexto resulta una de las vías de acceso a su valoración.

A grandes rasgos, el aparato es una coraza de plástico en forma de huevo en la que, en una pantalla de cristal, se puede ver un pequeño personaje, al que se conoce como tamagotchi, con el cual y a través del cual se desarrolla el juego. Esto se hace por medio de tres botones en la base de la pantalla de cristal, con los que se dan las distintas órdenes al programa que configura a tamagotchi. Las demás versiones presentan el mismo tipo de acceso a los menús, por vía de estos botones. “Se trata de un huevo, con una pantalla de cristal líquido en la que se encuentra un pequeño ser virtual que viene de un planeta lejano al que debemos cuidar y criar” (Bandai, 1997: 3).

Es interesante considerar las implicaciones del carácter virtual de este pequeño ser, legitimadas por su origen extraterrestre y artificial. Este juego de la vida pide que juguemos, pues, una vida virtual, que cultivemos una vida artificial; que le otorguemos vida a algo inerte. Como todos los juegos, tamagotchi transmite valores y presuposiciones sobre

la naturaleza del hacer social (Chick, 1996). Las mascotas virtuales nos piden que vitalicemos su maquinabilidad. Más aún, cada proceso vital, cada estado de ánimo, cada etapa de crecimiento, se dan a través de manifestaciones sonoras y de gestos corporales (Farnell, 1996). Evidentemente, se emula un cuerpo que se está naturalizando, haciéndolo ciborg: no una plena máquina, no un pleno organismo. Una imagen que define a la persona encarnándola en este juguete y disponiéndola frente a ella misma.

El cuerpo se plantea así como el ser mismo del tamagotchi. De esta manera, él expresa su tristeza o su felicidad con gestos distintos y reconocibles, acompañados de emisiones sonoras igualmente particulares a esos sentimientos. Todo su *ser* no hace sino recalcar su *vida*, su actividad, su agencia. La aproximación a las formas y los procesos de la vida en un medio electrónico no deja de lado las características más generales de lo vivo para hacerlo presente a nosotros. Este cuerpo es impuesto *a posteriori* sobre el tamagotchi, es la petición de principio de su *naturalidad*. Esta entidad es así un simulacro de cuerpo, “es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal” (Baudrillard, 1987: 5). Es, pues, la generación de un cuerpo *por los modelos*, como si fuera un cuerpo real. Este hecho determina el carácter hiperreal de esta entidad, su petición de principio, es decir, la petición en su misma existencia de que se acepte su virtualidad y se instaure esta posibilidad para extrapolarla a otros seres o entidades similares.

Este artefacto plantea un simulacro de lo vivo y lo domesticable. Para describir esta simulación, es necesario plantear el continuo vida-muerte tal y como es simulado en el artefacto, ya que allí se opera su representación. Para ello se siguen las indicaciones de cómo interpretar las acciones de tamagotchi suministradas en las instrucciones de uso. Con ello se balancea la versión oficial de la compañía con las versiones sociales, como las de los cementerios de mascotas virtuales, otros lugares en Internet o las del mercado informal:

De la calidad de nuestros cuidados dependerá que el tamagotchi se convierta en una linda mascota cibernética o en un alienígena mal educado y feo, así como que desee estar más o menos tiempo a nuestro lado. El tamagotchi acaba volviendo siempre a su planeta, una vez terminado su ciclo vital, aunque podremos despertar uno nuevo cada vez que lo deseemos. En función del tiempo que haya pasado con nosotros podremos evaluar la calidad de nuestras atenciones. (Bandai, 1997: 4)

De esta forma se expresa un ciclo de vida en el tamagotchi. En el cambio de apariencia de su cuerpo se marcan los distintos estados o fases que puede tener. El ciclo vital es planteado, entonces, como una serie de cambios morfológicos en el cuerpo mismo de tamagotchi. De una fase a otra, será distinto el cuerpo que está compuesto por puntos en la pantalla de cristal. La constitución de esta forma en la pantalla apunta hacia ese proceso de cambio, que

se percibe en el movimiento constante, en el devenir intrínseco de ese cuerpo. De esta manera, una forma dada —huevo, bebé o niño— supone su cambio por el movimiento que indica la trascendencia de esa forma hacia la única certidumbre de su motilidad: la muerte.

Tamagotchi tiene un número determinado de fases en su proceso de vida, que buscan semejar los ciclos vitales de los organismos vivos. Así, se simula la vitalidad. Estos cambios y esta analogía con lo vivo se dan a través del carácter vivo del tamagotchi. Las instrucciones de uso dejan entrever precisamente este argumento. Allí se manifiestan tres fases de su ciclo vital: bebé, niño y adulto. Quedan por nombrarse dos fases que consolidan la totalidad del ciclo vital. La fase huevo y la fase cadáver. De principio a fin, un ciclo vital.

huevo-bebé-niño-adulto-cadáver

Este ciclo de vida puede ser más o menos corto, lo que plantea la posibilidad de omitir la fase adulto o la fase niño, y saltar directamente a la fase cadáver. En efecto, este proceso puede entenderse como un ciclo vital: “Las narrativas de los ciclos vitales enfocan un área de tensión crucial entre lo humano y lo poshumano. Los seres humanos son concebidos, gestados y nacidos; ellos crecen, envejecen y mueren. Las máquinas son diseñadas, manufacturadas y ensambladas; normalmente no crecen” (Hayles, 1996: 322).

Curiosamente, la operación simbólica llevada a cabo por el tamagotchi, con su sola existencia, es la de posibilitar eso que normalmente no ocurre: que una máquina crezca. Más aún: tamagotchi es fertilizado, gestado, nace, crece y muere. Su reproducción es algo presente. Por tanto, nos alejamos de una mera consideración sobre las posibilidades de vidas humanas y entramos al reino de lo artificial donde lo vivo habrá que definirse como información manipulable o poshumana, dada la convergencia de lo humano y lo orgánico maquinal (Terranova, 1996).

Este tránsito, presupuesto en el diseño del programa a través de las distintas fases, solo se dará en función de los cuidados otorgados al tamagotchi por su dueño. Si han sido numerosos y equilibrados —si se ha dado de comer, se ha jugado, etc.— el niño será activo y sano. Si por el contrario se omiten los cuidados, el niño será débil y pasivo. En el desarrollo real del juego estas variables no están presentes sino mediante una de las funciones del menú de la mascota, una báscula que representa sus distintos logros. Lo único que aparece es una u otra encarnación, que se mueve *ad infinitum* en la pantalla.

Es importante notar que cuando los dueños de mascotas tienen una en la mano generalmente se refieren al cuerpo de ese tamagotchi en particular. El cuerpo del tamagotchi es el índice de su ser. El mismo tipo

de tránsito que sucede entre la fase bebé y la fase niño opera entre esta última y la fase adulto. Allí funciona el mismo principio de adscripción de unas características determinadas a la apariencia corporal. Esta combinación resulta en los distintos tipos de tamagotchis posibles. Y si a esta morfologización se suma el acto de nombrar a cada una de estas mascotas con nombres propios, se tiene en realidad el reconocimiento en varios niveles de esta entidad.

De esta serie de tránsitos que conforman el ciclo vital del tamagotchi, queda claro que las variables más importantes son la actividad/pasividad, la prolongación de su vida y la cantidad de cuidados que necesita. Como se anotó arriba, es posible que se den saltos desde la fase bebé o la fase niño, sin pasar por la fase adulto, a la fase cadáver. Esto implica una variable de especial peso en el tamagotchi: la duración de su vida. En consecuencia, tener un tamagotchi adulto con un determinado tipo de cuerpo es tener un tamagotchi que va a vivir más o menos tiempo.

La edad máxima que puede alcanzar a tu lado ronda los 28 años. Teniendo en cuenta que un día en la Tierra equivale a un año en el planeta del tamagotchi, *en función del tiempo que haya pasado contigo, podrás evaluar la calidad de tus atenciones: 0-5 años: pórtate mejor con él la próxima vez. 6-10 años: vas mejorando tus cuidados. 11-15 años: buen trabajo. 16-22 años: excelente. 23 o más años: ¡increíble!* (Bandai, 1997: 6; énfasis añadido)

De esta manera se descubre que todo el andamiaje de distintos haceres del tamagotchi —comer, dormir, jugar, enfermar, excretar— mediados por la intervención de su dueño tiene como resultado, como fin último, hacer vivir más o menos tiempo al tamagotchi. Este es el sentido último del juego, hacer crecer al tamagotchi lo más posible en el tiempo. Esta prolongación de la vida está dada en función de la calidad de los cuidados dados a tamagotchi por su dueño:

cuidados otorgados = duración de la vida
--

El final de la vida del tamagotchi, su tránsito hacia la fase cadáver, el sentido último del juego. El tamagotchi siempre termina siendo un cadáver. El fin del juego no es pues no hacerlo morir, sino hacerlo vivir lo más largo posible, dándole los cuidados necesarios. Esto significa presionar cientos de veces los botones A y B, con el fin de tener los indicadores de una báscula digital llenos todo el tiempo. Esto supone una dedicación de tiempo cuantiosa, lo que dispone al juguete en un escenario de ocio y, a la vez, de responsabilidad por la vida poshumana. Obviamente estos indicadores cambian a menudo y hay que estarlos revisando regularmente. Al hacer esto se obtendrá un tamagotchi que viva, ojalá, veintiocho días.

Esto es lo que el tamagotchi busca operar con su simulación: que al morir, al ser cadáver, sellemos definitivamente la impresión del carácter vivo de su ser. Cabe pues describir cómo se da ese proceso de cadaverización: “La muerte, certidumbre suprema de la biología —ya que todo lo que vive debe morir— representa un carácter intemporal y metafísico; pero siempre nos deja un cadáver, concreto y real, que sufre profundas transformaciones orgánicas” (Thomas, 1989: 13).

El sinsentido con el tamagotchi es que su ser no está dado por la biología sino por la cibernética, la ingeniería de sistemas y la ingeniería electrónica. Esto repercute en el carácter de su muerte. Al no ser orgánico no sufre esas profundas transformaciones. Todo lo contrario, su cadaverización, como su misma vida, es un proceso de poco tiempo, es una vida comprimida. Los procesos de putrefacción y mineralización que motivan tantos usos frente a los cadáveres en las distintas culturas dejan de ser relevantes en la esfera grupal y pasan a serlo en la individual (Bloch, 1996; Glascock, 1996). Partiendo del carácter social de la muerte —es decir, de su relevancia para los que quedan y no para el que se va (Rosaldo, 1989)— es importante considerar que si los largos rituales de entierros primarios y secundarios resaltan las conexiones en el tiempo de las familias de los difuntos para ratificar su comunidad, el rito del morir no deja aglutinar a nadie acá. Es instantáneo, se da en poco tiempo y frente a pocos. No hay tránsito a la muerte, sino transformación súbita en ella. Se ritualiza así definitivamente su carácter vivo, haciéndolo valor social. Así, el cadáver del tamagotchi es la consumación absoluta de su presencia ante los sujetos de la globalidad, los individuos, como algo que fue vivo y que interpela no a un grupo, a una comunidad o a una familia sino a una persona, quien le ha otorgado los cuidados, *siendo* su vida.

Esta es una cadaverización aséptica, simultánea, que interpela a la individualidad y al individualismo como sistema social (Raport, 1996). Es importante en este punto recalcar que los distintos cementerios de mascotas virtuales emergieron como respuesta al vacío que las compañías diseñadoras de los artefactos dejaron al proponer que se puede volver a hacer nacer a la mascota. Con ello la vida que terminaba era reemplazada automáticamente, sin consideración alguna por los afectos invertidos en la anterior. Como resultado de esto hubo la conformación social de estos cementerios que llegaron a colmar las posibilidades de recibir cadáveres. Estas comunidades virtuales representan una instancia global de negociación con este fenómeno al generar unas dinámicas que no estaban contenidas en el aparato, sino que derivaron de la manera particular en que fueron asumidas las mascotas por los usuarios en diferentes partes del planeta, lo que deja ver la incidencia y profundidad de esta representación en el imaginario.

Hay que dominar pues esta tecnología, poder conducirla adonde el individuo dueño o usuario de la máquina lo desee. Conocerla e interactuar con este videojuego es el trabajo invertido en ese cadáver. Cuánto invierto en una relación mide mi dedicación por esta entidad. Cuantos años vive el tamagotchi es igual al monto de tiempo invertido en él y a lo que lo he comprendido dominando la técnica para ganar. Su cadáver es el trofeo de su muerte cultivada, o el proceso de cebarlo, para demostrar su domesticación. Esta se disfruta no como un festín de cerdo que se ha criado para comerlo, sino como un índice del dominio individual sobre la tecnología. Si bien se asume como mascota al tamagotchi, es en cuanto vive y muere, como el perrito, el pez o la tortuga de acuario. Estas son pequeñas vidas que se tienen por domésticas, que se controlan bajo el radio del hogar. Entidades socializadas como humanas, con las que compartimos el privilegio de morir por ser reconocidas como individuos, como personalidades: “La experiencia de la muerte en cuanto realidad vivida es el patrimonio de los seres singularizados. Por escapar a la individuación, el animal no conoce su anulación o la de su congénere, con excepción del animal doméstico que está apartado de la especie, por tanto individualizado” (Thomas, 1993: 49).

En cierto sentido, el animal doméstico no es animal por haber sido socializado en una familia humana. Como animal no le era reconocida una muerte, él era parte de algo mayor, no posición de sí mismo. Al ser doméstico se torna posición, se socializa, se individúa. Como él, tamagotchi, una mascota tecnológica, está siendo hoy individualizada y, por tanto, puede tener muerte. Porque si el morir es privilegio para quienes han sido socializados, o *singularizados*, ello nos indica la humanización de que está siendo objeto esta tecnología.

Es bien interesante el hecho de que cada vida sea tan corta, pero aún más que, con el solo acto de presionar los botones A y C, se despierte una vida nueva. Es una vida que es efímera y reemplazable, en esencia, desechable. El hacer nacer un tamagotchi nuevo está presupuesto en la dialéctica del aparato. Controlar el momento de nacer: esto es control reproductivo. Al pulsar A y C nace un tamagotchi. Al pulsar esta combinación, se controla su reproducción. Este control reproductivo es lo que se conceptualiza en antropología y arqueología como el proceso de domesticación (Ingold, 1996). Al ser una entidad domesticada se elige cómo debe ser y cuándo ha de nacer. Este es el procedimiento que pone en relación a un dueño con el tamagotchi. El mismo artefacto es explícito en este punto: “tamagotchi, la mascota virtual”. Por mascota o animal doméstico se ha de entender una entidad domesticada tenida para el placer y no tanto para alguna utilidad.

Evidentemente, el tamagotchi es un artefacto tecnológico domesticado, en cuanto se controla su reproducción y al poseerlo, no para una utilidad específica, sino para el placer de jugar. Hoy por hoy la tecnología

no se tiene solamente por su utilidad, sino también por placer. En este sentido, la intimidad planteada con todo tipo de aparatos tecnológicos se ve expandida en sus horizontes con artefactos como tamagotchi y otras máquinas que pretenden estar vitalizadas. Tras esta operación de domesticación hay, sin embargo, una idea que sostiene todo el andamiaje simbólico. Esta es la idea de que tamagotchi tiene vida autónoma, de que es todos los procesos y las formas de la vida en un entorno artificial: de que ello es vida en silicio y no en moléculas orgánicas.

Frente a la relación tamagotchi-dueño, habrá que señalar que la tutela bajo la cual se encuentra el primero con respecto al segundo no hace sino indicar cierta dominación, en cuanto domesticación. Es especialmente importante considerar, además, que a través de esta tecnología emergen dos individuaciones simultáneas: la de la mascota y la de quien la ha cuidado. En esto parecen ser enfáticas las interpretaciones sobre la muerte del tamagotchi suministradas en guías de uso (Crimmins, 1997). A partir de esta doble individuación en la que opera tamagotchi se construyen relaciones de distinto orden. En muchos colegios a lo largo del planeta fueron prohibidos estos juguetes por la demanda de afecto que llevaba a los usuarios a interrumpir las clases y actividades. Se comentó en distintos lugares la situación extrema de jugadores que se suicidaron al no haber cuidado lo suficiente a su mascota y, por tanto, haberla hecho morir. En Colombia, en los descansos del colegio, muchas parejas de novios cuidaban a sus hijos virtuales, y era la mujer quien lo tenía mientras el hombre se ocupaba del esparcimiento propio de esos espacios educativos.

Si se acepta que el tamagotchi está vivo, que su cuerpo cambia y que expresa una vida, que es en cierta forma un *otro* para nosotros, esta dominación no hace sino reafirmar esa petición de principio del tamagotchi: que aceptemos su constitución como entidad frente a nosotros. Al ser el tamagotchi una mascota, ello no hace sino consolidar esa simulación de la vida que pretende encontrarse en los circuitos del aparato. Esa petición asegurada a través de múltiples significantes lleva a plantear la indiscutible necesidad de nuestra sociedad contemporánea de dar un lugar a las tecnologías personalizadas, cotidianas, en nuestra vida individualizada y en la que Narciso sería la mejor manera de describirnos arquetípicamente (Lipovetsky, 1994). En este sentido, tamagotchi apunta incondicionalmente a ese temor por el quiebre de los lazos sociales en una caída en la anomia individualizante. En ese espejo que se vuelve, quien nos mira tras él ya no es un simple reflejo de nosotros. Es, como vale la pena recalcar con el segundo epígrafe a este artículo, un medio ambiente construido en el que emerge la mirada de otro.

De Frankenstein a tamagotchi: la expansión de la individualidad y el imaginario mundial

Aunque procesos profundos y casi invisibles de inclusión económica no han dejado de afectar la convergencia de las esferas biológicas y mecánicas de existencia, lo que está cambiando hoy es cómo los procesos clásicos de la mecanización de la vida están tendiendo a una vitalización de la máquina nueva y sin precedentes. (Crary y Kwinter, 1992: 5)

Ya no como el gran logro del doctor Frankenstein, la vida es generada ahora en materia inorgánica. En otras palabras, la máquina y no el cuerpo biológico se ha vuelto el repositorio de la vida. (Figueroa-Sarriera, 1995)

Frente al problema de la generación de la vida, Frankenstein es la visión de principios del siglo XIX y el tamagotchi, la de finales del XX. La diferencia es que el primero se quiere generar en un cuerpo orgánico y el segundo, en uno inorgánico. En términos generales, esto es lo que se puede entender respectivamente como los procesos de mecanización de la vida para Frankenstein y de vitalización de la máquina para el tamagotchi. El monstruo de Frankenstein es el resultado de la aplicación del conocimiento mecánico del mundo a una serie de cuerpos orgánicos, cadáveres, para generar en ellos la vida. El conocimiento de la vida, de su naturaleza como proceso, permite dar vida a un cuerpo inerte; en este sentido se da la mecanización de la vida. Se conoce su esencia y es aplicable y replicable por doquier. El tamagotchi, a su vez, es el resultado de una petición de principio para que se acepte que un cuerpo inorgánico está vivo. La simulación de lo vivo, pues, nos pide que vitalicemos la máquina a través del dominio de ella por medios electrónicos.

El autómata del XIX, que está ligado a los procesos cambiantes en la esfera tecnológica de la revolución industrial, constituye una visión distópica. El sentir de la humanidad frente a dicho autómata, frente a la realización máxima de la tecnología, la vida artificial, es el repudio. Por ello su existencia es desastrosa, es una creación fuera de control, un asesino. El temor, el repudio, la desesperanza frente a la tecnología y sus promesas son esta interpretación modernista. El autómata del XX que está ligado a la era de la información, a la revolución informática, es una visión utópica. El sentir de la humanidad frente a él es su reconocimiento, la consagración simbólica de su dominación. Sin embargo, es fundamental señalar que los mismos miedos aquejan a los dos monstruos: ellos destruyen la familia y abogan por la individualidad. El tamagotchi es asumido en distintas instancias como monstruosidad, como imposibilidad reconocida en

el escenario lúdico del juego. Por ello su existencia es feliz, es una creación controlada, solo sirve para medir lo mucho que es regulada su existencia y el individualismo que indica. El poder, el dominio, la esperanza frente a la tecnología y sus promesas son la interpretación de la contemporaneidad global frente a la vida artificial.

Con esto se logra asir una tendencia social que identifica claramente las posibilidades de reproducción de la naturaleza social y biológica. El tamagotchi, al simular la vida, no apunta sino a la proposición de su existencia como algo construido. De esta manera no hace sino reforzar el valor que une la naturaleza y la tecnología. Este es el cambio sustancial que deviene en la conceptualización del ciborg. Si bien la oposición natural/artificial sigue en pie y se ve reforzada por el mismo hecho de la existencia transgresiva y contradictoria de estas entidades, ellas existen y proliferan por doquier. Del siglo XIX al XX se pasa, por tanto, del repudio tajante por la vida artificial y el individualismo a una aceptación o un reconocimiento que no deja, sin embargo, de plantear temores y contradicciones.

Esta tecnología particular de la comunicación y la información revela dos aspectos de fundamental importancia en cuanto a su forma y contenido. Primero está el carácter global de los intercambios comunicativos que se dan mediante los videojuegos o las tecnologías informáticas. Esto significa que se ha dejado de participar e interactuar en una localidad cerrada y autónoma, y se ha pasado a una serie de localidades que se articulan en vastas dimensiones espaciotemporales a través de distintas actividades. Esto implica la compresión espaciotemporal que constituye la sociedad y la comunidad actual. En este proceso de difusión cultural, la mediación electrónica es prominente como una de las distintas dimensiones de la globalización (Appadurai, 1997). Segundo, la comprobación de unas transformaciones sobre la fisura natural/artificial —tal y como se plantea con tamagotchi— que presupone una singularización dentro del ámbito doméstico. Esto representa la ligazón íntima que existe entre la humanidad y la tecnología en la construcción de las posibilidades de desenvolvimiento de los individuos en estas sociedades, es decir, una comprensión entre lo humano o el organismo y la máquina. No solo esta entidad simula una vida singularizada e individuada, sino que también supone el establecimiento de una relación mutua con los seres humanos que la poseen y la usan; de ese modo sella una forma de apropiación individual y constituye un sujeto poshumano y una entidad tecnonatural.

Estos amalgamamientos espaciotemporales y humano-maquinales conforman una asociación significativa por cuanto contienen varios temas y escenarios fundamentales de las sociedades occidentales contemporáneas. En primer lugar, está la dimensión de ocio en la que se anclan los juguetes y, más recientemente, los videojuegos; en esos espacios se transmiten valores y prácticas sobre distintas contradicciones o tensiones de la sociedad que la hacen emerger. Ellos transmiten, como escenarios oníricos o artefactos lúdi-

cos, la tradición o los modelos de los procesos sociales. Es decir que, a través de la proposición de una relación en la que los individuos se enfrentan a un hacer sin repercusiones reales, en el juego se da cuenta del carácter ideal de su proceder. En segundo lugar, está la simulación del poder inherente a la relación misma, que deviene en la proposición de unos papeles que se le asignan a cada parte que participa en el juego y se plantea la dominación maquínica por el componente humano. En tercer lugar, está la representación de la naturalidad y la artificialidad, como dos dimensiones que mapean las posibilidades de la reproducción biológica y social contemporánea.

Muchos fueron los objetos que surgieron paralelamente al tamagotchi. Un juego de mesa de la misma compañía, muñecos de felpa, guías de uso, etc. Sin embargo, ninguna de estas mercancías constituye la simulación de la vida. El muñeco de felpa está ahí. El tamagotchi, por el contrario, está abierto a nosotros y, dependiendo de la naturaleza de nuestra relación, su vida será una u otra cosa. Esto supone confrontar la aceptación de lo artificial como lo real, con lo contradictorio que esto es. Por ello, el juguete es un juego. En ningún otro escenario se podría aceptar parcialmente esta categoría. Si bien es cierto esto, cabe apuntar a las transformaciones en distintas esferas de actividad, como la militar, la medicina, la ingeniería del agro, etc., en las cuales efectivamente estos límites se han quebrado para siempre. Con el tamagotchi vemos en la sociedad lo controvertible que resultan estos cambios tecnológicos, que empiezan a tener lugar en nuestros imaginarios y prácticas y ponen fin a categorizaciones sobre lo natural y lo artificial.

Bibliografía

Appadurai, Arjun

1997 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Mineápolis: Minnesota University Press.

Aronowitz, Stanley *et ál.*

1998 *Tecnociencia y cibercultura. La interrelación ente cultura, tecnología y ciencia*. Barcelona: Paidós.

Bandai

1997 *Tamagotchi. Instrucciones de uso*. Barcelona: Bandai.

Barglow, Raymond

1994 *The Crisis of the Self in the Age of Information. Computers, Dolphins and Dreams*. Londres: Routledge.

Baudrillard, Jean

1987 “La precesión de los simulacros”. En: Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.

- Bloch, Maurice
1996 "Death". En: Alan Barnard (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp 149-151. Londres: Routledge.
- Chick, Gary
1996 "Games". En: David Levinson (ed.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, pp. 513-515. Nueva York: Henry Holt.
- Crary, Jonathan y Sanford Kwinter
1992 "Foreword". En: Jonathan Crary y Sanford Kwinter (eds.), *Incorporations*. Nueva York: Zone.
- Crimmins, Cathy
1997 *Tamagotchi Egg. The Unofficial Guide. Intentionally Useless Advice for the Shell-Shocked Parent*. Nueva York: Tor.
- Douglas, Mary
1966 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge.
- Dueñas, Jaime
1997 "Los huevos más caros del mundo. Tamagotchi, mascotas sin pedigrí". *Credencial*. N° 113 (diciembre), pp. 71-74.
- Durbin, Paul
1996 "La transferencia de la tecnología, una breve historia crítica". En: *Ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Editorial Verbo Divino.
- Escobar, Arturo
1994 "Welcome to Cyberia. Notes on the Anthropology of Cyberculture". *Current Anthropology*. Vol. 35, N° 3, pp. 211-231.
- Farnell, Brenda
1996 "Gesture and Movement". En: David Levinson (ed.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, pp. 536-540. Nueva York: Henry Holt.
- Figueroa-Sarriera, Heidi
1995 "Children of the Mind with Disposable Bodies: Metaphors of Self on Artificial Intelligence and Robotics". En: Chris Gray (ed.), *The Cyborg Handbook*, pp. 127-135. Londres: Routledge.
- Fried, Tomane
1972 "Games". En: Maria Leach (ed.), *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Londres: Harper and Row.
- Giddens, Anthony
1984 *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

Glascocock, Anthony

1996 "Death and Dying". En: David Levinson (ed.). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, pp. 313-316. Nueva York: Henry Holt.

Goonatilake, Susantha

1995 "The Self Wandering Between Cultural Localization and Globalization". En: Pieterse Neverdeen (ed.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. Londres: Zed.

Gray, Chris

1995 "Cyborgology; Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms". En: Chris Gray (ed.). *The Cyborg Handbook*, pp. 1-14. Londres: Routledge.

Haraway, Donna

1991 "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century". En: Donna Haraway (ed.). *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, pp. 149-182. Londres: Routledge.

Haraway, Donna

1992 "The Promises of Monsters: a Regenerative Politics for Inappropriate/d Others". En: Lawrence Grossberg *et ál.* (eds.). *Cultural Studies*, pp. 295-337. Londres: Routledge.

Haraway, Donna

1995 "Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order". En: Chris Gray (ed.). *The Cyborg Handbook*. Londres: Routledge.

Haraway, Donna

1997 *Modest Witness@Second Millenium. Female Man Meets Oncomouse. Feminism and Technoscience*. Nueva York: Routledge.

Harvey, David

1995 *The Condition of Postmodernity*. Cambridge: Blackwell.

Hayles, Katherine

1996 "Narratives of Artificial Life". En: George Robertson *et ál.* (eds.). *Future Natural. Nature, science, culture*, pp. 146-164. Londres: Routledge.

Ingold, Tim

1996 "Animal Domestication". En: David Levinson (ed.). *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, pp. 60-63. Nueva York: Henry Holt.

Levis, Diego

1997 *Los videojuegos, un fenómeno de masas. ¿Qué impacto produce sobre la infancia y la juventud la industria más próspera del sistema audiovisual?* Barcelona: Paidós.

Lipovetsky, Gilles

1994 "Narciso o la estrategia del vacío". En: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Miller, David

1995 "Artefacts and the Meaning of Things". En: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp 396-419. Londres: Routledge.

Piscitelli, Alejandro

1995 *Ciberculturas. En la era de las máquinas inteligentes*. Barcelona: Paidós.

Raport, Nigel

1996 "Individualism". En: Alan Barnard (ed.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 298-302. Londres: Routledge.

Rosaldo, Renato

1989 "Alicción e ira de un cazador de cabezas". En: Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.

Ross, Alan

1984 "Introducción". En: *Controversia sobre mentes y máquinas*. Barcelona: Tusquets.

Royal Anthropological Institut of Great Britain and Ireland (RAI)

1970 *Notes and Queries on Anthropology*. Londres: Routledge.

Taussig, Michael

1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Londres: Routledge.

Taylor, Peter

1994 *Geografía política. Economía-mundo, Estado-nación y localidad*. Madrid: Trama Editorial.

Terranova, Tiziana

1996 "Posthuman Unbounded: Artificial Evolution and Hi-Tech Subcultures". En: George Robertson et ál. (eds.), *Future Natural. Nature, Science, Culture*, pp. 165-182. London: Routledge.

Thomas, Lois-Vincent

1989 *El cadáver*. México: Fondo de Cultura Económica.

Thomas, Lois-Vincent

1993 *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.

Turkle, Sherry

1998 "La vida artificial como la nueva frontera". En: *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós.

Tylor, Sir Edward. [1881]

1960 *Anthropology*. Michigan: Ann Arbor.

Wallerstein, Immanuel

1987 "World-Systems Analysis". En: Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.), *Social Theory Today*, pp. 309-324. Stanford: Stanford University Press.

2

MÁS ALLÁ DE LOS FUNDAMENTALISMOS ETNICISTAS

Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad

José Antonio Figueroa

Introducción

La noción de cultura, inmersa en el torbellino de las modificaciones sociopolíticas de las últimas décadas, ha sufrido radicales transformaciones. En primer lugar, las definiciones se han desplazado de un lugar fijo, de una percepción ontológica y esencial, a un tratamiento procesual. De ahí, entonces, que la cultura puede ser entendida como un proceso permanente de producción y de negociación. De manera simultánea, el reconocimiento del carácter móvil y negociado de la cultura permite enriquecer las interpretaciones de las relaciones entre los individuos y los grupos en los que estos se encuentran inmersos. Como bien lo señala Fox (1991), el peso de los enfoques idealistas de la cultura oscureció los planos más realistas de las relaciones específicas sostenidas por los individuos; a la vez, estos solo fueron caracterizados, en los casos excepcionales en los que se tuvieron en cuenta, como agentes conservadores limitados a ser impulsores de las tradiciones culturales en las que se hallaban inmersos. Los sujetos privilegiados de la antropología se caracterizaron como meros reproductores de la estructura social y la tradición, y se dejaron de lado las opciones por el disenso cultural, el conflicto con las tradiciones, el descreimiento, la burla o los serios intentos de cambio enarbolados por individuos concretos.

Otra transformación que considero pertinente señalar tiene que ver con el uso del método genealógico en el estudio de la cultura. Como sabemos, fue Nietzsche quien hizo uso sistemático del método genealógico con miras a realizar una disección de la moral judeocristiana en la sociedad burguesa. Posteriormente, Foucault utilizaría el método genealógico principalmente para detectar los modos en que se diseñan las formas de subjetividad necesarias para la sociedad industrial. El uso del método

genealógico ha sido fundamental en el desarrollo de ese campo promotor de los estudios postcoloniales íntimamente vinculado a la antropología y que ofrece líneas prometedoras en diversos autores, como Ian Adam y Helen Tiffin (1997), Homi Bhabha (1991), Edward Said (1996, 1990), Raymond Williams (1980) y, en el contexto latinoamericano o latinoamericanista, Valeria Coronel (1998, 1997) Arturo Escobar (1995) y Carlos Espinoza (1989), entre otros.

Las lecturas genealógicas del concepto de cultura permiten reconocer la validez política de las definiciones que se hacen de este, ubicadas en contextos de espacio y tiempo específicos, más allá de los consensos que se establezcan en los campos disciplinares. De manera análoga a nociones como la de historia (Sahlins, 1995), la cultura puede ser vista como una estructura performativa, es decir, como un campo negociado que se construye de acuerdo con la movilidad de los individuos, los intereses en juego y los modos hegemónicos vigentes.

En este artículo propongo una lectura *procesual* de la noción de cultura para discutir las implicaciones políticas que tiene el manejo contemporáneo de esta por parte de algunos grupos. En particular, pretendo examinar la tensión permanente que parece decidir el manejo cultural: por un lado, la perspectiva de la cultura como mercancía (Appadurai, 1992), es decir, en tanto bien intercambiable, en cuyo caso una de las opciones planteadas por los individuos sería la de experimentarla de manera secular e irónica. Del otro lado, se encuentran las prácticas que expresan el culturalismo esencialista, de tipo naturalizante y fundamentalista.

Sobre el tema de la ironía vale la pena hacer un par de anotaciones en esta introducción. Cuando Strathern señala que “[...] la ironía se ha convertido en un actual sonsonete para el reconocimiento y la distancia por parte de los comentaristas contemporáneos” (1996: 244), su énfasis recae en las modalidades interpretativas que se hacen en el nivel textual. Estas modalidades se relacionan tanto con la posibilidad de superponer contextos sociales o culturales, de los que un ejemplo podría ser el pastiche, como con el papel activo que se le adjudica al lector de los textos. Las perspectivas posmodernas privilegian la posibilidad interpretativa del lector, en vez de la autoridad explicativa del autor.

En este artículo se discute la ironía más como posibilidad de relación intersubjetiva entre actores que se reivindican como pertenecientes a horizontes culturales diferentes. Se indaga en la ironía como una posible estrategia subjetiva que, al relativizar lo que puede considerarse como el núcleo central de las creencias, permita revalorizar la razón comunicativa en contra de los fundamentalismos culturalistas. La ironía, como una praxis de relativización autocrítica de los sujetos, permite poner en escena metáforas de contaminación necesarias para desbloquear las barreras de los purismos neorracistas. Permite imaginar experiencias dialógicas de sujetos autorreflexivos dispuestos a asumir nuevas formas de aprendizaje

en contextos crecientemente integrados a partir de dinámicas transculturales. Para discutir la ironía como opción intercultural es necesario hacer una genealogía del concepto de cultura con miras a indagar las opciones ofrecidas por los enfoques posestructurales y los retos que surgen de las visiones procesuales de las dinámicas sociales.

La cultura como capital simbólico de las élites

A partir del análisis de las propuestas de Bourdieu y Becker sobre la cultura, García Canclini (1990) muestra cómo la modernidad permitió que esta se constituyera en un espacio autónomo de la estructura social. Este proceso de autonomía permite que “[c]ada campo artístico —lo mismo que los científicos con el desarrollo de las universidades laicas— se convierta en un espacio formado por capitales simbólicos intrínsecos” (García Canclini, 1990: 35).

Sería interesante hacer un pequeño recorrido a través de las formas con las cuales la cultura consiguió esta autonomización del resto de la estructura social. Los orígenes tempranos de esta autonomización los encontramos en el propio desarrollo de la secularización impuesta por la modernidad desde fines del siglo XVI. Las formas de interpretación monopolizadas por el saber eclesiástico dieron paso, en el humanismo renacentista, a la irrupción de nuevos especialistas y a nuevas técnicas de desciframiento de mensajes más acordes con los fines de la modernidad en plena fase de gestación. Michel de Certeau (1988) abrió las puertas a interrogantes cuyas resoluciones nos pueden ofrecer vías para una comprensión más rica de lo cultural. En primer lugar, la devaluación de las formas de creencia ligadas a los cultos religiosos desplazaron el culto de las imágenes hacia el monumentalismo secular. Los primeros patrimonios culturales creados en la modernidad se construyeron a partir de la expresa intención de reedificar reliquias que, acosadas por el descreimiento de la secularización, devendrían en monumentos. Esta monumentalidad, sin duda, se ancló también en el papel otorgado a las cosas, como reforzadoras de las palabras y como agentes claves de la materialización de las creencias. A partir de este momento, las cosas monumentales pudieron encarnar la tradición y, simultáneamente, la tradición empezó devenir en patrimonio cultural¹.

Junto a la tradición monumentalista, basada en el culto a los objetos, empezaron a surgir nuevas modalidades de culto a la palabra. La palabra comenzó a ser concebida también como patrimonio cultural. Así, como

¹ Es importante tener en cuenta que la construcción de las primeras formas seculares de patrimonio cultural está directamente relacionada con los más tempranos procesos de invención de los Estados nacionales como expresión de secularización de la actividad política (Coronel, 1997).

señala el mismo De Certeau (1990), la exégesis religiosa dio origen a una fuerte autoridad de la palabra. El desciframiento de los textos sagrados permitía concebir esta operación como una actividad que tenía lugar en el campo sui géneris de una realidad que se presuponía inaccesible.

Trasladada al campo secular, esta tradición concedió a los discursos especializados la posibilidad de organizar ellos mismos esa realidad inaccesible, propagando artículos de fe, y, simultáneamente, empezó a generar una sociedad recitativa: los enunciados presentes se empezaron a validar por enunciados precedentes que, a su vez, validan los enunciados por venir. Esta gran enunciación, materializada, entre otras cosas, en la temprana importancia de las bibliotecas en la modernidad, dio origen a la conexión entre escritura y cultura y, al mismo tiempo, a la conexión entre escritura y poder, ya que el ejercicio de escribir se convirtió en un ejercicio de producir realidad².

El traslado de lo sagrado a lo secular, si bien hizo que las actividades culturales incorporaran tradiciones precedentes como las metodologías interpretativas, por otro lado obligó a autonomizar los campos culturales. Al desaparecer los fines trascendentes que justificaban, por ejemplo, la producción literaria, esta se convirtió en un campo de autoexperimentación. Foucault (1988) narra cómo la literatura y la pintura devinieron en campos de experimentación autónomos: en *El Quijote*, Cervantes Saavedra ironizó la decadente novela de caballería y construyó a sus personajes principales como signos puros; mientras, en *Las Meninas*, Velázquez se distancia de la representación naturalista e introduce en la pintura una representación de la representación. En ambos casos, vemos cómo la autonomización se relaciona con la creación de discursos culturales autónomos, reglas de experimentación específicas, modalidades de representación propias y tensiones tempranas relativas a la conformación de un público consumidor.

Es importante tener en cuenta, de acuerdo con Williams (1980), que el concepto de cultura como tal se define durante el siglo XVIII. Sus orígenes se relacionan con la vulnerabilidad que el concepto de *civilización* sufrió por parte de los ataques religiosos. La noción de *cultura* ofreció un sentido diferente de desarrollo y crecimiento humano. Así, mientras el concepto de *civilización* fue definiéndose paulatinamente con un sentido de crecimiento externo y superficial, el concepto de *cultura* empezó a asociarse con el desarrollo interno y personal. Por tanto, la cultura comenzó a ser asociada con las experiencias de la religión, el arte, la familia y la vida personal (Williams, 1980).

² En la antropología el reconocimiento del carácter recitativo de Occidente ha dado fruto a discusiones sobre el carácter performativo que tiene el propio discurso antropológico (Reynoso, 1996), así como a la función de los imaginarios escritos en el proceso de invención de otredades (Figueroa, 1997a).

Posteriormente, los conceptos de civilización y cultura se situaron en un mismo plano de igualdad, ya que al definir a la civilización como las glorias recibidas del pasado esta se hizo más noble e interior. Lo cierto fue que el concepto de cultura hasta principios del siglo xx siguió asociado bien al desarrollo interno de los individuos o de las sociedades o bien, y consecuentemente, a las denominadas artes mayores como forma de adquirir ese desarrollo.

Sin embargo, una transformación fundamental en la modernidad y en la definición de cultura ocurre desde mediados del siglo xix, época en la cual se inicia la hegemonía de la burguesía. En este periodo hay una extensión en los procesos de autonomías de los campos, no solo cultural, sino también del saber en general. La burguesía crea una serie de fenómenos simultáneos que impactan la noción de cultura y hacen transparente la correlación entre esta esfera y el ejercicio del poder. Algunas de las transformaciones propuestas por la burguesía pueden ser enunciadas así: en primer lugar, creó un patrimonio cultural acorde con las exigencias de un modo industrial en ascenso en los países centrales; en segundo lugar, a partir de mitad del siglo xix se producen no solo autonomizaciones en el campo de lo secular sino que las actividades sociales empiezan a independizarse, discursiva y prácticamente, hasta el punto en que se crearon antinomias en los campos del saber: la economía, la lingüística, el arte, la antropología y la sociología devendrían en espacios de reflexión epistémica acordes con fragmentaciones que se imponen a la esfera de lo social. Esto produjo una serie de escisiones que se replicarían en la creación de campos distantes y aparentemente opuestos. En el plano de las ciencias se produce la oposición radical entre las denominadas ciencias duras y las ciencias interpretativas conformadas por las ciencias sociales. Y, dentro de las ciencias sociales, como sucede con la antropología, no deja de ser llamativa la distancia que se crea en los énfasis simbolistas que privilegian el tratamiento de la cultura como algo alejado de lo mundano y las interpretaciones más materialistas que reivindicaban hechos prosaicos desde el punto de vista del simbolista. Esta definición echaría mano del carácter sublime del término que, como ya mencionamos, lo caracterizó desde sus tempranos orígenes en el siglo xviii. Podemos decir que con el término cultura la burguesía internacional procedió de manera análoga a como procedió con el propio capital cultural: reactualizó los sentidos románticos que caracterizaban la noción a fines del siglo xviii, con el fin de consolidar el carácter estamentario de su conciencia de clase³.

³ Uno de los mecanismos a través de los cuales la burguesía reactualizó ciertos presupuestos del romanticismo fue la revitalización de las culturas folclóricas idiosincráticas que se expresaron en los nacionalismos decimonónicos. La diferencia fundamental con las tradiciones precedentes tiene que ver con que la definición cientificista de la naturaleza sustituyó al historicismo (Gellner, 1998).

A partir de mediados del siglo XIX, se produjo también una internacionalización del capital que trajo aparejada una nueva redistribución sociopolítica del ámbito internacional. Estas transformaciones dieron origen a lo que Said (1996) denomina la cultura imperialista. Un porcentaje altísimo de la producción textual —que involucra producción científica y de ficción—, expresada tanto en las novelas y cuentos como en los informes administrativos, en los datos ofrecidos por misiones exploratorias, etc., sirvió para crear modalidades de heterogeneidad en las distintas regiones del planeta. La modalidad más investigada de creación de heterogeneidades es la del orientalismo definido por Said como:

[...] la *distribución* de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; [...] la *elaboración* de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente) y también, de una serie completa de *intereses* que, no solo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; [...] una cierta *voluntad o intención* de comprender —y en algunos casos de controlar, manipular e incluso incorporar— lo que manifiestamente es un mundo diferente [...]. (1990: 31-32)

Creo que es conveniente reiterar la importancia del estudio del orientalismo, porque es una pista que nos permite ver cómo, lejos del ideal iluminista de la homogeneización cultural a través de la distribución equitativa de la noción de ciudadanía, en el modernismo hay un interés deliberado en construir las diferencias y el concepto de cultura es uno de los íconos sobre los que estas se fundamentan⁴. El capital cultural modernista, inscrito en las nuevas modalidades de relación internacional, se nutrió de los imaginarios que sobre los otros él mismo había creado. Dentro de este capital cultural jugó un papel clave el determinismo racial, en tanto horizonte que consolidó el imaginario dual del centro y la periferia⁵. Así, el carácter selectivo con el que se definió la noción de cultura y, más precisamente, su relación con el crecimiento espiritual de los individuos sirvió de refuerzo a las teorías racistas que dominaron el pensamiento social euroamericano del siglo XIX (Harris, 1985).

⁴ Según Coronel (1997: 2), Nietzsche es una de las primeras fuentes que nos ofrece una lectura “[...] del proyecto de la modernidad [...] [como] un ejercicio de poder en el lenguaje desde el cual, al mismo tiempo, se construye la diferencia”. En trabajos anteriores he explorado el significado de la construcción de las diferencias étnicas como estrategias básicas para la configuración de economías de enclave en las cuales los indígenas, al ser construidos como tales, son excluidos de la esfera de la circulación monetaria y de los beneficios del modernismo (Figueroa, 1997a, 1997b).

⁵ Vale la pena enfatizar que la originalidad del siglo XIX no fue la de inventar el racismo, sino elevarlo a la categoría de doctrina científica. Importantes antecedentes de discusiones filosóficas sobre el hombre americano y el papel de los trópicos para explicar su estado de postración fueron realizadas por filósofos de la Ilustración como Raynal, Buffon, Helvecio, Rousseau, entre otros (Duchet, 1984).

El determinismo racial suponía “[...] una correlación entre las dotes hereditarias y las formas especiales de conducta de un grupo” (Harris, 1985: 73). Su promulgación bajo el cientificismo sirvió para movilizar ingentes recursos económicos y humanos para demostrar que las asimetrías entre los grupos humanos tenían una base genética. Uno de los pilares del determinismo racial era establecer relaciones de mutua interdependencia entre la raza, la lengua y la cultura. Estos elementos formaban la trilogía sobre la cual se establecían reflexiones como las de McGee quien sostenía que: “Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que la de otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje anglosajón es el más perfecto y simplemente simbólico que el mundo ha visto jamás; y que gracias a él, el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista [...]” (tomado de Harris, 1985: 222). El determinismo racial sirvió, simultáneamente, para definir las relaciones internacionales desde la segunda mitad del siglo XIX y los modos de organizar la estructura político-administrativa de los propios países colonizados o neocolonizados.

El aval recibido por el racismo de parte de las doctrinas científicas consolidó todo un cuerpo de saberes y prácticas que materializaban el esquema centro/periferia como construcción cultural que dibujaba las geografías en el internacionalismo modernista. A su vez, fue el mecanismo idóneo a través del cual se crearon marginaciones de importantes renglones poblacionales de lo que vendría a llamarse el Tercer Mundo, en tanto la doctrina los construyó como productores, a través del precarismo o el neoesclavismo, pero excluidos de la circulación y el consumo (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

Relativismo cultural: significados modernistas y posmodernistas de una contribución antropológica

Solo hasta la primera década del siglo XX, el determinismo racial encontró una deslegitimación científica. La publicación en 1911 de *The Mind of Primitive Men* de Franz Boas rompió la ligazón raza-lengua-cultura como uno de los principales nudos en los que se basaba el determinismo racial. Esto dio pie al surgimiento del relativismo cultural que permitió que en el campo de la cultura ocurriera un fenómeno análogo a lo ocurrido en los ámbitos estéticos, políticos y científicos: la ilusión modernista de que cada uno genera de manera autónoma sus leyes de funcionamiento y los mecanismos para su comprensión⁶. Esto se sintetiza en la expresión de que “cada cultura

⁶ Las implicaciones de esta ilusión modernista fueron sorprendentes en el campo epistemológico. Todas las ciencias sociales alcanzaron su madurez en el momento en que establecieron objetos de estudio y metodologías específicas. Aquí se inscriben los logros de Durkheim, cuando definió a la sociedad como objeto de reflexión de la sociología, y de Saussure, cuando

es relativa a sí misma”, lo que significa que cada cultura genera sus propios mecanismos de funcionamiento, sus propias expectativas de futuro y sus propias nociones de bienestar.

Si empleamos unas premisas posestructurales en la comprensión de la cultura nos damos cuenta de que cada campo no es autocontenido. Esto permite interrogar sobre los acontecimientos dominantes en la esfera sociopolítica y económica en el momento del gran auge del relativismo cultural. Lo curioso es la fuerte coincidencia entre el relativismo cultural y la generalización durante el siglo xx de la modalidad neocolonial impuesta por los ingleses en su experiencia en África: lo que se conoce como gobierno indirecto. En ese sentido, se puede plantear que el relativismo cultural es expresión del neocolonialismo o gobierno indirecto que caracterizó las relaciones internacionales entre el centro y la periferia durante una gran parte del siglo xx.

El relativismo cultural fue, en rigor, una conquista hecha desde la academia metropolitana. Sus exponentes, como los antropólogos sociales británicos, expresaron una particular preocupación por elucubrar, descubrir o inventar los mecanismos que permitían que esas unidades autocontenidas siguieran existiendo. Esta preocupación los llevó a definir el concepto de estructura social como los dispositivos por los cuales se mantiene ordenada la vida social. Este ordenamiento se haría a partir del estudio de tres factores interrelacionados en los grupos sociales: su adscripción territorial, sus estructuras de parentesco y sus formas de organización política. Resulta sorprendente que los antropólogos británicos realizaran este tipo de reflexiones dejando de lado la experiencia colonial si se tiene en cuenta que: “Entre 1930 y 1935, la inmensa mayoría de las contribuciones de la escuela funcionalista estructural se basó en trabajos de campo hechos en sociedades tribales africanas ubicadas en territorios coloniales europeos y especialmente británicos” (Harris, 1985: 447).

Las etnografías enmarcadas por el relativismo cultural inventaron una noción abstracta y autocontenida de cultura en la que serían las tensiones internas de los elementos que conformaban las sociedades sometidas a la experiencia colonial lo que permitiría explicar la situación presente. Por otro lado, el conocimiento de las estructuras políticas nativas fue uno de los principales capitales a través de los cuales los países imperiales pudieron definir las políticas de alianzas con las élites locales. Hoy podemos decir que, más que descubrir aliados naturales en las estructuras políticas nativas, los informes etnográficos los inventaron a partir de la recreación de un modelo colonial en el cual los colonizadores estaban en

estableció la lengua como objeto de reflexión de la lingüística. La ilusión modernista de los campos autocontenidos encontró una de sus mayores expresiones en el estructuralismo y su noción de cultura como un campo sistemático con elementos que determinan relaciones de oposición y complementariedad.

la cúspide, y una fuerte dinámica de favores y contrafavores iba delimitando la posición de los colonizados en la pirámide social.

En el caso específico de América Latina, las nociones dominantes sobre la cultura en el modernismo del siglo xx deben contextualizarse en las importantes transformaciones que hubo desde el modelo monoexportador de fines el siglo xix y que se prolongó hasta cerca de los años treinta de este siglo; empezaría a darse una serie de fenómenos tendientes a reconstruir los mercados nacionales, lo que motivó a dar definiciones sobre la cultura, en muchos casos, aproximadas a versiones populistas (Rowe y Schelling, 1991). Podemos decir, entonces, que hay un tratamiento relativamente diferenciado de la cultura en las dos versiones cronológicas del modernismo latinoamericano. En la primera fase, que vendría aproximadamente desde 1880 hasta 1930, las definiciones de cultura están íntimamente relacionadas con la forma en que las élites criollas se construyeron a sí mismas como autoexiliadas interiores (Figueroa, 1997a), y crearon un patrimonio cultural restringido al tiempo que proponían sistemas clasificatorios y modelos de ordenamiento sociopolíticos íntimamente vinculados a las premisas positivistas y raciales. En esta fase, los Estados entregarían a manos privadas —hacendados, órdenes religiosas, gamonales locales— la gestión cultural de la pedagogía y la conversión moral y produjeron, de hecho, una restricción del mercado cultural dado su carácter marcadamente oligárquico. En la segunda fase, dominada por el populismo político y la sustitución de importaciones en el campo económico, una nueva categoría —la de pueblo— surgió en el escenario cultural, pero ratificó una vez más una de las paradojas de las modernidades excéntricas: la concepción de que, en el plano interno, los subordinados son más actores de representación que sujetos de reflexión y, en el nivel internacional, mostró a América Latina como productora de literatura y alejada de la reflexión filosófica⁷.

La cultura como mercancía

A partir de los años setenta de este siglo se da una serie de transformaciones en el capitalismo internacional. Harvey (1990), en una sutil diferenciación de los modernismos en el ámbito mundial, considera que a partir de los años setenta el principio de la austeridad, que había dominado el modernismo de la postguerra, llegó a su fin. Esto implicó un conjunto de revisiones en los vastos campos de la cultura contemporánea. En el contexto arquitectónico, la planeación de los megaproyectos urbanos cedió ante estrategias pluralistas y orgánicas; igualmente se reivindicó lo

⁷ Véase Coronel (1997) para un estudio sobre los dispositivos de cultura política y sus orígenes católicos y autoritarios, que representan la matriz de este escepticismo de larga duración en América Latina.

popular y lo vernáculo en los diseños arquitectónicos. En filosofía hubo una vuelta al pragmatismo, mientras en literatura se desplazó el afán modernista por encontrar la ubicación de un producto literario en un género, lo que dio lugar a los análisis textuales con sus propios idiolectos y retóricas (Harvey, 1990: 42-46). Estos cambios están vinculados a una revalorización del consumidor en una amplia estrategia que encuentra una expresión importante en los cambios de las nociones centrales de los diseños industriales; el modelo fordista, repetitivo y serializado, va siendo paulatinamente sustituido por objetos dirigidos a consumidores retóricamente individualizados y concebidos como creativos. Esto nos permite deducir que las transformaciones culturales básicas de la contemporaneidad se relacionan con el desplazamiento de la producción, como eje central de las dinámicas industriales, al consumo, como eje de las dinámicas posindustriales.

En una introducción ácidamente crítica de la antropología posmoderna, Carlos Reynoso (1996: 13-14) resume así los componentes centrales de lo que sería la sociedad posindustrial: 1) en el sector económico, se pasa de una economía productora de bienes a una productora de servicios; 2) se da preeminencia a las clases profesionales y técnicas; 3) la centralidad del desarrollo teórico constituye una fuente de innovación y formulación política de la sociedad; 4) como orientación futura, aparece el control de las tecnologías y las contribuciones tecnológicas; 5) en torno al paradigma de la toma de decisión se va creando una nueva tecnología industrial.

Lo cierto es que, independientemente de las críticas formuladas por Reynoso a las tendencias posmodernas en antropología, sí hay cambios sustanciales en la cultura contemporánea con respecto a los mitos dominantes de la etapa modernista precedente. Igualmente es cierto que la revalorización del consumidor ha dado paso a unas tendencias fuertemente narcisistas atrapadas en la paradoja, también señalada por Harvey (1990: 43), de la simultánea devaluación de la figura del productor cultural al precio de cierta incoherencia o, peor aún, de una mayor vulnerabilidad a la manipulación del mercado masivo.

La cultura, como categoría, ha sufrido importantes transformaciones. En primer lugar, ha dejado de ser vista como un superorgánico que determinaba a modo de una camisa de fuerza los comportamientos individuales. Actualmente intentan resaltarse los puntos de articulación entre el quehacer individual y lo que se denominaría cultura. De hecho, una relectura del consumo ha ofrecido pistas para dejar de ver a los consumidores como meros agentes receptivos y repetitivos. Así, por ejemplo, De Certeau (1988) propuso una aproximación dinámica a la experiencia del consumo. Según él, una producción racionalizada, expansionista, centralizada, espectacular y clamorosa está confrontada por otra modalidad de producción, llamada consumo, caracterizada por sus ardides, sus cazas furtivas, su carácter clandestino y su silenciosa pero incansable actividad.

Todo esto muestra la capacidad de los consumidores de manejar lo que les es impuesto (De Certeau, 1988: 31).

En segundo lugar, la cultura deja de ser vista como algo autónomo y autocontenido y empieza a reconocerse por su carácter híbrido (García Canclini, 1990). De hecho, varias situaciones han contribuido para que la hibridez cultural se exponga abiertamente: las redefiniciones de las fronteras nacionales que permiten un flujo cada vez mayor, en ciertas áreas del planeta, de migrantes procedentes de distintas regiones que portan distintas tradiciones; la revalorización de lo popular, de las artesanías y las tradiciones que, al ser confrontadas en el espectáculo visual de los mercados, pueden ser compradas y apropiadas por cualquier potencial comprador; la serialización y popularización de obras consideradas tradicionalmente pertenecientes a las artes mayores; y, simultáneamente, el reconocimiento y la exaltación de la lógica mercantil de obras tradicionalmente anónimas y poco relevantes desdibujó los criterios estéticos en los que se basaba la distinción de clases. Al reconocer el carácter activo de los consumidores, la cultura puede dejar de ser vista como una entelequia que está por encima de la experiencia y puede ser comprendida como un proceso en permanente construcción (Fox, 1991). Tratados desde un nivel más prosaico, ciertos elementos claves de la cultura, como sucede con la tradición, pueden ser entendidos como posicionamientos hechos por autores del presente para responder a sus preocupaciones, por lo que ha sido posible enunciar, como lo hacen Hobsbawm y Ranger (1983), que la tradición se inventa.

Por otro lado, como resultado del desdibujamiento de las fronteras disciplinares, los campos antinómicos de la cultura y la economía empiezan a encontrarse. En un trabajo bastante sugerente, Appadurai (1992) propone ampliar la noción de mercancía a todos los objetos, siempre y cuando se produzca lo que él denomina la *situación mercantil*. A su vez, sostiene que una situación mercantil es aquella en la que un objeto saca a la superficie su capacidad de ser intercambiado por otros objetos. La capacidad de intercambiar un objeto puede haber ocurrido en el pasado, puede darse en el presente o puede tener lugar en el futuro. Así, ciertos objetos considerados sagrados ahora, y excluidos de la esfera mercantil, mañana pueden devenir en objetos comerciales. Para esto basta pensar, por ejemplo, en objetos nativos que pasan de la esfera sagrada de los rituales a convertirse en *souvenirs* en situaciones de contacto y conflicto intergrupales. Además, un objeto no necesariamente se intercambia por su equivalente en mercancía dinero. Es factible que un objeto sea intercambiado por otro objeto, como ha sucedido, por ejemplo, en gran escala en el comercio internacional en la época del socialismo real, con las agencias de ayuda, etc. y en escala micro, en muchísimas economías locales insertas en el centro del capitalismo.

Una esfera particularmente interesante la constituye el patrimonio cultural, conformado por una serie de objetos, modalidades de representación ritualizadas, insignias, juegos metafóricos, artes escénicas y plásticas, monumentos arquitectónicos, etc. Todo esto, como ya vimos, corresponde a un momento de secularización que permite objetivar la cultura. Un fenómeno análogo sucede contemporáneamente con las sociedades indígenas. De haber estado excluidas de la esfera de la circulación, de haber sido construidas en el modernismo como la encarnación viva de la ritualidad, ausentes del nivel prosaico de la economía, etc. (Figueroa, 1997a), actualmente se reinsertan a la economía mundial bajo la categoría de patrimonios culturales: encarnan en el imaginario posmodernista el papel de preservantes del capital genético del espacio medioambiental, representan las bondades del comunalismo en contra del individualismo capitalista, y sus imaginarios son consumidos a partir de su difusión a través de las nuevas videotecnologías (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

La inserción del neonativismo en la economía mundial como portador de imaginarios evasivos para los desencantados de la modernidad ha contribuido también a profundizar este desencanto cultural. Pero casi siempre estos imaginarios que sirven para *inventar* a los otros paradójicamente ofrecen más información sobre los que los enuncian que sobre los sujetos que dicen enunciar. Insertos en el centro de la tradición occidental de clasificar, ordenar y distribuir, los informes y relatos de etnografías cumplen el doble cometido de la tradición humanista y surrealista de familiarizar lo distante y distanciar lo familiar (Clifford, 1995).

La sustitución de las preocupaciones modernistas, como la de *explicar* por nuevas estrategias, como la de *interpretar*, ha invertido el afán científico y permitido que la etnografía se aproxime a otras modalidades culturales más estéticas. Igualmente, ciertos enfoques posestructurales del lenguaje permiten suspender la validación de los mensajes y la configuración de los campos de saber por su carácter ficticio o real. Por tanto, la construcción de la autoridad del lenguaje —su proceso de delimitación de verdades— se indaga tomando en cuenta el proceso global de producción, circulación y consumo de mensajes.

Sin embargo, en un momento en que ciertas etnografías proponen suspender aseveraciones del tipo *cultura kankuama* o *cultura palenquera*, etc., y reconocer el carácter mediado, conflictivo y negociado de las culturas, otros etnógrafos y trabajadores de la cultura escriben, en contraste, narraciones exotistas como forma de imaginar espacios en los cuales recluirse y salvarse de la automarginación que les produce su desencanto cultural. Entre estos intelectuales y los intelectuales nativos se producen formas de convivencia que resignifican los sentidos del relativismo cultural en una época de auge de mercado. La reinención de geografías

*tradicionales*⁸ permite simultáneamente la creación de lugares apropiados para las nuevas modalidades extractivas —como el capital genético de la Amazonia— e implantar estrategias de negociación entre los grupos étnicos regionales y los capitales transnacionales interesados en dichas regiones. ¿Cómo conciliar estas tendencias opuestas: los nuevos tratamientos de la cultura, procesuales, antiesenciales, negociados, desnaturalizantes, con revigorizaciones étnicas que, basadas en narrativas renaturalizantes y esencialistas, conducen a afirmaciones como las de Huntington (1997) para quien los conflictos del mundo posguerra fría son de tipo cultural?

Ironía o fundamentalismo

Bahtin (1968), en su clásico estudio de la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, ofrece pistas sobre las formas contrastantes que se esconden en las actitudes representacionales. Así, en las representaciones festivas populares de la Edad Media, el carnaval, la parodia, la burla y el sarcasmo ofrecían alternativas al boato, la seriedad y la circunspección con que el poder reafirmaba su autoridad. En contraste, Foucault (1992) establece ciertas condiciones que en el contexto de la modernidad dan origen a imaginarios de lo popular, en una perspectiva racista, como antítesis de la soberanía. Estas visiones, originadas desde el siglo XVI, dan contenido a las visiones histórico-políticas que, sustentadas en la guerra de razas, se oponen a las doctrinas filosófico-jurídicas que privilegian el principio de la soberanía. Entre las características que el autor otorga a este tipo de discurso sobresalen un estado de guerra permanente y una visión dicotómica de enemigos irreconciliables (Foucault, 1992: 59). Por otro lado, la negación del principio de soberanía permite que el conflicto se defina por posicionamientos espaciales.

En este sentido, cuando un grupo se ubica a sí mismo como descenrado —marginado o excluido— es su sola posición lo que lo faculta para enunciar una verdad y desenmascarar la falsedad de los enunciados de sus adversarios (Foucault, 1992: 61). Finalmente, la visión histórico-política privilegia una serie de elementos en su narrativa: los hechos fácticos, la mitología de un pasado grandioso que se perdió, de bienes y derechos pisoteados y un estado de guerra permanente de los cuales resurgirán las cenizas de ese pasado. A su vez, conforma un conjunto de propuestas que une las visiones nostálgicas de intelectuales con anhelos de los subordinados. En términos de Foucault:

Este discurso de la guerra perpetua no es entonces solo la triste invención de algunos intelectuales por mucho tiempo tenidos al margen. De

⁸ Por ejemplo, las zonas selváticas, los emporios de colonización tradicionales, la revigorización de nuevas formas como los resguardos, etc. (Coronel, 1998; Figueroa, 1997a).

hecho conjuga, más allá de los grandes sistemas filosófico-jurídicos que deshace, un saber, que es quizá el de los aristócratas nostálgicos y decadentes, con grandes pulsiones míticas y con el ardor de las victorias populares. (1992: 66)

¿Hasta dónde las visiones histórico-políticas conforman el escenario de los fundamentalismos culturales contemporáneos? ¿Hasta qué punto los esencialismos culturales contemporáneos están atravesados por esas visiones histórico-políticas? Es necesario ver que en las últimas décadas muchos sectores *marginalizados* en las tradiciones discursivas empiezan a surgir de manera aparentemente positiva en el escenario multicultural contemporáneo. Especialmente a partir de los años setenta, las etnografías empiezan a funcionar como capitales simbólicos que direccionan las nuevas modalidades de percepción y autopercepción de sectores como los indígenas. Estas etnografías, al vincularse a la larga tradición de autoridad atribuida a la palabra escrita, han permitido que sectores subordinados empiecen a crear sus capitales culturales, de manera análoga a como ocurrió, por ejemplo, con la burguesía en periodos precedentes, en procesos a los que ya se ha hecho referencia.

La configuración de capitales culturales y la construcción positiva que hay en ellos sobre los sectores indígenas relativiza la posición de subordinados ya que incide en un acceso diferenciado de los miembros de las etnias a las fuentes de capital cultural. Así, aparecen élites letradas con vínculos nacionales e internacionales, entrenadas en los mecanismos de negociación y que, sintomáticamente, en muchos casos hacen uso de los capitales culturales que dominan para afianzar mecanismos atávicos a través del uso del prestigio dentro de sus comunidades. El desdibujamiento de la subordinación, cuyos ejes empiezan a ser más abstractos, como sucede con los capitales transnacionales en los ámbitos regionales, hace que muchos sectores empiecen a manejar sus capitales simbólicos con la rigidez propia de los poderes tradicionales.

La creación de bibliotecas, centros de documentación y archivos fílmicos ha permitido acceder de manera creciente a la producción hecha por los propios etnógrafos. A su vez, estos etnógrafos, insertos en una tradición de invención de exotismos como puesta en ejercicio de su propia crítica cultural, construyen textos cargados de imaginarios sobre los otros que son apropiados por comunidades o individuos recientemente letrados y bastante alejados de las prácticas de lecturas críticas. De los imaginarios dominantes en las etnografías sobresalen la ritualidad y la perspectiva mítica, la comunalización y el tradicionalismo. Estas características refuerzan el presupuesto de no occidentales atribuido a los sujetos tradicionales de las etnografías y las características políticas que se les otorgan desde narrativas —etnográficas o no— los ubican en las antípodas del ejercicio de la soberanía como atributo de Occidente. En el fundamen-

talismo etnicista convergen, entonces, una larga tradición occidental de reivindicación de los sectores populares en las antípodas del principio de la soberanía y una colocación de estos sectores en las antípodas de la razón occidental, ubicación paradójicamente definida por la propia tradición occidental.

¿Cuáles son, sin embargo, algunas perspectivas que problematizan estas visiones dicotómicas? En primer lugar, es necesario enfatizar la dimensión política de creación de las diferencias. En términos de Coronel, es necesario establecer los mecanismos a través de los cuales “[l]a razón occidental y su instrumento privilegiado, la escritura, se presentan como el punto de vista —la óptica— desde la cual se fijará [...] lo propio de la modernidad y lo ajeno: el pasado, lo exótico, lo marginal, lo subordinado” (1997: 35). A partir de aquí, podemos enfatizar nuevamente que las diferencias no están en espacios ni en tiempos distintos a Occidente mismo. De aquí que otras formas alternativas de concebir y hacia las cuales propender en el ámbito de las relaciones interculturales en los niveles regionales y nacional se puedan concebir desde ciertos tipos de críticas que se le formulan al relativismo cultural.

Resultan particularmente sugerentes propuestas como las que Bloch (1977) formula en contra del relativismo al estilo gertziano, o la de Fabian (1983) contra el relativismo que subyace en concebir a los pueblos indígenas ubicados en una temporalidad distinta a la occidental. En el campo de los estudios poscoloniales, son altamente pertinentes los estudios sobre narrativas de sectores étnicos subordinados que, lejos de reafirmar las retóricas de exclusión de las tradiciones occidentales, luchan por ser reconocidas como explícitamente insertas en el centro de la cultura occidental. Estas narraciones atribuyen al poscolonialismo un contradiscurso anticolonial cuya energía proviene no tanto de las contradicciones culturales inherentes a sociedades exógenas a las tradiciones occidentales, sino más bien de la continua pero subterránea tradición de rechazo dentro de los aparatos y conceptos culturales del imperio europeo (Slemon, 1997: 3). Por otro lado, como este mismo autor señala, es necesario enfatizar que, desde la perspectiva de ciertos sectores subordinados, las luchas por el posicionamiento y la validación discursiva ponen en entredicho la crítica posmoderna a las categorías logocéntricas y absolutas de *verdad* o *significado*, ya que estos términos son pertinentes y empíricamente urgentes en sus demandas (Slemon, 1997: 6)⁹.

⁹ Las implicaciones de la colocación de ciertas tradiciones narrativas en las antípodas de Occidente han vigorizado los imaginarios que consideran, por ejemplo, a la subregión andina como marginada de la producción filosófica (Coronel, 1997). Esta tradición se ejemplifica también en el tipo de valoración que se hace de la producción literaria latinoamericana. Específicamente, en referencia al *boom* latinoamericano, Slemon señala que: “Parece imposible, por ejemplo, que el marco conceptual del posmodernismo pueda haber surgido sin la asimilación del *boom* de la ficción suramericana. Pero, como lo ha notado Katrak [...] el

¿Qué posibilidades hay de vincular ciertas reflexiones etnográficas sobre la ironía al plano de las relaciones interculturales y qué tanto estas modalidades pueden ofrecer alternativas a los fundamentalismos excluyentes? Boon (1982) formula una crítica a la antropología modernista, en el sentido de que estos antropólogos evitan ver “[...] cómo las culturas, perfectamente conformes al sentido común desde dentro, flirtean sin embargo con sus propias *alteridades*, ganan autodistancia crítica, formulan perspectivas complejas —y no simplemente reaccionarias— de las otras” (citado en Strathern, 1996: 245).

En opinión de Boon, la pérdida de la ironía en los textos etnográficos se produce desde los trabajos de Malinowski. Interesa resaltar cómo algunas actitudes se homologan a la ironía. Sobresalen la distancia crítica de la propia cultura y las formas complejas de aproximarse de manera creativa a las otras. Por otro lado, actualmente hay una plena conciencia con respecto al carácter performativo de la dimensión textual, así como del impacto de la producción etnográfica en los grupos en los que se trabaja. Es decir, la producción de textos e imaginarios puede y debe ser vista en el complejo proceso de su realización, circulación y consumo. La producción etnográfica es crecientemente incorporada en los discursos y en las prácticas de los grupos étnicos (Figueroa, 1997b; Rappaport, 1997), lo que obliga a evaluar las formas en que estos textos son apropiados y, simultáneamente, obliga a los etnógrafos y funcionarios estatales o no gubernamentales a controlar el impacto que sus producciones intelectuales pueden producir en los ámbitos locales y regionales.

Mas allá de los enunciados hechos por actores sociales privilegiados, la etnografía debe empezar a revalorizar la dimensión cotidiana en la que se practican diversas formas de resolver encuentros intersubjetivos que, en muchos casos, contradicen los imaginarios de purismo cultural enarbolados tanto por ciertos intelectuales locales como por los propios etnógrafos. Es interesante detectar la forma como esas distancias autocríticas se expresan en el plano cotidiano e indagar sobre los mecanismos pedagógicos que ratifiquen la convivencia intercultural en los ámbitos regionales. La utilización de categorías “posculturales” es pertinente en el sentido de que realzan la posibilidad de ver a la cultura como un simulacro y, simultáneamente, permiten discutir la pertinencia de ciertas categorías iluministas en el marco postmodernista (During, 1997)¹⁰. La cultura como simulacro, a

debate del primer mundo sobre la semiótica de la diferencia ha ignorado sistemáticamente el trabajo teórico de los sujetos postcoloniales y del Tercer Mundo, a menudo porque esa teoría se presenta a sí misma *en* los textos literarios y como una práctica social, no como el lenguaje teórico y afiliativo de las instituciones intelectuales occidentales” (1997: 8)

¹⁰ During (1997) comenta un artículo de Derrida sobre Nelson Mandela, en el que sobresale la admiración que producen en el líder sudafricano los valores de la Ilustración y la forma como los conecta a su lucha nacional y a las definiciones identitarias. El universalismo y la capacidad de subjetivación de los valores de la Ilustración son tomados positivamente por Mandela,

diferencia del culturalismo esencializante, es condición fundamental para el ejercicio de la crítica. A su vez, la crítica faculta el ejercicio de la *contracultura de la imaginación* (Slemon, 1997: 3) por fuera de los estrechos márgenes de tradiciones inventadas desde el poder.

De ahí que los problemas de interculturalidad, conflictos regionales, problemas medioambientales, etc. no puedan resolverse a partir de la reificación de las diferencias étnicas porque, en el fondo, esto equivale a negar la posibilidad a los propios actores étnicos de discutir y posicionarse sobre problemas que no son solo de ellos y de actores privados, como sucede, por ejemplo, con las transnacionales. Esto implica, sin embargo, que disciplinas como la antropología y los funcionarios que trabajan en el ámbito regional dejen de lado los paternalismos y los exotismos que se manifiestan en ese recurrente construir al otro como otredad. A la antropología le urge reflexionar sobre las consecuencias que implica su tratamiento de la cultura como esfera sagrada y autocontenida, vista como conformada por sujetos reacios al cambio, tradicionalistas y solemnes en sus propias creencias. También es necesaria una visión más procesual de la interculturalidad, ya que es en el choque dinámico de las traducciones de los códigos dominantes por parte de los sectores subalternos —y viceversa— donde se construyen las diferencias y homologías culturales. Occidente no es una geografía¹¹ sino un proyecto variable y dinámico. La construcción de fronteras con etiquetas negativas —como *no occidental*— forma parte del propio proyecto de Occidente: el de la diferenciación excluyente.

Lejos de seguir difundiendo el terror a un mundo homogeneizado, imaginario dominante en la crítica cultural, es pertinente reflexionar sobre las modalidades de homogeneidad y heterogeneidad éticamente admisibles. La difusión en América Latina de las versiones del relativismo cultural en la época neoliberal posmodernista debe ser cuestionada poniendo sobre el tapete los debates sobre el interés público y redimensionando lo que ya se entiende como una conquista de la humanidad: el derecho a la diferencia cultural. Sin embargo, este derecho a la diferencia cultural debe secularizarse como opción al fundamentalismo: hay que empezar a generar la conciencia de que las diferencias culturales no otorgan prebendas ni privilegios de por sí a ningún sector, porque, como lo demuestran

en el sentido en que: “El universalismo puede hacer avanzar la lucha del colonizado contra aquellos que limitarían su acceso a la ley al mismo tiempo que da lugar a una deconstrucción que resistiría los términos de la racionalidad” (During, 1997: 28).

¹¹ Esto en contra de aseveraciones como las de Huntington (1997), quien mapea el mundo con la arbitrariedad del poder: por ejemplo, al clasificar a Latinoamérica por fuera de Occidente, da argumentos morales para las políticas xenófobas en su propio país. Este es un caso típico de orientalización, en el que las fuerzas discursivas y performativas del poder son las que crean diferencias —excluyentes— sobre las que se sigue legitimando un Occidente preconstituido. Curiosamente, Huntington cita a Said, pero consigue el perverso efecto de orientalizar no a Oriente sino al orientalismo.

enfoques más procesuales, estas no se fundamentan en la naturaleza, sino en las opciones políticas de los sujetos y las sociedades.

Bibliografía

- Adam, Ian y Helen Tiffin (eds.)
1997 *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Appadurai, Arjun
1992 *The Social Life of Things. Commodities in Social Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bahtin, Michael
1968 *Rabelais and His World*. Cambridge: Mit Press.
- Bhabha, Homi (ed.)
1991 *Nation and Narration*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Bloch, Maurice
1977 "The Past and the Present in the Present". *Man*. N° 12.
- Boon, James
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clifford, James
1995 *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva post-moderna*. Barcelona: Gedisa.
- Coronel, Valeria
1997 "Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica y colonial (Quito, segunda mitad del siglo XVII)". Tesis de maestría, Flacso, Quito.
- Coronel, Valeria
1998 "Conversión de una región periférica hacia la localidad global" Informe presentado al ICAN. Bogotá.
- De Certeau, Michel
1990 *The Practice of Every Day Life*. Berkeley: University of California Press.
- Duchet, Michel
1984 *Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. Bogotá: Siglo XXI.
- During, Simon
1997 "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing". En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.). *Past the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.

- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Espinoza, Carlos
1989 "The Fabrication of Andean Particularism". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol. 18, N° 22.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects*. Nueva York: Columbia University Press.
- Figueroa, José Antonio
1997a "Escritos y dominados. Narrativas y exclusiones étnicas en la Sierra Nevada de Santa Marta". En: *Memorias del Simposio "Sociedad y (re)creación cultural: Sierra-Cauca"*. Bogotá: ICAN.
- Figueroa, José Antonio
1997b "Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo". *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 33.
- Foucault, Michel
1988 *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel
1992 *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Fox, Richard
1991 *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe (Nuevo México): School of American Research Press.
- García Canclini, Néstor
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gellner, Ernest
1998 *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Harris, Marvin
1985 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Harvey, David
1990 *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.

- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel
1997 *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Rappaport, Joanne
1997 “Cambio dirigido, movimiento indígena y estereotipos del indio: el Estado colombiano y la reubicación de los nasa”. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*, pp. 361-399. Bogotá: ICAN.
- Reynoso, Carlos (ed.)
1996 *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Rowe, William y Vivian Schelling
1991 *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*. México: Grjalbo.
- Sahlins, Marshall
1995 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward
1990 *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-Prodhufi.
- Said, Edward
1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Slemon, Stephen
1997 “Modernism’s Last Post”. En: Ian Adam y Helen Tiffin (eds.), *Past and the Last Post. Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. British Library Cataloguing.
- Strathern, Marilyn
1996 “Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología”. En: Carlos Reynoso (ed.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*, pp. 214-274. Barcelona: Gedisa.
- Williams, Raymond
1980 *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta

Valeria Coronel Valencia

La Constitución elaborada en Colombia a principios de los noventa introdujo entre sus líneas de descentralización el marco jurídico para la instalación de experimentos multiculturalistas. Esta situación fue vivida como una experiencia de innovación en el país y en la región andina y estableció, por tanto, condiciones muy favorables para la observación de los fenómenos de la identidad étnica como parte de procesos más amplios de cambio social.

Este fue el cometido del proyecto “Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización”, del Instituto Colombiano de Antropología. En este proyecto se planteó el interés por superar un análisis exclusivamente culturalista del fenómeno de la identidad étnica para favorecer una lectura de los procesos de negociación y los escenarios donde dicha identidad cobraba un sentido político (Sotomayor, 1998). En este contexto, una inicial cercanía a la categoría de modernización, con la que se calificó el reordenamiento territorial introducido por esta Constitución, se complejizó al plantearse interrogantes sobre las características de la modernidad regional y el rol de las identidades en distintos horizontes culturales hegemónicos. Así mismo, se introdujeron reflexiones sobre la coexistencia entre relaciones sociales que atravesaban los espacios regionales hacia fenómenos nacionales, y el surgimiento de un nuevo escenario de acción global en el que parecían moverse cómodamente los nuevos movimientos sociales.

La situación fue descrita de forma optimista por autores centrados en la teoría de los movimientos sociales (Dover, 1998; Pardo, 1998), según los cuales la Constitución era reflejo de un proceso de ampliación de la democracia presionado por la conjunción de organizaciones de base en formación desde los años setenta y especialistas internacionales que

sirvieron de canales para el capital filantrópico; además habría sido nutrida por los debates sobre la acción afirmativa de las minorías étnicas en el modelo corporatista norteamericano.

Otro esquema de interpretación anunció la existencia de conflictos entre procesos económicos y políticos que se consideraron de formación autónoma. En este sentido Gros (1997) planteó la existencia de una dinámica contradictoria entre el neoliberalismo y la democracia participativa. En su tesis, el neoliberalismo había introducido un proceso de desregulación económica que logró fragmentar la continuidad del espacio social interno antes articulado por el mercado salarial. Sin embargo, de otro lado, el Estado, después de haber perdido sus “antiguos garantes ideológicos y sus redes políticas” (las instituciones intermediarias del clientelismo), renovaba su legitimidad promoviendo la participación de nuevos actores —surgidos de un proceso *desde abajo*— y articulando los territorios indígenas como sustento de su soberanía (Gros, 1997: 45).

No obstante, la situación actual de la región, dos décadas después de iniciados los procesos de reconversión de la economía y establecido el marco legal para la descentralización, no puede comprenderse como un fenómeno de modernización, sino acaso como el crítico resultado de la conversión de un modernismo periférico en escenario de localidades selectivamente articuladas en condiciones de violencia, ilegitimidad y descapitalización regional. Los resultados en Colombia pueden describirse como el paso de una flexibilización institucionalmente mediada a un dramático crecimiento de la informalidad económica y la privatización del control territorial.

El Estado no pudo recomponerse a partir de la articulación de las nuevas corporaciones posmodernas, entre ellas las nuevas entidades territoriales particularistas. La crisis de la solución bipartidista al modelo social clientelar —la antigua totalidad colombiana— fue un fenómeno de ruptura entre antiguos aliados y una ratificación de la exclusión de amplios sectores de la población. La génesis del esquema de la democracia participativa se remonta a decisiones desde arriba que tienen más que ver con los procesos de *flexibilización* y un modelo socialmente restringido de participación en la reconversión de la economía.

Las expectativas de movilización social de una clase media indígena no lograron articular el creciente empobrecimiento de los sectores llanos dentro de los resguardos, quienes abandonan paulatinamente el experimento hacia el destino común del campesinado. El desplazamiento ha podido articular a esta población al lado informal de la transnacionalización, entre cuyos procesos observamos el abandono de las tierras para su posterior concentración y reorientación —por la vía legal o paralegal— y la formación de nuevas formas de proletarización por fuera de los pactos básicos entre capital y trabajo del régimen modernista. Los resultados de las migraciones internas o internacionales y la inserción de la población

en la economía del narcotráfico o en las cadenas de producción fabril en condiciones ilegales solo pueden leerse en los índices de violación de los derechos humanos en Colombia.

Las relaciones sociales en la base del régimen clientelar —rotas las antiguas lealtades, intactos los niveles de exclusión y sentados los legados de las formaciones estructurales del modernismo periférico, carecen ahora de las instituciones partidistas y los intermediarios que los articularon en un régimen político nacional— son, sin embargo, los capitales en juego y los espacios socialmente dinámicos que hoy presentan la ventaja comparativa regional para el régimen transnacionalizado. El control oligopólico de la violencia, las formas coercitivas del trabajo, la concentración de la tierra, las transacciones morales, la histórica ilegitimidad política y económica de la población (Lagos, 1991) y, aunque parezca paradójico, la combinación entre las políticas culturales particularistas ya sin un espacio político nacional que modificar o ampliar establecen las condiciones históricas ideales en este modernismo periférico para grandes fortunas y grandes desiertos en épocas de crisis.

En estas condiciones es necesario pensar en un nuevo proyecto de soberanía y convivencia regional capaz de manejar las condiciones contemporáneas. Es así que parece necesario abandonar la imagen de la heterogeneidad cultural como un retorno de lo reprimido, como un refugio frente a las nuevas formas de producción y acumulación económicas o como una defensa de la identidad ante el flujo avasallante de las nuevas tecnologías informáticas (Castells, 1996) para interrogarla en la relación entre cultura y economía como elementos constituyentes del mismo modo de producción (Jameson, 1998). Con este objeto, se intenta aquí un inicial esfuerzo de evaluación de las condiciones en las que se inició el proyecto particularista posmoderno en el experimento de la Sierra Nevada de Santa Marta, lo cual nos remonta a la particular genealogía de la construcción de la diferencia cultural en la región andina y a su profunda relación con las formas periféricas de la acumulación capitalista.

La Sierra Nevada de Santa Marta, imaginada como un lugar de antigüedad biológica y cultural, observa su proceso de conversión en localidad selectivamente transnacionalizada sobre las ruinas de los previos proyectos fallidos de continuidad espacial y poblacional. El proceso que describiré aquí ocurre entre 1974 y 1998 cuando actores claves de la región, la nación y transnacionales hacen movimientos tendientes a la transformación de la región en una localidad posmoderna, y dejan sentadas las bases para lo que hoy son sus efectos inesperados.

Entre las dinámicas que describiremos en este trabajo se pueden mencionar: 1) las de globalización de localidades catalizadas por el capital filantrópico destinado a la conservación ecológica y étnica; 2) los procesos surgidos de la inversión turística y la agroexportación; y 3) las dinámicas constituidas por los recursos liberados para las zonas informalizadas de

las cuales se nutren los negocios transnacionales más rentables: el narcotráfico y la guerra. Mientras sus múltiples condiciones jurídicas y articulaciones en torno a redes de producción y acumulación hablan de los fenómenos de la globalización planetaria, fenómenos que en otros lugares son novedades parecen aquí renovarse y obligan a mantener vigilancia sobre las dinámicas que constituyen periferias en el sistema-mundo (Wallerstein, 1996). La región subvenciona y no capitaliza. La diferencia cultural es promovida, como lo fue antes en un contexto de ilegitimidad de la mayoría, y no se inscribe ni en un común referente jurídico ni en un compartido capital cognitivo de equivalencias que pueda ser el espacio de una densa circulación interna o de la diferencia en democracia, análogo al que dejaron como herencia los modernismos centrales (Bourdieu, 1998; Jameson, 1998).

Elementos para interpretar la naturaleza del espacio regional y local periférico en las teorías de la articulación global

De acuerdo con Ulrich Beck (2000), la literatura sobre globalización ha ofrecido una imagen de totalidad muy articulada en el campo de la economía, una débil propuesta en el campo de la construcción de soberanía en el contexto de la globalización y una visión fragmentaria de la cultura que es parte de la retórica posmoderna. En el campo de la literatura económica sobre la globalización tenemos que la tesis del surgimiento de un modelo posfordista o flexible (Harvey, 1989) y la teoría del sistema-mundo (Wallerstein, 1996), así como los estudios que observan el protagonismo de nuevos actores económicos de carácter transnacional y privado (Ma-deuf y Michalet, 1978), han apuntado a definir las transformaciones en la naturaleza de las formas de producción y acumulación que afectan de manera planetaria la geografía del capitalismo.

En términos de la teoría de la flexibilización, la transformación del espacio es descrita como el desplazamiento de la espacialidad modernista por una globalizada. La espacialidad modernista había sido un modelo de continuidad territorial construido sobre una cadena de mercancías articuladas al desarrollo industrial y garantizadas por el papel del Estado como *sistema nervioso central* que coordina el vínculo entre campos especializados de la división del trabajo, garantiza la construcción de un tejido comunicativo denso dentro del territorio y logra así la sedimentación de capitales a nivel nacional (Durkheim, 1996). En este contexto, la región constituía un eslabón especializado de una cadena productiva que se articulaba al Estado y al mercado nacional. La circulación interna del dinero y la construcción de proyectos de hegemonía política eran condiciones indispensables para la configuración del espacio imaginado como continuo,

pues constituía formas de articulación de los fragmentos producidos por las dinámicas de diferenciación que caracterizan originalmente al capitalismo (Harvey, 1989; Jameson, 1998).

Para Harvey (1989), la transformación en el régimen productivo se puede caracterizar como el paso de una economía de escala, el modelo *industrial fordista*, a una forma *flexible* y focalizada que es descrita bajo la metáfora de la red que aglomera —a través de un sistema de coordinación transnacional y subcontratación— nichos altamente especializados de producción y mercados de pequeña escala. En este nivel se articulan formas tecnológicas y organizacionales de punta con formas coercitivas de control laboral. Según la teoría de la flexibilización, este cambio histórico fue promovido, dado el fallo de la solución keynesiana a la crisis de sobreacumulación capitalista, por la implementación de una nueva estrategia de desplazamiento directo de capitales a regiones periféricas del mundo donde las condiciones estructurales permiten una mínima sedimentación del capital y un rápido retorno (Harvey, 1989: 183). Mientras el antiguo modelo de desplazamiento del capital había apoyado la constitución de las relaciones internacionales, el papel de los Estados sobre la administración de los recursos nacionales e, incluso, había promovido la sustitución de importaciones en *fordismos periféricos* como el de América Latina en cuanto una forma indirecta de desplazamiento indirecto del capital acumulado, el modelo flexible se puede definir por la administración de los procesos productivos y financieros de manera directa y transnacional. Agentes transnacionales que Harvey (1989) denomina *coordinadores* dan forma no solo a corporaciones productivas de alcance planetario, sino también a múltiples nódulos de decisión financiera como el FMI y el Banco Mundial.

La teoría del sistema-mundo ofrece igualmente un mapa económico de la formación espacial en el capitalismo tardío. Este esquema enfatiza el papel del sistema interestatal que, dividido entre centro y periferia, corresponde a la expansión espacial del eje de división e integración en los procesos laborales de una “[...] cadena mercantil que vinculó las relaciones productivas a lo largo de múltiples jurisdicciones políticas” (Wallerstein, 1996: 3). El autor denomina periféricos a ciertos segmentos de la cadena de mercancías cuando se combinan la dependencia tecnológica, la gran propiedad y las formas de trabajo extensivo, es decir, las modalidades laborales coercitivas que oscilan entre el esclavismo, los arreglos morales y las formas del trabajo que subvencionan la producción de la mercancía mediante la organización del trabajo familiar. En este momento, junto con una profundización de esta forma de articulación centro/ periferia, existe una reorientación de las inversiones que debilita el acuerdo capital/ trabajo en los centros y posibilita la formación de un modelo laboral transnacionalizado por flujos migratorios informales continuos.

Así, en Wallerstein vemos un cambio introducido por la flexibilización en dos niveles: 1) la transnacionalización de la mano de obra informal y la relocalización de formas coercitivas del trabajo, y 2) la formación de entidades financieras transnacionales que debilitan el papel de los Estados en términos de política monetaria. Según la teoría del sistema-mundo, sin embargo, los Estados mantienen un rol fundamental en la globalización: el de mantener las condiciones regionales necesarias para formas laborales *flexibles* que resulten favorables a la administración de las corporaciones transnacionales. Las corporaciones transnacionales, en contraste con otras teorías de la globalización, no rivalizan en todo con los Estados sino que los transforman.

En el mapa trazado por autores del *nuevo orden económico internacional* la novedad en términos del espacio global está relacionada con el papel alcanzado por las corporaciones transnacionales (CTN). En esta teoría, si bien el modelo de articulación local-global es bastante semejante al de la tesis de la flexibilización, las CTN más que entidades coordinadoras de procesos regionales constituyen nuevos espacios donde se internalizan los procesos productivos y, lo que es aún más notable, sustituyen el papel del mercado en la relación entre mercancías por una suerte de internalización de la circulación (Madeuf y Michalet, 1978). Es así que, según los datos provistos por el equipo de economistas de *New Political Economy* para 1997, el uso de ventajas comparativas regionales en el que se han empeñado los Estados de la región andina, en el mejor de los casos es administrado sin cuotas regionales por las CTN, que controlan la tercera parte de la inversión de forma directa y han logrado internalizar dos tercios del comercio mundial (Perraton *et ál.*, 1997). El efecto fundamental sobre la iniquidad de la acumulación regional es que el modelo de internalización hace imposible el acceso al conocimiento y la infraestructura tecnológica por fuera del *locus* del capital privado.

La aparente irresoluble discusión entre estas teorías —más allá de sus acuerdos en términos de la transformación del espacio (de lo nacional-regional a lo global-local) como reflejo de los cambios del régimen de inversión del capital (dos modelos de solución de la crisis de sobreacumulación)— es la que existe entre *sistema interestatal* y *nuevo orden económico*. Este debate, que tiene la virtud no solo de introducir un nuevo actor en el escenario de la *globallocalidad* sino también de someter a juicio el papel de los Estados, puede ser resuelto a través de una lectura de los momentos de acción de los actores del proceso de flexibilización. Inicialmente, los Estados establecen las condiciones para el manejo transnacional de los recursos: la administración de regímenes históricos de control coercitivo del trabajo y la posterior flexibilización del régimen laboral regional que permite la internalización de las CTN y las migraciones. Dichas condiciones son precisamente dos momentos en la constitución de la periferia, definida como un enclave en la cadena de organización de la producción y

la acumulación. El primer modelo es el modernismo periférico, el segundo, la localidad global periférica.

Ante estas condiciones de la teoría del espacio económico global y la naturaleza del espacio local en las periferias, volvamos al reclamo de Beck (2000) que denuncia una teoría concentrada exclusivamente en las variables económicas y que ha descuidado el estudio de las entidades políticas transnacionalizadas. La literatura sobre actores políticos transnacionalizados es ciertamente menos contundente que la referida a las entidades financieras y, en la mayor parte de los casos, se concentra en el debilitamiento del sistema estatal tanto en el centro como en la periferia. Entre los nuevos actores políticos transnacionales se menciona, de un lado, a las entidades multinacionales —las cuales han perdido fuerza como consecuencia del debilitamiento de los mismos Estados frente a presiones financieras— y, del otro, a los movimientos sociales y sus representantes institucionales, las ONG, etc. —que parecen, más bien, instituciones privadas de corte transnacional e intermediarias entre las inversiones de capital filantrópico y actores sociales locales—.

Desde nuestro punto de vista, la debilidad de la teoría política sobre la globalización tiene una directa relación con la aún incipiente posibilidad de construir un modelo de soberanía globalizado, es decir, sustentado en la representación de los acuerdos entre actores de las relaciones sociales en el espacio global y de un proyecto de regulación de las dinámicas del capital. Para evaluar las condiciones de la construcción de soberanía política en el contexto contemporáneo es relevante poner en cuestión, incluso, las posibilidades de una lectura de la política, la cultura y la economía como campos de evolución autónoma en el contexto posmodernista¹.

Respecto de un modelo de soberanía posmodernista se han formulado propuestas como la de Gros (1997), según la cual las corporaciones étnicas en tanto nichos transnacionales y nacionales podían articular una nueva red de soberanía nacional. También se ha propuesto la necesidad de pensar una sociedad civil y un Estado transnacionales sustentados sobre la construcción de una nueva dimensión de lo público, capaz de al menos negociar las condiciones de la acumulación de capital (Beck, 2000). Aunque esta última parece atractiva, e incluso plausible visto el ejemplo del papel de las ciencias sociales en la constitución de un pacto entre capital y trabajo a finales del siglo XIX y principios del XX, se trata aún de un escenario de futuro posible que requiere articular su convocatoria y modelo de soberanía. Por lo pronto, los actores transnacionalizados —incluyendo a entidades financieras— tienen un carácter económico y toman decisiones

¹ Recordemos que la especialización de los campos del saber está íntimamente relacionada con la división del trabajo específica del modernismo y tiene como condición la existencia de corporaciones profesionales, interdependientes y coordinadas por un sistema nervioso central, según la metáfora de Durkheim (1996).

políticas; pero también los carteles saben tomar decisiones políticas regionales y defender sus intereses sin ningún tipo de regulación.

Particularismo: genealogías y consecuencias políticas contrastantes

El espacio posmoderno permite, como hemos visto, la articulación de nichos con características contrastantes entre espacios surgidos a partir de las relaciones de coerción laboral de origen colonial y los nichos de alta inversión tecnológica. Desde un punto de vista temporal, estos pueden ser administrados gracias al desarrollo de la red informática como escenarios heterogéneos pero simultáneos (Castells, 1996). Los conceptos contemporáneos de tiempo y espacio permiten concebir la simultaneidad de la tradición y el futurismo como campos relativos, en contraste con la *destrucción creativa* que fuera una de las prioridades culturales burguesas (Berman, 1991) y una de las características del modelo reformista liberal.

Este giro, reivindicado por la teoría de los movimientos sociales, ha sido duramente cuestionado como neoconservador por otros autores que adelantan una crítica al discurso posmoderno por su intento de separar los fenómenos de la economía de los de la cultura (Sharret, 1996; Zizek, 1997). En este sentido, Wallerstein (1996) ha identificado la continuidad existente entre los discursos intelectuales surgidos de la revolución del 68 y el conservadurismo de las décadas del ochenta y el noventa. En su horror existencialista a la demografía (Jameson, 1998), los movimientos del 68 separaron a la izquierda de los proyectos de reforma del Estado y ayudaron a su desmantelamiento, lo cual sirvió de escenario para la emergencia del clásico discurso conservador antiestatal y contra el reformismo. Los regímenes de Reagan y Thatcher invirtieron en la eliminación de *movimientos antisistémicos* y fomentaron la legitimación de los nuevos grupos de solidaridad religiosos y particularistas como parte del mercado de identidades².

Para Wallerstein, fundamentalmente lo que cambió fue que, al culminar el proyecto de ampliación de la democracia, el Estado fue finalmente desmantelado como escenario de representación política y, por tanto, los movimientos sociales perdieron el espacio para una reforma. Harvey (1989) coincide en esta crítica al plantear que la insistencia del discurso posmodernista en lo efímero y en la fragmentación está desprovista de una alternativa de articulación de corte político ya que, si bien contribuye al reconocimiento de múltiples voces, no afecta las relaciones de poder

² El discurso del actual candidato republicano a la presidencia de los Estados Unidos parece confirmar esta observación, pues mientras mantiene rigidez en las formas de incorporación jurídica de la ampliada población migrante, fomenta, como uno de los lemas de su campaña, la necesidad de organizaciones religiosas de incorporación social.

ni la lógica desatada del capitalismo especulativo, sino que promueve la guetización de un otro tan fetichizado como opaco y lo priva de su confrontación con las circunstancias mundanas del poder global.

Para Jameson (1998), la resistencia posmoderna anclada en el heroísmo de la fragmentación se niega a producir una interpretación de totalidad desde la lectura de la cultura; lo cual, en su concepto, se debe a la incapacidad de observar que la producción de diferencias es una dinámica constitutiva del capital y que la construcción de una soberanía secular requiere un proyecto de articulación política. La propuesta, por tanto, para ambos autores es la necesidad de superar la fragmentación a través de una reflexión de la economía, pero sobre todo a partir de una sustitución del discurso de las identidades fijas como fragmentos sociales por un proyecto renovado de hegemonía.

El problema del particularismo en el discurso posmoderno, desde la perspectiva de Gilabert (2000), es que, atrapado por el poder de un imaginario académico que define la modernidad como uno de los polos entre la metafísica y el instrumentalismo, se ha negado a ofrecer un marco para la reflexión de las experiencias mundanas o un esquema situacional. El posmodernismo contribuye a la informalización de las prácticas en la medida en que opera según lo que Dewey calificó como una producción de “símbolos no consonantes con las prácticas” (citado por Gilabert, 2000). Es así que el posmodernismo se une al amplio proceso de flexibilización, sin ofrecer una alternativa a la crítica secular y no establece las condiciones para la construcción de una hegemonía política. Al contrario, asentado sobre el heroísmo de la heterogeneidad simultánea, promueve imaginarios y prácticas de tradición cultural que la crítica poscolonial anuncia como peligrosamente cercanos al fundamentalismo (Figuerola, 2000).

Genealogías contrastantes y significado político de la diferencia

El fenómeno del particularismo ha sido uno de los ejes neurálgicos de la discusión acerca del significado de los conceptos de etnicidad en la administración territorial en Colombia. Mientras para las ONG involucradas con el proyecto multiculturalista aparece como el paso de la democracia representativa a la democracia participativa (Pro-Sierra, 1997: 38), para autores vinculados a una lectura de la economía política en América Latina esta forma de diversificación cultural es parte de un proceso de desmantelamiento de las representaciones de masa y clase, tales como el sindicalismo, y aporta a la *flexibilización* laboral sobre la base de una historia más antigua de precaria institucionalización en el Tercer Mundo (Lagos, 1991).

La legitimidad de la diferencia en el caso estadounidense se identifica con movimientos por la ampliación de la democracia sobre una base jurídica democrática. Como lo ha planteado Wallerstein (1996), esto se produjo en un momento de ampliación del consumo y los beneficios del capital que permitió la formación de clases medias que, aun sin representación entre las minorías étnicas del primer mundo, estaban interesadas en denunciar los límites del modelo estatal de incorporación social. En el caso andino, el asunto de la heterogeneidad o construcción de la diferencia tiene otra genealogía que debe ser tomada en cuenta —sin ser determinante— para dotar de sentido el surgimiento de movimientos sociales contemporáneos de corte étnico.

La imagen de heterogeneidad guarda de hecho interesantes analogías con el proyecto de modernidades como las de América Latina que, desde la época colonial, supieron reinventar tradiciones y diferencias como formas de *simultaneidad de lo anacrónico* (Koselleck, 1993)³. La división entre comunidades morales y actores ético-rationales fue no solo una forma de construcción de la subalternidad alternativa al esquema monárquico renacentista en el gobierno interno criollo (Coronel, 2000a), sino que también constituyó uno de los mecanismos para la subvención de las mercancías en un contexto colonial (Assadourian, 1979). En la formación del modernismo periférico, por su parte, a mercados internos débilmente integrados les correspondieron proyectos culturales que promovieron la diferenciación interna, tales como el discurso de las razas (Wallerstein, 1996) y sus consecuentes instituciones para el control coercitivo del trabajo (Figueroa, 1997); esto produjo el efecto de fragmentación interna territorial, condición perfecta para las formas de acumulación extractiva en las economías de enclave. Esta construcción fue evidentemente contrastante con el proyecto nacional del modernismo central empeñado en la constitución de una *densidad moral* o unidad cognitiva, orientada a una mayor interdependencia productiva y a la circulación interna, así como al crecimiento del proceso de sedimentación del capital a nivel nacional (Coronel, 2000b).

La debilidad de la construcción de lo público a favor de la constitución de actores oligopólicos y formas de subalternidad sustentadas en el discurso de la diferencia contribuyó a la escasa fortaleza del Estado en su manejo de impuestos, control territorial y suministro de servicios, entre otros. Los proyectos nacional-populares en América Latina, que intentaron industrializar estos países, no lograron realmente superar estas condiciones estructurales de exclusión. La capacidad de incorporación de la población al Estado de bienestar colombiano debe ser contrastada

³ La noción de *simultaneidad de lo anacrónico* acompañó a la extensión colonial sobre las regiones de ultramar y se convirtió en el dispositivo de la construcción de una representación universalizante y, a la vez, jerárquica del orden social.

con la situación del sector agrícola que no solo mantuvo su carácter de precariedad y la gran propiedad, adaptándose difícilmente a las exigencias industriales (Bejarano, 1999), sino que además fue el escenario de experiencias de marginalidad social y poca articulación del mercado y el Estado. Así mismo, debe ser sometido a juicio el modelo de incorporación clientelar como una vía de distribución de beneficios.

Desde esta perspectiva, la explicación ofrecida por los teóricos posmodernos de los movimientos sociales acerca de la genealogía de la heterogeneidad cultural parece una imagen parcial. Según estos teóricos, en América Latina la emergencia de los movimientos sociales esperaba a la crisis de la balanza de pagos en los años ochenta y el fin del proyecto de sustitución de importaciones que, a su vez, puso en crisis la capacidad e incorporación del Estado de bienestar. En este contexto de debilidad institucional se habría producido un *retorno de lo reprimido* y las identidades que fueran amenazadas por un proyecto de homogeneidad cultural lograrían organizarse autónomamente (Castells, 1996; Pardo, 1998). Desde nuestro punto de vista —basado, como veremos más adelante, en el análisis de los informes de peritos y de testimonios de actores regionales depositados como fuentes en los archivos del área de deslindes del Instituto Colombiano de Reforma Agraria entre los años setenta y noventa—, el fenómeno puede ser reconstruido desde otra perspectiva. La conversión de la Sierra Nevada de Santa Marta en escenario para experimentos posmodernos muestra las características específicas de la transición en contextos de *fordismo periférico*.

Conservacionismo y agroexportación en la Sierra Nevada de Santa Marta: plan de desestructuración de un modernismo periférico

Si Figueroa (1997) tiene razón en su estudio sobre la Sierra Nevada de Santa Marta, la revitalización de la etnicidad en el Caribe colombiano tiene como precedente, antes que un proceso de incorporación fallido o uno amenazante de homogeneización, un proceso exitoso de diferenciación que fuera política de gobierno y administración regional, según lo establecieron los experimentos de custodia de comunidades indígenas legitimados sobre los discursos sobre su diferencia llevados a cabo bajo el amparo de la Constitución vigente en el país desde finales del siglo XIX hasta 1991.

La custodia de la población regional en instituciones ancladas en el principio de la diferencia había sido en sí misma paradójica. Fueron notables en la zona las concesiones hechas a la misión capuchina a finales del siglo XIX, que había instalado una verdadera economía semiservil como un enclave articulado a la exportación. En la región caribeña colombiana el modelo de organización corresponde a lo que se ha definido como mo-

dernismo periférico. En esta región los modelos disciplinarios fueron altamente contrastantes con los del modernismo en los países centrales, ya que le apostaron a la reinención de la diferencia racial como una forma de fragmentación del botín territorial acorde con la lógica oligárquica. La invención particularista tuvo como contraparte la *flexibilización* precoz de quienes escaparon del proyecto para aportar la mano de obra informal. En estas condiciones particulares, asociadas a unas más generales, como lo fue la concentración de la tierra en Colombia, se formaron en la región precarias empresas agrarias constituidas por el proceso de colonización que, para los años setenta, estaban pasando por una transformación hacia centros de comercio *usurero* a escala local (Bossá, 1974).

En las tres últimas décadas, el Estado fue un actor decisivo en la transformación de la región dado que dismanteló su ya precario modelo de articulación nacional, tanto a nivel del mercado como de las formas de soberanía. En primer lugar, el Estado atacó el proyecto de articulación del mercado interno nacional propiciando las condiciones para una geografía económica y política transnacionalizada. A partir del cambio de personal en la oficina de asuntos indígenas, a mediados de los setenta, abandonó las políticas de reforma agraria e inició el dismantelamiento de las instituciones modernistas periféricas.

Después del Frente Nacional, especialmente en los gobiernos de López y Turbay, el modelo de *modernización* impulsado por el Estado diseñó las demandas de actores regionales —campesinos, indígenas y colonos— que, a través de las jefaturas regionales, habían llegado a la capital con el propósito de reclamar asistencia técnica, créditos e intermediación para la ruptura de mercados oligopólicos a nivel regional. En contravía con estas demandas, el Estado destituyó a sus peritos e impulsó un nuevo proceso de corporativización étnica y concentración de la tierra para fines de exportación.

Desde finales de los años setenta hasta los noventa, la Sierra Nevada de Santa Marta fue escenario de un proceso de flexibilización económica, transnacionalización política y ensayo multiculturalista, en dos etapas: una dirigida por el Estado y otra encargada, por efecto de una constitución descentralizada, a la administración de ONG y corporaciones transnacionales. Como respuesta a las demandas de modernización, lo que se obtuvo de parte del Estado fue una promesa de protección selectiva a los indígenas y una política de expulsión de colonos o mestizos denominada oficialmente *saneamiento de resguardos*. En este momento las decisiones parecían expresión de una iniciativa institucional a favor de actores con mayor credibilidad económica ante los ojos del Estado: las burguesías exportadoras de los valles, que se convierten en los empresarios predilectos, beneficiarios de créditos e infraestructura.

El siguiente movimiento, ya a inicios de los años noventa, fue un proceso de dismantelamiento político, es decir, la concesión de estos terri-

torios especiales para la administración transnacionalizada y la inversión filantrópica del proyecto de cooperación colombo-alemán, bajo la administración de la organización no gubernamental Pro-Sierra. La condición central de esta inversión filantrópica fue la prohibición de actividades de racionalidad capitalista y su orientación a la conservación y enseñanza de la tradición, así como a la protección de los recursos naturales, fundamentalmente los hídricos, de especial interés para el regadío de los valles circundantes. Nos encontramos hoy en un momento en que la coexistencia de estos nichos de conservación no es ya con la economía agroexportadora, sino con la administración de corporaciones transnacionales ilegales —el narcotráfico—, en un contexto de ausencia de regulaciones nacionales y procesos generalizados de violencia como instrumento para la concentración de la tierra y la proletarización flexible.

Diagnóstico económico: malformaciones del mercado nacional

Retomando las categorías establecidas por la Ley de 1961, que se definía en términos de un proyecto de reforma agraria, y de acuerdo con una sociología centrada en el carácter de la expansión mercantil nacional y el desarrollo de instituciones, el abogado del Incora Roberto Bossa Martínez presentó un informe en el cual develaba el nivel de participación y problemas en torno al mercado por parte de distintos actores regionales, entre los cuales se encontraban los indígenas arhuacos. Según la Ley de 1961, se trataba de “extender a sectores cada vez más numerosos de la población rural colombiana el ejercicio del derecho natural a la propiedad” y promover una administración de la tierra de acuerdo con el cálculo de racionalidad de capital. Las organizaciones sociales apoyadas por dicho proyecto aparecerían como asociaciones, es decir, grupos constituidos como cooperativas de propietarios y trabajadores rurales según el derecho de contratación civil y bajo el amparo del Estado (Ley 135 de 1961; Ley 1 de 1968).

El informe ofrecía una evaluación crítica frente a todo intento de concebir la región a través de una separación entre la economía de abastecimiento directo —economías campesinas— y la mercantil. Según la perspectiva puesta en conocimiento del Estado, esta separación imaginaria impedía de hecho comprender “[...] de qué manera una depende de la otra, cómo la primera es esencial a la segunda y la manera como participa de ella” (Bossa, 1974). Se sugería, entonces, observar la complementariedad entre esferas productivas y de la circulación, así como la subvención de la esfera doméstica indígena en el abastecimiento interno hacia la construcción de la mercancía. Según este estudio, la colonización no solo habría expandido la economía nacional a la región y establecido un vínculo entre la zona rural y urbana, sino también habría abierto el camino para el

arribo de trabajadores asalariados en lugar de la mano de obra *servilizada* de los indígenas.

El proceso de modernización era problemático. La presencia capuchina aparecía como un factor de empobrecimiento regional por tratarse de capitales foráneos que retornan por vía institucional la ganancia fuera de la región, ya que no pagan salario ni impuestos y no invierten en servicios. Así mismo, la economía indígena era vista como problemática pues, al no convertirse en asalariada por presiones políticas regionales, subvencionaba el carácter precario de la economía regional. Supuestamente en uso del Convenio de Misiones, según argumentara el obispo de Valledupar en 1968, la misión utilizaba estos terrenos para poder sufragar gastos de las obras misionales que se estaban gestando. Se obligaba a los niños a servir de mano de obra gratuita para el trabajo de estas tierras:

De acuerdo con varios escritos publicados al respecto en pro y en contra de la labor misionera, los terrenos de la sabana eran destinados para el mantenimiento de los niños internados en el orfanato; sin embargo, se desconoce de qué modo beneficiaba a la educación de estos la ganadería extensiva que la misión tenía en Santo Domingo, Avemaría, Covadonga, San Francisco, prosperidad que le daba un total de 3.000 hectáreas. (Bossa, 1974: f.s.n)

En el año de 1968 el Incora (Resolución 204) había destinado para la explotación agropecuaria a favor de los indios unas tierras en San Sebastián de Rábago. Quinientas hectáreas que se encontraban en poder de la misión capuchina pasaron a manos del Incora y fueron entregadas a unas recién creadas *empresas comunitarias* constituidas por ochenta familias a las que se les entregó crédito para la compra de ganado y explotaciones de toda clase. Un total de 6.011 ha, asignadas por contratos con el Incora, fueron repartidas entre empresas comunitarias y de forma individual. Es así que para principios de la década del setenta un buen porcentaje de la población indígena se dedicaba a la ganadería, principalmente ovina, mientras en todas las veredas se cultivaba café comercial —especialmente en La Caja— y se constituyeron como centros de mercadeo Pueblo Bello, Valledupar, Atanquez y Aracataca.

A partir de estos estímulos y de la propia iniciativa indígena por escapar del proyecto capuchino, Bossa observaba que lejos de pertenecer a una economía marginada el arhuaco se conducía como un pequeño empresario especialista. Sin embargo, mientras el sistema productivo nacional le imponía la especialización —e, incluso, los términos específicos en que esta se llevaba a cabo, como el precio de las cosechas, el valor de la mano de obra, las herramientas, etc.—, este sector era víctima de mercados oligopólicos a nivel regional, solo lograba créditos bajo condiciones especulativas e intercambiaba desventajosamente su producción y su fuerza de

trabajo (Bossa, 1974). La producción de artesanía y café en el ámbito regional y local lo convertía en un actor más directo de la economía nacional.

Desde esta perspectiva, los indígenas habrían huido de los modelos monopólicos para constituirse en productores independientes de la economía cafetalera, en conflicto por el acceso a la tierra productiva, al crédito y al mercado. Las dinámicas de poblamiento regional nos hablan de migraciones internas y colonización de indígenas y campesinos de otras regiones con fines económicos en un proceso de expansión de la economía regional. En el fértil valle de Yeurua y Zigta, La Caja había surgido como centro productivo y comercial, zona de fincas y lugar de tránsito entre Pueblo Bello y Nabusimake. Así lo menciona el perito en 1974, “Hoy La Caja es el sector de mayor producción cafetera entre la comunidad arhuaca cosa que ha motivado la entrada de usureros y mecanismos de endeudamiento para privarles de las tierras” (Bossa, 1974: f.s.n).

En el caso de Fundación existía otro de los linderos de la competencia comercial entre el grupo de colonos e indígenas arhuacos por los recursos de la economía cafetera. Se trata de un lugar de descenso hasta tierras de clima cálido donde los arhuacos tenían un punto llamado Campamento. El informe describe este poblado como una “primera colonización arhuaca” y puesto de vigilancia contra la expansión colona mestiza (Bossa, 1974). Mientras tanto, en San Sebastián, la misión expandía su dominio tomando tierras en la sabana cercana al poblado para luego ocupar las tierras en el valle del río Fundación, al occidente de Nabusimake, hasta donde hoy queda el caserío de Vindivameina.

Segundo Mafla Velazco, profesional universitario de la sección Deslindes, en comisión para la delimitación de la reserva Arhuaco en 1977, señaló que la falta de programas dirigidos y la gran cantidad de programas suspendidos en la región no habían permitido el desarrollo de las iniciativas productivas y comerciales de los campesinos y pequeños propietarios en la región, ni de los mestizos nativos ni de los oriundos del interior (como él dividiera a los actores regionales, sin mencionar pureza étnica en ningún momento):

Es de notar que en este sector están vinculadas las siguientes entidades: Incora, Inderena, Caja Agraria, Federación de Cafeteros y Asuntos Indígenas. Sin embargo los problemas son cada vez mayores por el crecimiento del analfabetismo, enfermedades, etc. En repetidas ocasiones los enfermos han fallecido durante el camino antes de llegar a la estación de Montecristo o El Colorado donde llegan vehículos. Se considera que en la vereda Galacia hay aproximadamente 120 familias de colonos sin ningún tipo de atención social. (Mafla, 1977: 12)

Mafla hacía notar la necesidad de que el Gobierno, por intermedio de la zona agropecuaria del departamento de La Guajira o por el Incora, le prestara más atención a esta región del país que, junto con la zona de

Carraipia, “[...] [podría convertirse en] la despensa de La Guajira y en gran parte de Santa Marta y de otras poblaciones” (Mafla, 1977: 20). Mientras, advertía que una ineficiente cobertura institucional y de crédito para los pequeños productores motivaría el estancamiento económico: “La falta de crédito dirigido y oportuno hace negativa la actividad agrícola y ganadera ya que se carece de recursos económicos para su desarrollo y la producción se limita al esfuerzo humano de las diversas familias que trabajan” (Mafla, 1977: 20).

Tras acuerdos regionales, la solución ofrecida por las autoridades fue la creación de una zona protegida excluida del mercado regional: la reserva y resguardo. Es clave observar en este momento cómo es la presión ejercida desde arriba la que introduce el proyecto de reserva, en claro contraste con las demandas por la consolidación del mercado regional. Igualmente, en relación con los actores validados como interlocutores en la transformación del mercado regional en enclave transnacional, no serán precisamente los personajes que demandaban la expansión del mercado nacional. Es pertinente observar este proceso de indigenización desde arriba, pues nos da algunos elementos para contrastarlo con las imágenes de movimientos sociales democratizantes.

En 1974, en la localidad de Valedera, Heriberto Jiménez Pardo y Mauricio Sánchez (antropólogo), excluyendo los documentos de Bossa y especialmente de Mafla, se reunieron como comisionados para la elaboración de un informe acerca de los fundamentos para establecer una reserva indígena en la Sierra Nevada que incluyera los corregimientos de Pueblo Bello, San Sebastián de Rábago y Atanquez, municipio de Valledupar, departamento del Cesar, y los municipios de Fundación y Aracataca, departamento del Magdalena. Veremos en adelante a estos personajes relacionados con los múltiples pleitos que enfrentaron a colonos e indios afectados en el proceso de *recuperación de las tierras de propiedad privada* y del *fomento de la tradición*. ¿Cómo aparece repentinamente una solución en términos de la creación de una zona protegida precisamente entre los puntos La Caja, Pueblo Bello y Nabusimake que conectaban la economía campesina regional? ¿Desde dónde se impulsa el proyecto de particularismo y corporativismo étnico?

Culturalismo y flexibilización económica

Las prioridades del Estado en torno a la región tienen una orientación clara. En comunicación personal entre gente con poder regional en Valledupar, cercana al Estado, y uno de los funcionarios del Incora se puede leer lo innegociable de la situación:

Estimado Pacho: quiero comentarte algunas novedades que han surgido acá últimamente. La primera es la importancia que ha alcanzado en poco tiempo el tema de la reserva Kogui-Malaya en el ámbito del Gobierno. Adolfo Triana le comunicó a Bossa la semana pasada que el presidente desea que la reserva se cree cuanto antes, ojalá en este primer semestre. Esta inusitada manifestación de apoyo debe ser aprovechada para sacar adelante la cuestión de la reserva y de la recuperación de tierras de propiedad privada —esta es la categoría que le da el Incora a predios colonos titulados, que se encuentran dentro del territorio—. Desconozco la situación del costado norte de la sierra a este respecto, me refero a los predios particulares; en el costado oriental posiblemente la recuperación de las tierras de atanqueros, aquellos viejos y hasta desgastados indios vallenatos no será tarea fácil, pues en varios casos se trata de gamonales con muy buenas palancas en las altas esferas politiqueras. Sin embargo, y en vista del interés de López vamos a intentar la negociación. Mi impresión además es que se debe destinar un abogado del Incora para esta tarea y que se dedique únicamente a eso. Bossa tiene las manos demasiado llenas de pleitos para poder hacerlo —ahora está a cargo de toda la unidad jurídica del proyecto— de manera que quizás sea preferible pedir a alguien de la comisión de Valledupar. (Firma ilegible, 28-II-76. Incora Valledupar, folios 249-251)

Como podemos observar, la creación de la reserva fue una solución ofrecida desde arriba, y partió de una ruptura de las antiguas redes clientelares de tipo partidista para una flexibilización económica regional. Así mismo es notable que en este proceso se dio un desplazamiento de la figura de académicos-burócratas, que podemos identificar con la retórica reformista-liberal, para la instalación del discurso multiculturalista a través de un nuevo equipo de funcionarios. Las decisiones tomadas sobre la región tuvieron un carácter definitivo, no solo se trató de desestimular la dinamización de la economía comercial campesina y la incorporación de sectores poblacionales, sino también de implementar una total desestructuración de las formas de propiedad privada de la tierra y el comercio alrededor de las zonas de reserva, lo cual constituyó una barrera conformada con los materiales del particularismo cultural.

El loable propósito ecológico que supone proteger los recursos naturales y el respeto a las culturas se inscribe en este caso en un proyecto de transformación de la región en localidades fragmentariamente articuladas a las formas de acumulación corporativa descritas en nuestro resumen de la literatura sobre globalización. Por tanto, mientras se despliega una política de desestimulación del mercado interno en zonas campesinas, se crean las condiciones para una mejor realización de las empresas de mayor inversión de las burguesías agroexportadoras y las de servicios de la región. Pese a los esfuerzos campesinos por acceder a créditos, ciudadanía e infraestructura mercantil, los actores económicos escogidos como

empresarios transnacionales son los propietarios de extensiones ganaderas y agrícolas de los valles e inversionistas en el área del turismo que se espera atraer presentando la región como un paraíso biológico y cultural. Esta es la opción para el desarrollo regional en la cual se inscriben las políticas conservacionistas. Así lo expresa el informe de Jaime Ramírez al Incora en 1978:

Hay que considerar a la Sierra Nevada como parte de la región más importante del país en los aspectos agrícolas y turísticos: la Sierra Nevada es vital para el desarrollo de estas dos posibilidades de la región; el desarrollo agrícola requiere el agua de la sierra para tecnificar la producción mediante el riego artificial; el desarrollo turístico requiere del agua de la sierra para proveer a los núcleos de población de acueducto y energía suficientes y necesita de la sierra misma como zona turística de primer orden por su riqueza paisajística y arqueológica, su variedad climática, la posibilidad de establecer centros de práctica de los principales deportes turísticos —caza, pesca, alpinismo, etc.—. La colonización de la sierra está inutilizando estas posibilidades de la región y por consiguiente destruyendo un enorme potencial económico, vital para el desarrollo del país.

En este sentido, las prioridades aparecen como “permitir a los habitantes, o por lo menos a gran parte de ellos, el desarrollo de actividades para la subsistencia”, de forma que no dependan de los ingresos salariales ni de la circulación interna para su reproducción; “garantizar el cuidado del agua, evitando un desastre ecológico en la zona baja de la Sierra”, es decir, cuidar el agua en las zonas altas encargadas a los indígenas para su mejor circulación en las zonas de agroexportación; e “incorporar a la Sierra dentro de los planes de desarrollo turístico y agrícola de exportación para el país” (Ramírez, 1978).

Mediante acuerdos entre el Inderena y la Zona de Reserva Forestal, de 1971 a 1977 se constituyen los parques nacionales Sierra Nevada y Tayrona que abarcan el 90% del macizo. En su reglamentación (Decreto 622 de 1977) se establece que en dichas áreas no son posibles la creación ni la permanencia de asentamientos humanos, a excepción de los grupos indígenas; así mismo, se prohíben las actividades de tipo comercial y, en general, todas aquellas que vayan en detrimento del equilibrio ecológico del área (Pro-Sierra, 1997: 37). El Incora (Resolución 113) constituyó como reserva especial para la población arhuaca un área de 185.000 hectáreas en la sierra meridional, ubicada entre los corregimientos de San Sebastián de Rábago y Atanquez del municipio de Valledupar, en el departamento del Cesar, y los municipios de Fundación y Aracataca en el Magdalena. Por su parte, aprobado por el Incora el 8 de octubre de 1980, el resguardo kogui-malayo contó con 364.840 hectáreas. En julio de 1994 se había ampliado el resguardo kogui-malayo en 19.200 hectáreas que incluían una salida al mar.

De este proceso se desprende la construcción de los resguardos y la poca atención prestada a las demandas por créditos e infraestructura de la economía campesina. Se decide la afectación de alrededor de 50.000 colonos espontáneos que ocupan el 50% de la extensión total de la zona (Ramírez, 1978). Se genera un proceso de reconversión agraria regional que supone la concentración de la tierra productiva, la inhabilitación de ciertos sectores sociales para competir en la economía, el uso *especial* de las aguas como recurso monopólico del Estado y de sus beneficiarios. Así, según los datos ofrecidos por Silva (1977), para el año 1960 el 62,5% de las parcelas agrícolas en Colombia eran de aproximadamente 5 hectáreas, que ocupaban el 4,5% de toda la tierra cultivable, mientras que en el otro extremo el 0,07% de las propiedades agrícolas eran mayores de 2.500 hectáreas, lo que significaba el 20,2% de la tierra cultivable. No obstante, en 1970 y 1971, después de más de una década de reformas agrarias, se acrecentó paradójicamente el número de los latifundios de más de 2.500 hectáreas. En efecto, después de una década de reforma agraria, hubo una ocupación de la gran propiedad en términos absolutos en el territorio nacional colombiano (Silva, 1977).

Los resultados de la reforma agraria en Colombia son abrumadores. No hablan de procesos de democratización iniciados entre la población campesina indígena, sino de la implementación de un proyecto de concentración de la tierra y de la administración de los recursos naturales como patrimonio del Estado para el servicio de una economía excluyente. Por tanto, expresa la imposición *desde arriba* de una política de exclusión del mercado y las actividades comerciales a los pequeños propietarios y campesinos de la región. La solución que les da a los indígenas, de protegerlos en lugar de estimular su conversión en empresarios regionales eficientes, atraviesa una serie de transformaciones institucionales y un proceso de deslegitimación de las precarias actividades económicas de pequeños propietarios que incluyen a indígenas. Proceso este que es promovido, por lo demás, bajo el argumento del tradicionalismo, una suerte de comunitarismo forzoso que afecta también a colonos quienes pierden el derecho de propiedad privada y aparecen como enemigos del país y son sometidos a la exclusión denominada *saneamiento* de resguardos. La ampliación y el saneamiento de resguardos aún no han concluido. Según la estrategia de conservación y el plan de desarrollo sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta elaborado por la Fundación Pro-Sierra:

[...] si bien los resguardos indígenas han permitido la recuperación en parte de los territorios para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada su territorio ancestral está delimitado por la línea negra. El Ministerio del Interior mediante Resolución 837 del 28 de agosto de 1995 reformó la Resolución de 1973 —aprobando como plan a futuro la ampliación del resguardo a estos límites—. Al momento de la delimitación de las fronteras de los resguardos varios centenares de familias

colonas llegadas en las diferentes olas migratorias quedaron dentro de los territorios indígenas constituyéndose hoy en día en uno de los principales conflictos por resolver. (1997: 37)

Culturalismo o las dinámicas de flexibilización política

Las denuncias sobre los efectos provocados por la debilidad de las instituciones públicas de intermediación y la implementación de una oficina exclusivamente centrada en la representación de los *asuntos indígenas* no se dejaron esperar. El cuadro que presentan es el de un escenario en el que se combinan la retirada política del Estado, la invención de la tradición, la violencia y el narcotráfico.

En primera instancia parece existir un profundo desconocimiento de las narrativas indigenistas por parte de los actores locales, que siguen apelando a la intervención del Estado como mediador en asuntos del mercado nacional. Roberto Bossa Martínez describe este hecho con preocupación:

Estuve en una reunión con el gobernador arhuaco, Luis Napoleon Torres, algunas autoridades indígenas y el jefe de la comisión señor Nelson Monsalve Rivera en la que se trató algunos temas relacionados con la reglamentación de la reserva arhuaca, al parecer no hay mucha claridad de parte de los indígenas con respecto a la injerencia del instituto, mientras algunos sostienen que la actividad del Incora debe ser exclusivamente en la adquisición de mejoras, otros solicitan documentos sobre sus parcelas y créditos de la entidad. (Bossa, 1976: f.s.n)

Como ya sucedió una vez en la conocida narrativa de Torres Marques en el siglo XIX (Figueroa, 1997; Uribe, 1993), las demandas indígenas por la presencia del Estado y la ciencia para el desarrollo agrícola fueron respondidas con el envío de autoridades morales y discursos sobre la diferencia cultural. El Estado, más ocupado en desarrollar su propio imaginario que en estimular formas de articulación económica e incorporación política de la región, logró rápidamente debilitar su presencia como intermediario de los conflictos entre civiles en la zona. Esto produjo un vacío institucional que, sumado a la estimulación de conflictos interétnicos, generó brotes importantes de violencia.

La declaración de la zona como reserva deslegitimó las instancias de mediación regional de tipo nacional e invistió a la Oficina de Asuntos Indígenas con el poder de dividir y organizar la región. Mediante la implementación de políticas de saneamiento de resguardos, se provocaron enfrentamientos entre colonos mestizos e indios que alimentaron la difusión de discursos de pureza étnica; estos alteraron las anteriores relaciones de

conflicto y negociación y pusieron entre ellos una frontera supuestamente basada en la protección de la cultura.

El Estado pretendió representar los intereses *naturales* de los indígenas desde una perspectiva particularista, y desdeñó sus demandas como actores económicos regionales que exigían su presencia y representación en el ámbito local. Esta situación es denunciada por colonos e indígenas, ya que son múltiples los casos de violencia que enfrentan estos pobladores por haber quedado a cargo de la implementación de políticas segregacionistas y sin mediación institucional. Me permito reproducir aquí algunos de los pasajes más contundentes de los escritos producidos en torno a este conflicto. Se trata del *Memorial de la tribu kogui y sanku de la vertiente norte de la Sierra Nevada* al presidente de la República, el ministro de Gobierno y la oficina de asuntos indígenas llevado personalmente a Bogotá por Martín Simongama y Manuel Lemac en diciembre de 1975:

Hace cuatro años van caminando entre nosotros unos empleados del Ministerio de Gobierno que pertenecen a la comisión indígena, no se sabe a quién obedecer ni a quién dirigirse en los eventuales litigios. Creíamos que nuestros problemas encontrarían mejor arreglo pero dichos funcionarios han hecho como los cocuyos en verano: aparecen y desaparecen dejándonos peores que antes. Pues no sacaron acusaciones en contra de quienes nos atropellan “colonos y comerciantes” [comillas en el original] [...] así que aquellos nos han cobrado los denuncios hechos en contra de los mismos ante la comisión indígena aumentando amenazas y multas. Solo queremos recordarle lo que nos ha costado la amistad con los funcionarios de asuntos indígenas. Alrededor de nuestras reales o imaginarias necesidades han hecho demasiada literatura que no siempre refleja nuestra manera de ver las cosas y el mundo. No queremos lucha de clases como quieren los de asuntos indígenas, ni enfrentamientos por tierras, sino solo que se respete el hábitat que nos pertenece y recibimos de nuestros antepasados. No tenemos a quien quejarnos. Todos los inspectores de los vecinos corregimientos han sido desautorizados por la comisión indígena. (Incora, 20 de junio de 1977, folios 281-282)

Otros hechos de violencia se relacionaron con la presencia de grupos armados vinculados al negocio de la marihuana, que habían logrado introducir entre sus filas sectores regionales de variada composición étnica. La ilegitimidad de la mayoría de la población ante el improvisado proyecto particularista afectó el ejercicio de la justicia a nivel regional y los negocios de los pobladores y dejó sentadas tempranamente las condiciones para el florecimiento de negocios informales con poco arrastre regional y el ejercicio de la violencia.

La indignación de los indígenas por la falta de servicios públicos, no compensados por su novedosa buena fama como objetos culturales, es grande y justificada: “Somos indios, es verdad, pero no estúpidos. Hoy

les recordamos a los dueños del gran Gobierno que las personas que hemos quedado en la región todos estamos afectados de una terrible infección en las vías respiratorias y si no nos socorren lo más pronto terminaremos todos tísicos” (Incora, 20 de junio de 1977, folios 281-282).

Efectos performativos del discurso de la tradición: construcción de localidad y pedagogías del sujeto protegido

Mientras se estimulan economías de alta inversión de capital y la región se transforma a través del precio de la violencia y la informalización de las prácticas económicas en un escenario atractivo y *flexible*, los discursos sobre la tradición étnica alcanzan una complejidad que circula desde los ámbitos del manejo de recursos hasta la existencia de una racionalidad *alterna*. En primera instancia, empiezan a formularse con más fuerza las categorías en torno a una geografía sagrada como argumento alterno para la reivindicación de las corporaciones indígenas frente al Estado. Esta articulación tiene formas iniciales de incorporación selectiva de nichos o localidades constituidos bajo la lógica de la globalización del capital. Las imágenes de la región económicamente articulada al mercado no aparecen más en escena. La mayoría de la población, cabe decirlo, se encuentra en las zonas grises entre núcleos corporativos por fuera de los resguardos y constituye la mano de obra informal de la economía en proceso de organización.

Así, en torno al tema del agua, cuya función principal ha sido ya expuesta, se construye un marco mitológico étnico para reglamentar su administración:

El motivo para solicitar el límite por la quebrada del Mojón, lindero occidental de la finca de Luis Alberto Ardila, llamada así porque los indígenas construyeron un mojón en el camino que de Serancaua conduce a Cerro Azul, es porque manifiestan que allí hacen los pagos a la madre agua en veranos prolongados, así como en la quebrada Cebolleta hacen los pagos a la madre culebra en tanto que la Chaguin-gama es sitio del agua bendita. (Mafla, 1977, folio 245)

Según lo expresara el *Informador Arhuaco* (1980), el presidente Belisario Betancur al hablar de tierras había dejado a los indígenas por fuera de la competencia de los derechos civiles y los había inscrito en el plano de sujetos protegidos regulados por el derecho natural. Betancur habría dicho en un discurso —cuyas implicaciones van mucho más allá de la demagogia hacia la construcción de ficciones con efectos performativos— que el derecho de los indígenas como dueños de las tierras era anterior a los otros títulos de propiedad de las personas que reclamaban los territorios

habitados por los indígenas. Los propietarios de las tierras eran los indígenas que tenían los títulos respaldados por el derecho natural de haber vivido en esas tierras antes de la llegada de los conquistadores.

En torno a la invención de un discurso mitológico se señalarán las fronteras de esta reserva. Por tanto, en la resolución por la cual se demarca la línea negra o *zona teológica* de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, el Ministerio de Gobierno convierte planteamientos en torno a la cultura arhuaco, kogui y malayo en argumentos de fuerza del Estado:

Considerando que la línea negra incluye sitios que son considerados símbolos místicos por estas culturas. Que dentro de dichas culturas estos símbolos constituyen elementos fundamentales en su concepto del equilibrio universal y que deben ser accesibles para hacer ofrendas que ayuden a mantener el equilibrio. Que el acentuado avance colonizador ha privado a los indígenas del derecho de acceso a estos sitios, lo cual los mantiene en estado de angustia con sus consecuentes trastornos emocionales. Que el estado psicológico en que se encuentran los indígenas de la Sierra Nevada es factor que impide su normal desarrollo y perturba la ejecución de planes y programas de cambio social dirigido, y que es deber del Gobierno garantizar y tutelar la tranquilidad emocional y autonomía cultural de los grupos indígenas del país⁴. (Incora 4.1, 1973: f.s.n.)

Así mismo, para el manejo interno de los recursos sometidos al conservacionismo se genera una campaña de difusión de valores tradicionalistas. Se produce un programa de comunitarización de la tierra como condición para su tenencia, denominado *régimen de patrimonio familiar*. Se puede considerar esta comunitarización como forzosa en tanto aparece como requisito de contratos legítimos de tenencia. A través de los medios de comunicación: “[...] la Comisión de Asuntos Indígenas debe iniciar una campaña de desarrollo de la comunidad hasta lograr convencerla de que es más rentable una parcela que varias dispersas por la región, ya que el trabajo comunitario es requisito del contrato” (Incora, 1977: f.s.n).

En torno a las categorías comunitaristas se empiezan a barajar también conceptos de clasificación social. Aparecen entonces en los informes elementos tipológicos de la cultura en reemplazo de las categorías económicas. La promoción de signos y modos de conducta tradicionalista para asignación de recursos es evidente, y lo es más aún si observamos el cambio en la forma de describir localidades cuyas características, como anotamos antes, eran pequeños mercados regionales:

En La Caja existen dos clases de indígenas mirados desde el punto de vista de su vestuario, los de manta y los que se visten común y corriente. Se hace esta distinción porque es importante tenerla en cuenta para

⁴ Secretario general del Ministerio de Gobierno, firma Seikuku Karuku Norberto.

el otorgamiento de los contratos de asignación y posteriormente su adjudicación. Los de manta se inclinan por las explotaciones comunitarias, los demás por las individuales. Numéricamente se encuentran divididos por igual proporción en cuanto a familias se refiere. No es posible por el momento hacer las asignaciones comunitarias a quienes así lo demanden por tener pequeñas parcelas dispersas por toda la región, mientras que los que no visten manta, por lo general solo poseen una parcela. (Incora, 1977: f.s.n)

En un movimiento que Dover (1998) ha calificado de táctico e instrumental para la consecución de posteriores beneficios, se rescata la Ley de 1890 según la cual los indígenas quedaban eximidos de las obligaciones del común frente al Estado y eran declarados como sujetos de protección. La legislación indígena promulgada en este proceso, según lo proclamara el *Informador Arhuaco* en su segundo número (1980), reivindicaba los principales puntos de la Ley 89 de 1890. Retomando una clasificación en torno a sí mismos como sujetos de protección, se acogerán a las formas del derecho natural y el control moral como clara expresión de excepción frente al derecho civil y penal nacional:

La Ley de 1890 clasificó a los indígenas en tres categorías: salvajes, semisalvajes y civilizados. En materia penal, excluyó a los llamados salvajes y semisalvajes de la aplicación de las leyes penales colombianas, en la actualidad mediante el Decreto 100 de 1980 [...]. Se desarrolló esta norma del artículo 1 de la ley “cuando se trate de indígenas imputables por inmadurez psicológica o reducción de la vida civilizada, la medida consistirá en la reintegración a su medio ambiente natural. Por lo tanto en todos los procesos penales seguidos en contra de indígenas es necesario determinar mediante pruebas parciales antropológicas si el procesado es maduro o inmaduro sociológico para establecer si es imputable o no, y si se le puede aplicar la ley penal o no. Esta inmadurez sociológica o reducción a la vida civilizada de que hablan las leyes debe ser determinada por conocedores de las culturas indígenas que tienen formas propias de control social y aparecen agredidas por la llamada sociedad mayor”. Las comunidades indígenas saben que estas clasificaciones y denominaciones de salvajes y semisalvajes o civilizados y de maduros e inmaduros sociológicos los discriminan y niegan su acervo cultural; pero también saben que son armas con las cuales se pueden defender y evitar que se cometan más injusticias y se puedan solucionar conflictos a los que se ven abocados. En esa medida son normas que han sido utilizadas con éxito en muchas oportunidades⁵. (*Informador Arhuaco*, 1980)

Pero, más allá del movimiento táctico, esta legislación de clara inspiración neocolonial parece constituir un modelo de ingeniería social

⁵ Comisión sobre Legislación Indígena, Congreso Indígena Nacional, 24-28 de febrero de 1982.

articulado al manejo de recursos, cuyos efectos sobre la identidad no pueden describirse como superficiales.

De acuerdo con el artículo 5 de la Ley de 1890, los indígenas pueden ser sometidos a vigilancia pública y privada, y se da por hecho que su autoridad es legítima y solo el uso comunitario de la propiedad es considerado legítimo: “[...] las faltas que cometieran los indígenas contra la moral, serán castigadas por el gobernador del cabildo respectivo con penas convencionales que no excedan de uno o dos días de arresto”. Así mismo se retomaron otras prácticas del modelo autoritario implementado en el siglo XIX, tales como el trabajo forzoso en obras públicas. La vigencia del artículo 6 de la misma ley confirma que: “Los gobernadores de indígenas cumplirán por sí o por medio de sus agentes las órdenes legales de las autoridades que tengan por objeto hacer comparecer a los indígenas para algún servicio público o acto al que estén legalmente obligados”.

Para la administración de los recursos internos se reinstaura una figura de control social: el cabildo. Esta figura es la de un vigilante público y privado de la conducta de los miembros de la comunidad que sirve como vehículo para repartir sanciones y premios en torno a la administración de tierras. Por tanto, la asignación de tierras a las familias de la parcialidad dependerá del control ético *tradicionalista* desplegado por sus personeros. Los funcionarios deberán “formar un cuadro y custodiarlo religiosamente de las asignaciones de solares” y controlar todo comportamiento que se salga de la imagen ortodoxa de cultura. Contra el mercado deberán “[...] impedir que ningún indígena venda, arriende o hipoteque porción alguna del resguardo, aunque sea a pretexto de vender las mejoras que siempre se consideran accesorias a dichos terrenos”.

La prédica tradicionalista se ha convertido en política oficial para la pedagogía en la zona. Según el *Informador Arhuaco* en su primer ejemplar, se habría implementado un programa de educación experimental para la comunidad indígena a cargo de Cecilia Zalabata, con la colaboración de Jeremías Torres e Ignacio Zalabata, un nuevo cuadro de líderes reunidos bajo el lema de que “la tradición moral es religión y ciencia en el resguardo indígena”. La educación ha pasado de manos de la misión religiosa capuchina a la implementación de un nuevo modelo de pedagogía moral de la *religión nativa*: “Los *mamos* debían participar en la educación para que los niños que entraran en la escuela no fueran a desconocer su verdadera ciencia, que es su religión, para que cuando llegara a ser adulto pudiera también cumplir y respetar y obedecer la tradición moral” (*Informador Arhuaco*, 1980).

Los argumentos para la aplicación de una ingeniería social de este tipo son una definición del sujeto. Testigos vivos de la experiencia capuchina cuentan del carácter disciplinante de los imaginarios morales con los que se administró la pedagogía para indígenas. El proyecto capuchino promovió formas del comportamiento y la voluntad alrededor de las

prácticas ceremoniales que fueron ofrecidas como marcos retóricos y escenarios para la sublimación de actividades que desde un punto de vista secular serían reconocidas como económicas:

Mi mamá me contó que a ella no le enseñaron ni a leer ni a escribir, sino a criar ovejas mientras rezaba, oraba y aprendía a sacar los diablos. Y [ríe] a la gente le llamó la atención por el disco, los cantos eran muy chéveres, les gustaba, trabajaban con música. Pero el carácter de los curas no lo soportaban, era mucha imposición, muchas reglas y furia. Les enseñaban con imágenes, con la radio, les gustaba la fiesta, el teatro⁶. (Entrevista con el *mamo* Arimacu y su nieto Luis Villafaña)

En este modelo, el desprecio ético por lo secular tiene como contraparte una exacerbada representación ceremonial y la sublimación de las prácticas sociales entre los miembros de la comunidad moral, que siempre está conformada por actores que no parecen tan hábiles ni oportunistas para participar en la ciudadanía ni en el mercado. La actividad productiva, el Gobierno y los dispositivos de disciplinamiento social organizados en torno al gesto de la mecánica ceremonial son vistos como ejercicios espirituales que nada tienen que ver con el provecho material ni con quien lo detenta.

Es significativa la coincidencia que se puede establecer entre las acciones tendientes al retroceso de la propiedad privada campesina, la expansión de los territorios *inalienables*, la estigmatización de actores regionales como colonos y mestizos, y la caracterización de los indígenas como seres naturalmente inclinados hacia un simbolismo y un modelo de organización social ajenos al cálculo de rentabilidad. La Fundación Pro-Sierra, que en sustitución del Estado y en representación del capital filantrópico global lleva adelante el proceso de *saneamiento* de resguardos y recomunalización, subraya la relación entre el sistema cultural menos *contaminado*, según se considera a los kogui, y la inoperancia de la moneda en su contexto: “Los kogui son el grupo más tradicional. Claman por un respeto a la madre tierra, son guardianes celosos de la tradición, respetan su organización y sus autoridades. Muchos de ellos no hablan castellano y en su territorio el dinero tiene poca circulación” (Fundación Pro-Sierra, 1997: 23). Así mismo, las palabras del *mamo* coinciden de manera nítida con las características atribuidas por la Fundación Pro-Sierra y con el discurso académico tradicionalista:

Hoy en día nosotros los indígenas no queremos demasiado dinero, ni carros, ni vacas, necesitamos apoyo para recuperar nuestra historia, nuestras leyes y buscar un camino verdadero porque no queremos sufrir un castigo eterno donde Heisei cuando nos muramos [...] nuestro

⁶ Intervención del nieto del *mamo* para dar testimonio de la experiencia de su madre como niña de la misión capuchina.

cuerpo es una basura, lo que vale es el alma [...] Ahora tenemos mucha plata, pero ¿para qué va a servir? No podemos dejar que el corazón se debilite⁷. (Pro-Sierra, 1997)

Los discursos tradicionalistas contienen una caracterización moral negativa del dinero, al que oponen imágenes de una tradición supuestamente purgada de todo cálculo de interés y poblada de conceptos de una tradición espiritualista. En ella, el dualismo alma-cuerpo, lo sagrado y lo secular desempeñan sintomáticamente la misma función que cumplen en la organización de un orden extractivo basado en la separación de las corporaciones indígenas como espacios morales y las esferas de la circulación, las misiones jesuitas y capuchinas de la época colonial y modernista periférica. Cumplen el carácter de metáfora de una división secular mayor entre el ámbito de operación de los intercambios morales como característicos de la comunidad indígena y el ámbito de las relaciones mercantiles y políticas que operan según una racionalidad instrumental.

Las representaciones académicas posmodernas que aportaron a sustituir la conversión de la región en localidad global estimularon lo que en su imaginario son las fronteras y contradicciones entre el campo de la cultura y el de la economía. La ganancia mercantil y el poder aparecieron como exterioridades que la cultura moral, en lugar de regular e interpretar, desdeñó desde la afirmación de signos de identidad. El énfasis puesto en la tradición como resistente al capital, como una cosmovisión *sin fines de lucro*, nos recuerda una de las características del discurso posmoderno señalada por Harvey (1989), según el cual esta imagen cierra el círculo del fetichismo. El argumento es que este discurso no reconoce el poder social —el mundo del trabajo social y del intercambio— existente detrás del signo de la mercancía y el dinero, sino que a través de la retórica de la impenetrabilidad del otro se mantiene en el rechazo aparente del signo y, por tanto, impide atravesar su opacidad para la constitución de escenarios para su regulación política (Harvey, 1989: 101). La fetichización del dinero y de la cultura logra, sin embargo, efectos muy concretos al establecer diferenciaciones entre la mentalidad indígena representada y los procesos de monetización internalizados por agentes transnacionales. Dicha fetichización, igualmente, ilegítima como moralmente sospechosos los intentos de participación de los actores regionales en los beneficios del capital y permite la capitalización oligopólica.

Bajo estas circunstancias, actores que habían desarrollado un amplio sentido común respecto del intercambio y las prácticas de poder regionales, en el proceso de localización son no solo excluidos de las prácticas del capital, sino también de pensar sobre ellas. Esta situación vuelve cada vez más difícil la formación de líderes autónomos capaces de mantener un

⁷ “Cuando se enferma el corazón”, palabra de mamó recogida por Fundación Pro-Sierra.

diálogo con los agentes externos a la cultura, y se ratifica en la pedagogía de la diferencia. Así, contrario a lo que era la sincera expectativa de los teóricos de los movimientos sociales, la presencia de las ONG como intermediarios sigue siendo indispensable.

Continuidad global, discontinuidad regional: el papel de la ONG como entidad intermediadora

Según se estableciera en los planes para una inversión eficiente en la conservación cultural y ecológica en la Sierra Nevada de Santa Marta, llevados a cabo por la Fundación Pro-Sierra (1997), mientras menor fuera el contacto de los civiles colombianos con los indígenas y la reserva ecológica, menos alterada se vería la cultura y más claro sería el despliegue de un modelo social autocontenido y total. Esta imagen de una totalidad cultural con dominio sobre un sistema natural autosustentable ha dado lugar a políticas y acciones que evidentemente persiguen una suerte de aislamiento regional en nombre de la conservación. Entre ellos encontramos varios rangos de acciones, tales como la búsqueda de una reproducción de la unidad territorial prehispánica, con salida al mar incluida en el caso del resguardo kogui, que garantizaría el acceso a un sistema ecológico completo.

Así el endurecimiento de una política denominada *saneamiento de resguardos* despliega acciones de exclusión e inclusión de actores sociales de acuerdo con una clasificación basada en el parentesco y la herencia para la uniformización étnica. Las últimas décadas, por tanto, en lo que a modelos de organización social se refiere, en lugar de observar un proceso de descorporativización, como lo sugiere Gros⁸, parecen mostrar un proceso de neocorporativización, que en un sentido clásico establece una normativa interna en el plano comunitario que articula lo local a instancias globales también corporativas. Como lo ha propuesto Gros (1997), el mercado de trabajo ha dejado de ser el lugar donde se conquista la ciudadanía, pero esto no ha ocurrido por efecto de la salida de la población de las relaciones laborales, sino por su informalización (Beck, 2000). Se trata de la construcción de un modelo de organización social que se asienta sobre el ataque de las formas de regulación de las actividades económicas, mas no de las actividades económicas.

La experiencia arhuaca muestra los límites de estos espacios condicionados bajo el imaginario tradicionalista como espacios participativos. Un ejemplo patente del aislamiento al que son sumidos los resguardos

⁸ Gros (1997) concibe un proceso de descorporativización en el neoliberalismo al observar el caso de la desestructuración de las corporaciones estatales, tales como los sindicatos, frente al primer plano que alcanzan los actores barriales, locales, de género y étnicos.

en el plano nacional lo podemos encontrar en el resguardo arhuaco de Nabusimake, donde sus líderes han establecido una deliberada política en contra de la implementación de servicios públicos y han evitado la construcción de la carretera (20 km) que une dicho resguardo con Pueblo Bello, la instalación de luz eléctrica y la democratización del servicio telefónico.

Sin embargo, para comprender este aislamiento no podemos utilizar las categorías de marginalidad con las que se trataban las zonas empobrecidas del Tercer Mundo en la teoría de la dependencia. La ausencia de servicios no muestra la precariedad de las finanzas del Estado nacional, ni se aproxima tampoco a una de las zonas de ampliación de la pobreza a partir de la crisis del Estado de bienestar. La zona de resguardos étnicos de la Sierra Nevada es ciertamente escenario de altos niveles de inversión internacional y objeto de una planeación técnica altamente calificada. La región ciertamente es una de las localidades articuladas a una amplia red de información globalizada y de ella se ocupan corporaciones ecológicas transnacionales.

La Fundación Pro-Sierra a cargo de la formulación de la estrategia de conservación de la Sierra Nevada de Santa Marta contó con el apoyo financiero e institucional internacional y privado de: la agencia de cooperación técnica alemana GTZ, Mac Arthur Foundation, The Liz Claiborne and Art Ortenberg Foundation, Naturskydds Foreningen, la embajada de los Países Bajos, la embajada del Japón, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC), The Nature Conservancy, la Red de Solidaridad Social, Carbocol, la Fundación Konrad Adenauer y la Fundación Mario Santo Domingo. Su planeación a cinco años, desde el año 1997, incluye una inversión para el programa de fortalecimiento de la identidad cultural indígena de 3.740.000.000 de pesos, con los que se propone implementar: un amplio saneamiento de resguardos en las zonas arhuaco, kogui y wiwa; una ampliación de los resguardos indígenas; un subprograma de protección y recuperación de los sitios sagrados; un subprograma de fortalecimiento de la tradición cultural indígena que incluye elementos de la cultura indígena en el *pensum* académico de las escuelas primarias; un proceso de reflexión sobre la introducción de productos agrícolas comerciables ajenos a la cultura, tales como el ganado; y el apoyo para el análisis de la conformación de las ETIS.

Es necesario, por tanto, discutir esa imagen del aislamiento regional presente en el discurso conservacionista e indigenista como síntoma de un proyecto de transformación espacial que plantea rupturas en ciertos planos, tales como los de la contigüidad espacial con los territorios nacionales y el mercado interno, pero continuidades o flujos de intercambio en una red de relaciones que se puede concebir como el sistema global. En este sentido, la perspectiva para la comprensión de lo regional que proponemos aquí es el hecho de que los procesos de transformación

que supusieron el desplazamiento de la región del contexto de un modernismo o fordismo periférico (Figueroa, 1997; Harvey, 1989; Said, 1996) resignifican el sentido de las demandas étnicas que, aunque amplían su margen de representatividad más lejos de lo que el Estado nacional les pudo ofrecer, se inscriben en un proceso de depreciación de lo regional que los hace actores de una localidad de la geopolítica global en cuanto posmodernismo periférico.

Con este concepto nos referimos a la constitución de lo regional, no solo como escenario donde son marginales la capitalización y la creación de valores y la articulación a los procesos de transindustrialización, sino también al hecho de que pese al alcance de su representación en foros internacionales y su conexión a una comunidad virtual, que lo convierte en un espacio transnacional, no está exento de marginalidad. Es marginal en términos posmodernos en cuanto no se constituye como espacio para la toma de decisiones, sobre todo en aspectos que parecen relevantes, como los relacionados con la seguridad colectiva y la administración de flujos financieros, tampoco parece erigirse en un escenario de pensamiento sobre el futuro de la soberanía global⁹. Su especialización como reserva planetaria de la naturaleza no puede aislarse del hecho de que la inversión dominante es la tecnología informática y de que aún está lejos el día en que la conservación sea pagada con beneficios regionales capaces de sustituir la transnacional del narcotráfico, especialmente ante las condiciones establecidas por el discurso multiculturalista posmoderno. Más aún, su definición como reserva y escenario contra el cambio y la inversión económica está en directa relación con la compra de cuotas de contaminación que hacen los países altamente industrializados según lo exigió la cumbre ecológica en Tokio (*El Tiempo*, 1997).

Para comprender, entonces, las implicaciones de la puesta en escena del tradicionalismo es fundamental leer los dos procesos que constituyen su escenario como un espacio local-globalizado: la revitalización de la tradición como un proceso de construcción de fronteras —las corporaciones locales— y como un diálogo con un nuevo modelo de interpelación y articulación hegemónico —los flujos transnacionales—. Un elemento fundamental de este proceso es señalado por Gros (1997: 22) como la conversión del Estado en un ente que garantiza la conversión regional, primero de manera institucional, pero luego estableciendo las condiciones para un gobierno directo posibilitado por un consorcio de organizaciones no gubernamentales y de cooperación internacional que incentivan el proceso de expansión de las formas comunitaristas y el carácter de excepción de este

⁹ Recordemos que pese al fin de la guerra fría aún hoy el primer rubro de la inversión de impuestos que realiza el Estado norteamericano va dirigido a las fuerzas militares. Es decir, como lo plantean los teóricos del sistema-mundo, el fenómeno de la globalización no implica que la radicalización de la existencia de Estados fuertes y Estados débiles deba seguir siendo tomada en cuenta.

territorio, a la vez que proponen la creación de una institución independiente para el manejo administrativo regional¹⁰. El cambio del organigrama institucional que supone la reconversión de finales de este siglo atraviesa un paulatino desplazamiento del Estado, los discursos de descrédito de su función administrativa no son solo descriptivos sino performativos.

Recordemos que fue el Estado el que dejó las condiciones sentadas para renunciar a su papel de intermediario regional y promotor del mercado interno regional. No es de extrañar, entonces, que las organizaciones no gubernamentales esgriman discursos como el siguiente, que no deja de ser problemático en la situación actual de violencia del país:

Tres frentes de las FARC, uno del ELN y la disidencia del EPL tienen presencia militar en la región. Estos grupos viven en la sierra y comparten los problemas de sus habitantes, se identifican con muchos de sus intereses, dan soluciones a los reclamos y administran un orden que la gente reconoce. En términos generales, pueden ser vistos como una instancia más legítima que las fuerzas del orden, las cuales vienen de afuera, imponen sus reglas y se vuelven a ir; en tanto que, la acción social del Gobierno es en extremo débil. La guerrilla tiende a consolidarse y a ganar legitimidad en la región. Ha llenado el vacío de poder que no tiene el Estado administrador del orden y ha canalizado a su favor la protesta que se desprende de la crisis económica, la descomposición social y la corrupción administrativa. Mientras que el Gobierno se apunta casi exclusivamente a [una] solución militar, la guerrilla agita alternativas sociales y da soluciones dentro del marco de sus posibilidades a los problemas que aquejan a la gente. (Pro-Sierra, 1997: 23)

Este discurso coincide con el testimonio de actores regionales, especialmente de quienes aún se debaten dentro de las fronteras del resguardo, y por su incapacidad de acumular o por su papel marginal frente a los favores de la organización indígena hablan de altas tasas de desertión en el resguardo y de que la única salida ante la crisis de la economía regional es *vender la vida*.

La Fundación retoma de la Constitución de 1991 un argumento que le servirá para proponer un cambio de articulación administrativa para la región; este es la necesidad de “[...] una nueva relación entre el Estado y los ciudadanos en la que se pasa de una democracia representativa a una democracia participativa” (Pro-Sierra, 1997: 38). El Estado colombiano pretendió una renovación institucional a partir de su cambio constitucional que le permite ofrecer soluciones institucionales públicas para el manejo de territorios especiales, como el del resguardo indígena, y para

¹⁰ La paradoja de la existencia de una decisión neocorporativista en el contexto de una política neoliberal ha promovido varios intentos de interpretación que oscilan desde la teoría de los movimientos sociales hasta la teoría del fin del neoliberalismo y el principio de una sociedad neoconservadora (Pardo, 1998; Sharrett, 1996). El estudio regional puede arrojar precisiones relevantes para este debate.

ello habría creado las corporaciones regionales; para el caso de la Sierra Nevada fue creada Corposierra (Ley 99, artículo 36).

Sin embargo, es la misma fundación la que señala la existencia de un vacío institucional que no se resuelve con esta implementación de una entidad política, sino de una corporación financiera a cargo de las decisiones regionales. Su propuesta es la creación de organismos de coordinación financiera entre los centros de decisión y los ejecutores de la política regional, centros globalizados. Planean la constitución de un fondo ambiental para el desarrollo sostenible de la Sierra Nevada que busca canalizar los recursos del Fondo Nacional de Regalías, los préstamos del BID y del Banco Mundial, así como los recursos de la cooperación internacional que se destinen a la sierra y aquellos de nuevos empréstitos con la banca multilateral. Así, ante la multiplicidad jurídica producida por la flexibilización¹¹, se propone la construcción de una coordinadora financiera que, a despecho de lo que podía aspirar Beck (2000) sobre una sociedad civil o un Estado transnacional, sustituya el espacio político con un nuevo *locus* transnacional: “Que los mecanismos financieros para el desarrollo de los programas y proyectos sirvan de mecanismo coordinador interinstitucional de todas las acciones” (Pro-Sierra, 1997: 108).

Bibliografía

Assadourian, Carlos Sempat

1979 “La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial”. En: Enrique Florescano (ed.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Beck, Ulrich

2000 *What Is Globalization?* Londres: Polity Press-Blackwell Publishers.

Bejarano, Jesús A.

1999 “La economía”. En: *Manual de historia de Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura y Tercer Mundo Editores.

Berman, Marshall

1991 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI.

¹¹ “En resumen sobre la sierra se aplican seis normatividades diferentes relacionadas con el manejo de los parques nacionales, [las] zonas de reserva forestal, los resguardos indígenas, la jurisdicción de las corporaciones, los municipios, los departamentos y las normas referentes a las entidades del orden nacional” (Pro-Sierra, 1997: 38).

Bossa, Roberto

1974 “Fundamentos para establecer una reserva indígena en la Sierra Nevada”. Informe para el Incora, Proyecto Cesar.

Bossa, Roberto

1976 “Informe al Incora”. 27 de agosto. Archivo del Incora Magdalena.

Bourdieu, Pierre

1998 “Rethinking the State”. En: Pierre Bourdieu, *Practical Reason*. Stanford: Stanford University Press.

Castells, Manuel

1996 *The Rise of Network Society*. Berkeley: University of California Press.

Coronel, Valeria

2000a “Arqueología de un cuerpo moral sin Estado: representaciones y practicas éticas en el gobierno interno criollo”. *Memoria y Sociedad*. Vol. 4, N° 7, pp. 113-131. Revista del Departamento de Historia, Pontificia Universidad Javeriana de Colombia.

Coronel, Valeria

2000b “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico: Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia”. *Nepantla Views from South*. Durham: Duke University Press.

Dover, Robert

1998 “Fetichismo, derechos e identidad en el pensamiento político indígena”. En: María Lucía Sotomayor (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y (re)creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: ICAN-Colciencias.

Durkheim, Emile

1996 *Professional Ethics and Civil Moral*. Nueva York: Routledge.

Figueroa, José Antonio

1997 “Excluidos y exiliados: indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta”. Informe presentado al ICAN. Bogotá.

Figueroa, José Antonio

2000 “Narrativa, periferia e imperio: una aproximación al *Nostramo* de Conrad”. *Memoria y Sociedad*. Vol. 4, N° 7. Revista del Departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana.

Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta

1997 “Plan de desarrollo sostenible de la Sierra Nevada de Santa Marta. Estrategia de conservación de la Sierra Nevada de Santa Marta”. Proyecto de Cooperación Colombo-alemán.

- Gilabert, Pablo
2000 "Situational Critical Philosophy. A Reading of Dewey's Practical Philosophy". *The Janey Program for Latin American Studies Newsletter*. N° 15. Nueva York: New School University.
- Gros, Chistian
1997 "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.). *Antropología en la modernidad*. Bogotá: ICAN.
- Harvey, David
1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Incora
1977 "Informe para la delimitación de la reserva arhuaca". 19 de septiembre. Archivo del Incora, Magdalena.
- El Informador Arhuaco*. 1980
- Jameson, Fredric
1998 *The Cultural Turn. Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*. Londres: New Left Books, Verso.
- Koselleck, Reinhardt
1993 *Pasado-presente: hacia una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lagos, Ricardo
1991 "¿Qué se entiende por flexibilidad del mercado de trabajo?". *Revista Cepal*. N° 54.
- Ley 99, artículo 36, 22 de diciembre de 1993.
- Madeuf, Bernadette y Charles Michalet
1978 "A New Approach to International Economics". *International Social Science Journal*. Vol. 30, N° 2, pp. 253-283.
- Mafla, Segundo
1977 "Informe delimitación reserva arhuaca Sierra Nevada". Archivo del Incora, Magdalena.
- Pardo, Mauricio
1998 "Construcción reciente de elementos de liderazgo en el Pacífico colombiano". En: María Lucía Sotomayor (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y (re)creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: ICAN-Colciencias.
- Perraton, *et ál.*
1997 "The Globalization of Economic Activity". *New Political Economy*. Vol. 2, pp. 257-276.

Reforma Social y Agraria. Leyes 135 de 1961 y 1 de 1968.

Said, Edward

1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Sharrett, Christopher

1996 "The Horror Film in Neoconservative Culture". En: Barry Keith Grant (ed.), *The Dread of Difference*. Austin: University of Texas Press.

Silva, Julio

1977 *Los verdaderos dueños del país*. Bogotá: Fondo Editorial Suramericano.

Sotomayor, María Lucía (ed.)

1998 *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y (re)creación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: ICAN.

El Tiempo. "Cumbres ecológicas". Noviembre de 1977.

Uribe, Carlos Alberto

1993 "La gran sociedad indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta en los contextos regional y nacional". En: François Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia amerindia* Bogotá: ICAN-Colecultura.

Wallerstein Immanuel

1996 *The Age of Transition: Trajectory of the World System, 1945-2025*. Nueva York: Zed Books.

Žižek, Slavoj

1997 "Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism". *New Left Review*. N° 225.

3

ESPACIO Y ALTERIDAD

Anatomía de la intimidad

Alejandro Castillejo

En seguida comprendí que, además de la privación de la libertad y la obligación del trabajo, los detenidos sufren otro suplicio tal vez más penoso: la convivencia forzada. La vida en común existe en todas partes, pero sucede que en el presidio se convive con personas que no se quieren tratar y estoy seguro de que todos los forzados, aunque sea inconscientemente, padecen por esa promiscuidad [...]. (DOSTOYESVSKI)

La dimensión radical y acongojadora del exilio encierra, pues, estas premisas: el ser exiliado es [...] estar sumido en otro lugar infinitamente misterioso en el que se produce una metamorfosis profunda del tiempo y del espacio y en el que el mundo (la imagen del mundo) devorado por el extrañamiento se vuelve enigmático y desconocido [...]. (BORGNA, 1996)

Introducción

Un ejercicio durante una conferencia me hizo pensar en el problema del espacio y su relación con los seres humanos: le he pedido a un grupo de profesores cerrar sus ojos e intentar imaginar algo así como el espacio¹. Yo mismo hubiera quedado absorto ante tal cuestionamiento, pero lo cierto es que la pregunta por el espacio no es solamente una autoevidencia, ya que tiene implícito un interrogante sobre la naturaleza de la relación entre el hombre y el mundo. Diferentes fueron las imágenes mentales y las metáforas: vacío e infinitud asociados al espacio estelar. Otros imaginaron habitaciones, cuatro paredes y algunas cosas. Todos en general hacían referencia a alguna de estas anotaciones en las que primaba la ausencia del flujo subjetivo y la contingencia. En conclusión, el espacio, tal y como lo imaginaban aquellas personas, era una abstracción.

¹ Esta conferencia, “La construcción social de lo natural”, fue realizada en el marco de un proyecto de sensibilización e investigación en las instituciones de educación del Distrito, dirigido por la Asociación Colombiana de Semiótica y financiado por la Secretaría de Educación del Distrito Capital durante 1997.

Lo anterior nos plantea, pues, dos concepciones del espacio: de un lado, aquella según la cual el espacio es una abstracción que se define en función de su tridimensionalidad. En este universo solo la pura objetualidad del cuerpo es posible². Así, el espacio es, al decir de Kant, trascendental al sujeto; existe más allá, allende la subjetividad misma. El ser humano, su contingencia, no es condición para el espacio, ya que este último es anterior a la experiencia. Este es un mundo despoblado, descorporizado, desplazado si se quiere, de vacío semántico, que está solo a la espera de ser, en alguna medida, llenado.

Por el contrario, lo corpóreo —una modalidad de la relación entre el espacio y las cosas y los sujetos— trasciende el cuerpo y no asume exclusivamente su dimensión material u orgánica, en donde se descubre solo como otra de las cosas del mundo; el espacio de la cotidianidad no es el espacio cartesiano de la *res extensa*³, sino que es el que se define en esta relación constituyente. Sobre sus arrugas —las del cuerpo, por ejemplo— se inscribe el tránsito interminable de recuerdos y lugares por los que anduvo. Sus arrugas son esa historia, el efecto de ese tránsito a través de anteriores encuentros sedimentados en la memoria.

La corporeidad surge del encuentro con otro, con su *representación* y visión del mundo, con sus recuerdos, expectativas y frustraciones. Su constitución es, en cuanto relación, fundamental para establecer la distinción entre el espacio y la alteridad. El encuentro corpóreo trasciende el encuentro netamente físico e implica abrir el mundo, su horizonte cotidiano, permitirlo como posibilidad, e incorporarlo configurando una relación, una realidad *coconstruida* (Pearce, 1989). Este espacio social es constitutivo de ese encuentro, de esa corporeidad. La pregunta, por supuesto, se evidencia como tal cuando el mundo de los objetos incorporados se fractura y se desvanece la modalidad de alteridad que le es inherente. En este contexto, encuentro y alteridad son sinónimos: mi habitación-cubo es extensión metafórica de mi cuerpo y, a la vez, la historia que lo ha configurado. El sujeto es espacializado y el espacio, subjetivado (Argüello, 1998). El mundo subjetivado está dotado de sentido, es íntimo, no solo está ahí, como las otras cosas, sino que también se ha coconstruido: “El mundo se construye como una proyección significativa de la corporeidad [...] como proceso constituyente siempre en interacción con el otro [...]” (Mélích, 1997: 80).

Sobre el problema del espacio mucho se ha escrito, tanto en el campo de lo que se concibe como *espacio social*, así como en el llamado *espacio objetivo*⁴. Este último, en concreto, establece criterios que definen una

² Sobre este tema central de la fenomenología puede verse el texto introductorio de Joan-Carles Mèlich (1997).

³ *Res extensa*: extensión geométrica y homogénea, continua e infinita, indiferenciable y uniforme.

⁴ Sobre la idea de lugar antropológico véase Augé (1994). Sobre el espacio vivido se sugiere De Certeau (1992). Para una aproximación general al territorio véase García (1976).

forma de relación entre proximidad y distancia, no en el campo fenomenológico, sino supeditados a términos cuantitativos: el espacio es medido entre dos objetos —vale decir, objetos desprovistos de su carácter temporal y circunstancial—. En este sentido el espacio es despoblado, deshabitado, aunque esté lleno de gente: es decir, la subjetividad no lo predefine, lo que no permite una intersubjetividad ni menos una coexistencia. El espacio predetermina su carácter desprovisto de carga semántica. Este espacio está simbólicamente depurado.

El espacio es considerado, en esta perspectiva, absoluto e inmutable y, por tanto, no se lo define en el orden de las interacciones subjetivas, los encuentros y las alteridades. En él los objetos del mundo no plantean ninguna corporeidad. ¿Qué más mutable que lo sensible y lo subjetivo? *Lo verdaderamente substancial*, como el espacio objetivo, es intemporal⁵, un tiempo interno e inconcluso, una *durée* en la forma en que Bergson lo planteaba en *Matière et Mémoire*: “Un continuo nacer y morir de cualidades heterogéneas [...] una transición constante del ahora-así en un nuevo ahora-así” (citado en Pardo, 1997: 260)⁶.

Así, un proyecto que en última instancia busque la dilucidación y el (de)velar la verdad sobre el mundo —no el *lebenswelt*, el mundo intersubjetivo, cuya esencia es el movimiento— debe fundamentarse en la inmutabilidad de aquel espacio: no pertenecer al mundo de lo sensible y de la vivencia. El tipo de relaciones que se dan en este espacio no deja de ser dado en función de las magnitudes objetivas y los sistemas de coordenadas que localizan unos con respecto a los otros, a lo sumo, posiciones relativas entre objetos⁷. Aquí hay que aclarar un asunto importante. No queremos con esto desconocer las formas sociales de apropiación del espacio *objetivo*. Pero, a mi modo de ver, hay espacios que no han sido pensados en función de los seres que los habitan. En parte se debe a que son funcionales, de uso transitorio. Este elemento dificulta la apropiación de dicho lugar. Ejemplos habría varios. Las (j)aulas de cuerpos descorporizados de los estudiantes-salchicha de los colegios distritales en Bogotá (Castillejo, 1997b)⁸. Otro ejemplo pueden ser los vehículos de transporte público en su naturaleza transitoria. O, finalmente, los refugios para desplazados.

⁵ No hacemos referencia a un tiempo *objetivo*, cuantificable, es decir, intervalos de tiempo, un *kronos*; sino al tiempo existencial, vivencial, un *kairos*, un tiempo contingente.

⁶ Sobre el problema de la *durée* en Henry Bergson puede verse el comentario de Alfred Schütz (1993).

⁷ “El último grado de precisión, la última verdad, solo pueden alcanzarse con referencia a este espacio absoluto” (Jammer, 1970: 127). De tal forma que podríamos pensar que detrás de todo discurso objetivante se esconde una *geografía* de la verdad. La búsqueda de verdades sociales es posible en un discurso cartografiado en/sobre un espacio objetivo e inmutable.

⁸ Un trabajo de campo, centrado en el problema de los espacios potenciales, en ochenta instituciones de educación del Distrito en las localidades de Usme, Bosa y Ciudad Bolívar, entre otras, fue posible gracias al concurso financiero de la Secretaria de Educación del Distrito.

Fue precisamente su matematización lo que le permitió a este espacio leerse y hacerse inteligible. Matematización en el sentido de la geometría euclidiana que, al margen de cualquier proceso subjetivo, daba el sentido de lo objetivo. El espacio era sinónimo de, o reducido a, formas geométricas —relaciones entre puntos, líneas y planos— que obedecían entre estos elementos a *lógicas* de relación. Así, para tomar al reconocido historiador del arte Erwin Panofski, “la homogeneidad del espacio geométrico encuentra su último fundamento en el que todos sus elementos, los puntos que en él se encierran, son simples señaladores de posición, los cuales, fuera de esta relación de posición no poseen contenido propio, ni autónomo” (1991: 10).

Este espacio objetivo está lejos de representar alguna clase de espacio psicológico, como plantea el mismo Panofski. Por el contrario, implica un espacio racional sometido a leyes (como las de la geometría) que, unidas, conforman otras leyes (como es el caso de la perspectiva central), a través de las cuales constituimos una cierta imagen del universo. En este espacio, el ojo —y este es ya una asombrosa y paradójica abstracción— es un ojo inmóvil, y la perspectiva, la relatividad de la mirada, depende de su inmovilidad. De tal manera, es el sujeto el que está totalmente supeditado a la racionalidad del espacio que lo contiene.

La idea del espacio-depósito, como así queremos llamarla, es más evidente: este se constituye al margen de los sujetos que teóricamente⁹ lo habitan —en su interacción inherente— y, en cuanto esto, es meramente funcional. El espacio-depósito, por su naturaleza transitoria, es un espacio ausente de historia, de desplazamientos metafóricos de su pertenencia, pero sobre todo evade la intimidad mutuamente constituyente entre el sujeto y el lugar. “La estructura del espacio infinito, constante y homogéneo —es decir, un espacio matemático puro— es totalmente opuesta a la del espacio psicofisiológico” (Panofski, 1991: 12).

La invasión de la intimidad o el espacio-bomba

En el marco de diferentes procesos de desplazamiento masivo, muchas de las personas involucradas, al momento de la llegada a un lugar de paso, son recibidas en calidad de huéspedes temporales ubicados en amplios

⁹ El término teóricamente es diferente del término teórico. Al segundo se lo rodea con un aura negativa: abstracción distante de la vida inmediata, ya que ingenuamente se asocia al estilo del discurso o sus inflexiones teóricas, con la lejanía del *mundo real*; una definición disyuntiva de lo real sometida a la lógica de las oposiciones. El término teóricamente lo usamos en la acepción heideggeriana: una vida vista teóricamente es una en la que, producto de las escisiones del sujeto cognoscente, este es objetivado, cosificado. Algunas ciencias sociales, aunque muy orientadas hacia una praxis inmediateista-legitimadora, como la antropología y la sociología, siguen siendo visiones profundamente teóricas del mundo.

espacios públicos. Las escuelas públicas, por ejemplo, en el caso concreto de los desplazamientos acaecidos durante el primer semestre de 1998 en Barranca. O el renombrado caso de los desplazados de Riosucio quienes fueron hacinados, en 1997, en el coliseo de Turbo. Las carpas improvisadas, las (j)aulas de clase, las iglesias, los coliseos y los estadios, en el contexto de los movimientos masivos, se configuran como la única tecnología de resguardo y control de los visitantes. Se reducen a una funcionalidad neta de aglutinamiento. Vale la pena revisar este punto.

Los estadios-refugio son nuestro elemento de problematización. Estos son una representación de lo que más arriba denominé espacios-depósito. Es evidentemente un espacio en el sentido geométrico de la palabra. Las personas que lo utilizan entran y se sientan en lugares que no están diseñados para la comodidad de la persona; de hecho se diría que no están *diseñados* en general: un suelo apisonado sobre el cual improvisan una cama.

Una situación difícil, casi indescriptible, porque en todos los aspectos uno estaba limitado a muchas cosas. Difícil es, por ejemplo, ver el piso mojado, y contar con un cartón para tenderlo sobre él y tratar de conciliar el sueño ahí. Eso cuando lo teníamos porque al principio ni siquiera teníamos los cartones, de pronto teníamos unas bolsitas por ahí de saco donde uno tenía las pocas pertenencias y apenas nos servían de cabecera. El resto era... la colchoneta era el pleno terreno.

Eran noches difíciles, porque a los padres de familia les tocaba una tarea muy difícil en ese aspecto, era de procurar, cuando ya se consiguieron los toldos y cuando no los había, era mantenerse al lado del niño, de pronto con cartoncitos echándoles aire para protegerlos del calor y evitar que los mosquitos los picaran. Era una jornada bastante difícil, de trasnocho constante.

De tal manera que aquellos con suerte son quienes logran ubicarse primero. Pero el estadio-refugio se sigue llenando y además de las personas que ya estaban en él, ingresan otras que ocupan hasta los últimos rincones, unos junto a los otros, *rozándose* los cuerpos constantemente, sobrepasando el límite de la cercanía física: en este lugar, la división tajante en otros contextos entre aquello que podría denominarse público y privado pierde sentido. En el estadio, el lugar de las multitudes y las masas definidas en torno al juego, se superponen con los rincones privados, *apropiados*, incorporados hasta lo posible: una foto del hijo desaparecido, una estampa del Divino Niño Jesús. Una bolsa-maleta en constante estado de preparación.

Lo otro, yo diría que la vida en pareja como que se hizo un poco difícil, clandestina diría yo. Se volvió a esos viejos tiempos cuando uno se veía con la novia en las esquinas, en los caminos. Como quien dice cazándole el tiro a que el vecino se durmiera para poder echarle el bracito a la

mujer. Y algunas otras decían, “es que fulano me tiene abandonada”. Pero eso lo hace uno porque de todas formas ya está uno acostumbrado a respetar su intimidad y es muy engorroso llegar a ese extremo. A veces, uno, el clima lo impedía, demasiado calor, demasiado mosquito. La verdad era que algunos hombres durante un tiempo se puede decir que no tuvieron vida en pareja. Se perdió esa relación porque inicialmente cuando se comenzó a conseguir el plástico, el cartón, se hicieron unos cambuchos generales donde se acomodaban tres o cuatro familias. Teniendo en cuenta que la mayoría eran mujeres con los niños. Entonces ya durante un tiempo se perdió la relación con la pareja.

Hay hombres que de pronto tratamos de disgustar con la pareja porque no se veía el momento donde podía llegar a tener relaciones, pero uno también entendía que la situación tampoco se prestaba para esas cosas.

A veces le preguntaban a uno [las mujeres] que si es que “ya no me quiere”, “tú ya no me quieres a mí porque tú no me tienes ni siquiera en brazos”.

Evidentemente, el estadio-refugio es un espacio de interacción, pero la lógica de interacción es dictada por la naturaleza transitoria del espacio mismo, y esta es, primordialmente, depositaria. Diríamos, pues, que este espacio predetermina la interacción misma: inicialmente, es un lugar donde se depositan personas, en su sentido más orgánico. Los cuerpos son objetualidades. No se define el lugar por la *investidura* que el sujeto paulatinamente elabora sobre lo físico. Son invitados temporales, sujetos liminales en un lugar, liminal también, que propiamente no está hecho para habitar. En estos espacios-depósitos¹⁰, las personas son, para quienes los depositan ahí, simplemente otros-extraños: un estadio-refugio es aglutinamiento, fragmentación y refuerzo de una alteridad radical, inaprehensible y hasta cierto punto, ininteligible. Aquí el otro es, para quienes administran el mapeado del espacio, una alteridad radical que paradójicamente necesita ser resguardada, en tanto humano, pero a la vez separada. En el orden de las representaciones, el otro es un otro lejano. Aunque este espacio plantea una representación de lo otro, su definición cotidiana y práctica se define en términos de su condición transitoria. El concepto *depositorio* quiere orientarlo hacia esa naturaleza fenomenológica¹¹.

¹⁰ En el contexto urbano, por ejemplo, podemos ver otra suerte de estos espacios depositarios con características aún más radicales. Tal es el caso del transporte urbano público, donde el hacinamiento es clave fundamental. Los cuerpos, literalmente, en medio del silencio y la desconfianza, son amontonados unos sobre otros. En este contexto, la persona de al lado siempre representa la inquietud del peligro inminente.

¹¹ Es importante aclarar que el concepto de espacio-depositario en la práctica hace referencia a espacios de sujetos descorporizados. Lo que intentamos es transformar el lenguaje y el punto focal sobre el cual se define el espacio social: ya no lo definimos en función de su objetividad,

Resulta interesante ver cómo una concepción abstracta del espacio, que permite las cosas *en el mundo*, es expresión en sí misma de una visión del mundo (*weltanschauung*). El estadio —como espacio físico— no está diseñado para un uso por parte de los visitantes temporales: habitación matrimonial, dormitorio de los niños, patio de juegos, depósito de otras cosas personales y, en algunos casos, cerca de los lugares para las deposiciones. Menos para el desarrollo de determinadas cualidades producto de la interacción, como la convivencia, la cual es en este caso, con mucho, una convivencia forzada. Ahí, como recalca este testimonio, los espacios se superponen y los territorios olfativos se cruzan:

En aspectos generales uno de los problemas que se dan es la falta de higiene a nivel de las personas y de los objetos que manipulan utensilios de cocina o basuras. Digamos que el desaseo en las personas, el mal sudor, es una cosa terrible y que se presentó en muchas ocasiones tanto en mujeres como en hombres. Incluso aquí hay personas que todavía le pasan por el lado a uno y lo tumban...

Se dieron también las anomalías que se presentan en todas partes con el hacinamiento con las personas que les gusta vivir limpios, o no les gusta discutir la cuestión de las necesidades fisiológicas porque estábamos en un sector [...] y mucha gente esperaba que cayera la noche para ir a dos, quince, veinte metros a hacer sus deposiciones y todo eso nos tocó comenzar a pensarlo. Los olores llegaban hasta donde estábamos.

El espacio de tranquilidad que uno necesita como persona por la noche para descansar, también se volvía insoportable porque entre nosotros hay un grupo de compañeros que les gusta mucho hacer desorden y sobre todo cuando les tocaba ejercer labores. Como quien dice: “Si nosotros no dormimos que los otros no duerman tampoco”. Hacían ruido, empezaban a reírse, a cantar, a echar cuentos, a jugar cartas. También había niños que daban serenata constantemente. Había personas razonables que entendíamos eso, pero otras que se exaltaban y gritaban y se ponían bravas: “Cállese chino”. “¡A ese chino qué le pasa...!”.

Queda claro que la yuxtaposición de espacios y funcionalidades iba en detrimento de la subjetividad, fragmentaba la intimidad y las dimensiones identitarias del lugar. En este sentido, todo espacio depositario es, por su propia naturaleza, mudo. Si leyéramos en el estadio-refugio los primeros signos de un lugar donde los participantes aprenden algo sobre su propia cultura, por parafrasear a Clifford Geertz (1989: 339), como una forma de *pedagogía social* o de *socialización secundaria* (Berger y Luckman, 1968), es posible pensar que aquello que aprenden es la mudez del

sino en el contexto del otro como representación. A partir del momento en que el espacio se defina por eso, el depósito es, sin duda, un punto más de ese régimen de representación.

mundo que los constituye y que se ha desinteresado por su voz. Al estadio-refugio se le incorpora una funcionalidad escueta y temporal:

Aún sigamos llamando las *cosas* por costumbre, pues en realidad no son entes, ni cuerpos, son *paquetes de servicialidad* que llevan escrita en la superficie la etiqueta que designa la función utilitaria en la que se agotan; no hay una cosa [...] sino un paquete de utilidades, una cantidad de existencias que lleva escrito: *para sentarse* [...] Estos espacios son aposentos sin misterio, ni densidad ontológica, las casas sin estatuto estético, la funcionalidad desnuda del vidrio. (Pardo, 1992: 95)

El espacio-depósito se sitúa en los confines de lo extraño en su sentido más radical; figura metafórica por antonomasia, que tiene su concreción en una línea netamente político-administrativa, en la imagen del hacinamiento: el espacio está aquí reducido a la capacidad-función de amontonar o aglutinar¹². Los espacios de hacinamiento son a la vez espacios de reclusión física, más aún cuando es espacio de tránsito o de paso. El otro es objetualizado, reducido a su mera fisicalidad —la de comer o deponer— y es anclado en un anonimato como sujeto casi absoluto que lo configura en órdenes de cosas intercambiables. Masa amorfa y generalizada. El estadio, como estructura simbólica, no dice nada de quienes lo habitan temporalmente. Es solo un paquete de servicios (improvisados) posibles.

Esa ha sido la parte más difícil de todo. Bueno, lo más difícil por decir algo y sin conocer a nadie a veces era días de plena sed, el sol insoporable porque apenas había un solo árbol, alrededor había algunos pero como al principio se presentó el caso de que para una de las fincas nos dijeron que ahí no querían absolutamente a nadie. Por las noches, sería bueno que les tocara pasar una nohecita así, tocaba dormir de pie, es decir ver pasar la noche cuando había invierno, las noches que llovía era imposible tenderse en el piso, toda la gente de pie, niños, mujeres sin toldo, eso sí quién lo iba a cargar, eso sí había insectos hasta decir no más, había ciempiés, culebras, hasta un vecino salió picado de una culebra y de ahí se vieron los brotes en la piel. Teníamos una señora que tenía placenta previa, una niña enferma también, pensábamos en ella, pensábamos en la otra señora que también fue operada y que también llegó hasta allí.

Otra concepción del espacio, que queremos construir en este capítulo, parte de lo otro como determinante. No es la abstracción lo que lo

¹² El gueto como figura de control asociada al hacinamiento de lo otro ha sido ampliamente utilizada. Uno de los casos más documentados al respecto es el de los judíos en Europa desde el Renacimiento. Para tal efecto puede verse uno de los capítulos de esta historia de guetización en el texto de Richard Sennett (1997). De otro lado, en lo referente a una etapa posterior durante el proceso nazi, véase el texto citado de Daniel GoldHagen (1998). Y sobre el problema del judío como “tumor maligno” —separable, aglutinable y luego extirpable— durante este mismo periodo, véase Zygmunt Bauman (1992).

define, ni su trascendentalidad, ni su tridimensionalidad: es aquello que ha sido obviado, es decir, el flujo subjetivo, la corporeidad, la interacción. Aquí no hay vacío semántico, pues un conjunto de relaciones —entre las personas, por ejemplo— da al espacio una connotación, no de su posible función como depósito, sino de su transformación a través de la presencia de lo otro. En este sentido, el sujeto no es un aditamento que se pone, se oculta o se remueve. Por el contrario, las relaciones que se establecen con él como representación lo definen. No es el depósito del cuerpo sino la habitación de la subjetividad, lo aleatorio y la intimidad. Siendo lo subjetivo el producto también de infinitas relaciones, condensadas o no en recuerdos, voluntarias o no, su habitación es sentido de continuidad de un proceso, de una historia, es decir, de muchos tiempos y espacios. De tal manera que más allá del presupuesto trascendental del espacio, este implica una alteridad, una diferencia consigo mismo y, en tanto esto, es el producto de relaciones de relaciones *ad infinitum*, de contextos de contextos y, por ende, de una red intrincada de interacciones recurrentes y mutuamente constituyentes: el espacio es definido por una presencia que al mismo tiempo lo transformará indefectiblemente. Miremos, pues, esta concepción del espacio subjetivado.

Hemos tratado brevemente de esbozar la idea de espacio en su sentido más abstracto haciendo relación a la noción de espacio-depósito. Li-gándolo al problema inicial de la alteridad como representación, las características de este concepto se centran en la idea de la persona como extraña. La alteridad, en el contexto que citamos, es una alteridad que está asociada a la ininteligibilidad, a la ausencia de memoria sedimentada entre el grupo espacializado y quien ejecuta dicha espacialización. Al hablar de desplazamiento, (des)plazamiento, mover de la plaza, del sitio de estabilidad, se hace referencia inicialmente al movimiento dentro de un espacio objetivo. De la posición A a la posición B en un plano cartesiano. De Pavarandó a Medellín, entendidos estos como puntos dentro de un plano abstracto. Lo que trataremos de argumentar en este aparte es que el fenómeno del desplazamiento, más que un movimiento de lugar, es una reconfiguración del espacio definido en función del otro como una representación. Así, de un lado, miraremos el espacio que define al otro como *extraño*, del cual los lugares depositarios pueden ser un buen ejemplo y, de otro lado, tomaremos en consideración al espacio que define al otro como *íntimo*. Los espacios depositarios de lo extraño configuran una alteridad radical, una fragmentación producto de un cambio no solamente de posición sino también de referente. En el otro polo, el de la intimidad, el otro tomará diferentes *fisionomías*. El desplazamiento, desde esta perspectiva, es la reestructuración de la construcción de la noción de alteridad. Es un desplazamiento en las metáforas que lo configuran y las interacciones y controles que plantea.

El siguiente apartado de este texto buscará definir más concretamente la idea de espacio como aquel que se configura con la alteridad y, valga la redundancia, como representación. Posteriormente, miraremos algunos de los posibles elementos o procesos que inciden, como la tipologización, en la elaboración de dicha representación.

Un disparo de oscuridad: el espacio de lo otro

El mundo de la vida (*lebenswelt*) es la esfera de la cotidianidad, de la acción educativa inmediata, de la dimensión de la vivencia, de lo intuitivo y lo antepredicativo. Es la experiencia del mundo cotidiano anterior al discurso sobre ese cotidiano. En él, nos dedicamos a vivir y no a pensar sobre el vivir. Así, *lebenswelt* es el mundo de la interacción subjetiva de primera mano que no recae sobre la verdad, ya que se asume como autoevidente e incuestionable. Esta experiencia *antepredicativa* es, en consecuencia, un *horizonte de lo originario*. La experiencia originaria es extracientífica, es decir, es anterior a los posibles enunciados que sobre lo real establece la ciencia —o cualquier otro discurso sobre la realidad según sea el caso—. Este originario es, sin embargo, el fundamento, el soporte, de toda ciencia y todo discurso *sobre* el mundo¹³. Alfred Schütz (1993) denomina a esta experiencia autoevidente del mundo intersubjetivo la *actitud natural*. La intersubjetividad es, consecuentemente, el *núcleo* de las acciones propias del *lebenswelt* y es, según lo plantea Mèlich, un mundo no privado sino comunitario: “Las relaciones que en él tienen lugar no solamente se establecen sobre objetos sino también sobre otros sujetos [...]. Es un mundo compartido que se caracteriza por la coexistencia” (1997: 72).

De un lado, en este mundo de la vida, el otro, siempre presente en una relación de mutua reflexividad, se configura como centro en su realidad corpórea. De lo contrario, más allá de una autoevidencia fracturada por el poder, es *matizado* a través del discurso que busca representarlo y construirlo en el lenguaje. Su corporeidad es ciertamente disminuida en el ejercicio de la representación. En el mundo intersubjetivo, las dimensiones espaciotemporales son vitales; son tiempos y espacios vividos en

¹³ De aquí surge el concepto derrideano del *rastros originario*, tan central para lo que en la antropología contemporánea se ha denominado la *crisis de la representación*. El discurso sobre el mundo no es el mundo anterior a su enunciación; el discurso siempre tiene implícito un *sobre*, un relativo: el ejercicio de representación de alguna manera es la construcción del sobre, que siempre plantea un abismo entre las cosas y los nombres de las cosas. En consecuencia, a lo sumo lo que advertimos es un rastro de ese *real*. Si ampliamos la reflexión al campo de la antropología, una cuestión es el mundo intersubjetivo en nuestra relación con el otro, que sin duda es originario, y otra el discurso sobre el otro o sobre nuestra interacción con él. El rastro es, hasta cierto punto, la señal de la mudez del mundo y, en tanto esto, una forma de asesinato. Véase para ampliar el tema en la antropología, Marcus y Fisher (1986). Para el problema en Derrida, véase el texto de este autor de 1990.

constante proceso de forjarse en la cotidianidad como condición de toda posibilidad. Complementariamente, el espacio no es independiente de quien lo habita, por el contrario, es un entorno construido a partir de la posibilidad de todo encuentro que otorga sentido y no se reduce a la idea pasiva de adaptación¹⁴. Mejor, el entorno construido es la historia *mutuamente constituyente*¹⁵ de una interacción: la dimensión vitalizada del espacio. Así, es un mundo que confiere sentidos e interpretaciones coconstruidas y que precisamente muestra la posibilidad de sobrepasar la mera objetividad del otro y el tiempo propio de su presencia en un mundo objetivado. El fundamento de todo conocimiento es la propia interacción, en este mundo originario y natural, que va más allá de lo físico y en donde la dimensión espaciotemporal es conformada también a través de la historia de pasados encuentros.

Vivir con otros, en la actitud natural del mundo de la vida, es una autoevidencia. Es decir, es autoevidente que en el plano físico otros seres humanos viven junto a mí. Pero lo que no resulta tan obvio es que lo que llamamos otro es lo que conocemos de ellos, y esto solo es posible a través de las clasificaciones que los configuran: es decir, de las interpretaciones y clasificaciones que hacen aprehensible, de una u otra manera, la historia de la interacción. Ya lo hemos anotado, este conocimiento no tiene la misma naturaleza objetivante y escindida de un mundo que separa las cosas de los sujetos que las perciben. En contraposición, el conocimiento es el ejercicio mutuamente constituyente producto de una relación. Esta relación se elabora a partir de memorias, experiencias sedimentadas y seleccionadas de pasados encuentros: el conocimiento es producto, en el mundo de la vida, del estar *con*. Cuando el otro es *natural*, el *con* es simétrico. Es decir, todo es recíproco ya que partimos de la base de la otredad como una necesidad. En el mundo de la *actitud natural*, la interacción es dialógica¹⁶. Si el otro es una necesidad, una autoevidencia, la actitud natural implica una reciprocidad de perspectivas. Si el otro se torna *mi*

¹⁴ Humberto Maturana (1996) ha desarrollado la idea de la relación entre entorno y sujeto distanciándola de la noción de adaptación. Al contrario, esta relación es la historia de una transformación mutua y recurrente. Así, él ejemplifica esto a través de la relación entre el zapato y el pie: dicha relación plantea que existe una complementariedad estructural entre el pie y el zapato. Desde el momento en que este último se usa por primera vez hasta el punto de la horma perfecta, se pasa por un proceso de mutua reconfiguración. El pie se transforma, redibuja sus arrugas, al igual que el zapato adopta también una nueva elasticidad: se ensancha o se alarga dependiendo de la historia de esta interacción. Esa realidad coconstruida, que para este caso puede definirse como comodidad, es producto de un encuentro y una forma de alteridad. El pie habita el zapato, no solamente lo usa, configura su entorno. Por definición, la alteridad es el producto de esta historia y el encuentro es en sí un acto pedagógico.

¹⁵ Esta idea la tomo de la psicoanalista Celia Spraggon con quien sostuve largas conversaciones en relación a la interacción cotidiana en instituciones educativas, durante el periodo de investigación (1997-1998).

¹⁶ Un ejemplo de esta necesidad la vemos en Mijail Bajtin cuando la ejemplifica mediante el aplauso. La naturaleza del aplauso es relativa a la presencia necesaria de las dos manos. Sin

centro, y viceversa, si yo soy su centro, las percepciones y la existencia son recíprocas. Comprender es el fruto de la naturalidad, de la normalidad del otro profundamente íntimo, de su existencia, y en cuanto esto, de su perspectiva. El conocimiento del otro está anclado en la reciprocidad del mundo ideal de la actitud natural.

Pero el problema, y es esto lo que nos parece interesante, lo que necesita reflexión, es la ruptura de la naturalidad y de la reciprocidad: es decir, cuando el otro desaparece de mi horizonte corpóreo —aquí el límite artificial entre lo uno y lo otro es casi imperceptible— y no lo configuro como mi centro. Es la incomprensión lo que plantea la pregunta fundamental del vivir *con*¹⁷. De acuerdo con esto, podemos pensar una serie de relaciones que nos permiten pensar lo otro radical. Desde una perspectiva fenomenológica, se establece una cadena de interacciones entre la incomprensión, la asimetría en la diferenciación de percepciones y la configuración de una distancia. Solo en la medida de la posibilidad de dicha asimetría, el otro se revela como tal; solo en la distancia que nos separa de la intimidad absoluta, si fuese posible, lo otro se revela como otro. Cuando la experiencia unificada y natural se fractura, cuando se descentra, el mundo se revela como alteridad; cuando las expectativas se frustran, la simetría se fragmenta, se diluye la naturalidad. La alteridad radical, lo extraño, es el producto de la (des)ilusión de la actitud natural.

Siguiendo parcialmente la obra de Martin Heidegger —en especial, la interpretación que sugiere Bauman (1996)¹⁸— en la *ontología fundamental* podemos plantearnos dos modos en que las cosas se dan: la pareja, *zuhanden* y *vorhanden*. En el primer caso, el mundo se presenta en un espacio de simetría de perspectivas. Lo otro-íntimo es una autoevidencia que no se refleja sobre la verdad. El ser es un ser *a-la-mano*, tan íntimo que no plantea sorpresas en el horizonte del mundo de la vida. Digamos en una primera instancia que es invisible, en uno de los dos sentidos del término que queremos elaborar posteriormente. Las cosas son lo que son: están al alcance de nuestro radio perceptivo. Son familiares y evocan un comportamiento predecible, incluso se convierten en nuestro *instrumento*. No hay discontinuidad entre lo que hace y lo que se espera que haga: “La forma inmediata de lo que está a la mano es lo que está inmediatamente a la mano, lo cercano, que caracteriza al útil en un sitio que define su pertenencia [...]” (Pardo, 1992: 89).

esta relación mutua el aplauso es imposible. El aplauso como tal es efecto de una relación y, por tanto, lleva implícita una alteridad.

¹⁷ Comprender el mundo, en la actitud natural, es interpretar, correlativo de significar: “El hombre en actitud natural comprende el mundo interpretando sus propias vivencias de él, se trate de vivencia de cosas inanimadas, de animales o de sus congéneres humanos” (Schütz, 1993: 137).

¹⁸ Véase también Pardo (1992), Safranski (1997) y Vattimo (1996).

En este contexto, el mundo que se nos presenta en este modo es un mundo que no se piensa como otro, como inestabilidad. Esta alteridad solo se visualiza cuando se rompe en un espacio y un tiempo el horizonte de lo que es posible esperar. Un mundo fundamentado en las cosas y sus funcionalidades es un mundo, como el de la tecnología, en donde las cosas no nos plantean inquietudes: de la licuadora se espera que licúe y así lo hace. Está dentro de lo posible, dentro de lo esperable, está *a-la-mano*, indisolublemente atado a mi experiencia pasada de dicho objeto.

De otro lado, en el modo *vorhanden*, el mundo está *fuera-de-la-mano* y más allá de su acceso. Es decir, el mundo plantea una distancia: necesita ser aprehendido antes de ser manipulado. La alteridad como pregunta se construye en este punto de fractura, en la incomprensión o en el efecto de la distancia. Así, lo otro en cuanto tal se nos revela en la lejanía, se nos hace visible a través de la intermediación de una imagen o alguna representación de eso otro¹⁹. Una imagen inscrita o bien en el discurso, o bien en los dispositivos visuales del mundo contemporáneo, según sea el caso. En este sentido, el conocimiento es el producto de esta distancia y, en consecuencia, el conocimiento es el manejo, la administración de dicha distancia. Ella me permite ver los objetos como tales, definidos, percibidos, examinarlos y construirme una impresión, una imagen de ellos. A mayor cercanía mayor conocimiento —biografía compartida— o, dicho de otra forma, de lo que tengo mayor conocimiento es porque debe estar más cerca.

Es en este punto que vale la pena aclarar las dos nociones de invisibilidad que hemos planteado. De un lado, lo otro es invisible ya que está *a-la-mano*, es intimidad “absoluta”; lo otro y lo mismo se superponen, si es que en este contexto fuera posible dicha dicotomía. Cuando el poeta Rimbaud nos decía “yo es otro” pretendía precisamente construir una alteridad en lo *mismo*, distanciarse de sí mismo, *desinvisibleizarse*. La cotidianidad, ante su recurrencia y lo esperable, pasa desapercibida. Es en un cierto sentido, un *punto ciego*, para utilizar el término de Heinz von Foerster (1995), en el cual “no nos damos cuenta [de] que no vemos”²⁰. La otra modalidad de invisibilización nos plantea un objeto, o un sujeto, un otro en sentido escueto, más allá de los confines de nuestra percepción, difícilmente delimitable, ambiguo e incluso contradictorio. Lo otro es

¹⁹ Aquí queremos establecer una relación directa entre esta distancia y sus posibles concreciones en imágenes: representaciones, presupuestos o, para englobarlo mejor, estereotipos. La configuración de un estereotipo, con cualquier posibilidad que este implique, es directamente proporcional a las relaciones de distancia y cercanía, a la ruptura del mundo-a-la mano, al acceso familiar e inmediato.

²⁰ El artículo en cuestión nos muestra una dimensión de la experiencia en la que no obstante los objetos se encuentran ahí, son invisibles a nuestra percepción. A este punto lo llama *punto ciego*. Avanza en su argumentación, centrada en los aparatos perceptivos, pero vislumbra la idea de una reflexión en el mundo de lo cotidiano sobre la existencia de estos puntos. La recurrencia de lo autoevidente invisibiliza, en una modalidad muy particular, lo otro.

inaprehensible, escapa al mundo que tenemos a la mano. Este otro es producto también de la distancia, no necesariamente física, pero una distancia que lo hace irreconocible, indefinible, lo hace una *alteridad radical*²¹.

Lo interesante en este punto es que la imagen que configuramos del otro, a la distancia, está mediada por complicados procesos de tipificación: el otro no propiamente se revela, sino que se tipologiza —más concretamente es a esto a lo que llamamos imagen o representación—. Pero a este problema dedicaremos más adelante algunas reflexiones. Es en estos dos niveles que pensamos que se presenta la experiencia de la invisibilidad. La alteridad se configura en estas relaciones de cercanía y distancia cognitiva, de intimidad y anonimato. El espacio social es el que se define, al margen de su carácter depositario, como lo hemos establecido anteriormente, en virtud del tipo de interacciones que se construyen con relación a un otro como representación en el ámbito de la vida cotidiana. Se puede concluir, sin duda, que lo otro no es una experiencia absoluta; por el contrario, es una construcción social relativa a las distancias que oscilan entre el anonimato y la intimidad: entre lo que está a-la-mano y fuera de ella. La alteridad, más allá de las consideraciones que usual y desprevénidamente la ven como un opuesto en una lógica binaria, es una modalidad. Desde nuestra perspectiva, el desplazado no es, propiamente hablando, el producto de un movimiento en un espacio cartesiano, sino la reconfiguración de las relaciones de alteridad dentro de un espacio social. El desplazado deviene otro, en un estado de distancia radical —poco sabemos de su historia—, e ingresa, para usar la noción heideggeriana, al modo *vorhanden*. A tal punto está fuera de la mano, que deviene extraño. La lectura de esta experiencia de lo extraño es una forma de encuentro, evasivo y difuso. Por ejemplo, una desplazada, para focalizar estos conceptos, se reconfigura a sí misma en términos de extrañeza y estabilidad:

No deje ver la grabadora para que la gente no malicie, porque es que la gente aquí es tan escamosa que uno sale a la casa ajena y dicen que uno va es a averiguar chismes. Entonces, motivo por el cual, yo no salgo de aquí porque yo me siento extraña, yo me siento forastera y siempre estoy estable aquí. Me siento extraña porque como que no tengo amigos, no tengo amistades como allá que yo que trabajaba y tenía tanto amigo, tanto pelado, tantas señoras y tantas señoritas. Y cuando yo no iba a la casa ajena venían ese poco de amigos y amigas a charlar ahí conmigo. Yo tenía muchos amigos y amigas, aquí no. Yo estoy aquí porque debo estar aquí, pero estar aquí es muy raro.

La experiencia de lo extraño es una experiencia de un estar aquí —simbólicamente hablando— y es inherente a una situación de transi-

²¹ Ilustrativo resulta en este punto adelantar que la representación del desplazamiento forzado en los medios masivos de comunicación en Colombia obedece a una lógica de distanciamiento presentado en función de su indefinición e ininteligibilidad (Castillejo, 1998).

toriedad y de distancia con un grupo determinado. La persona está al margen del mundo que habita físicamente.

Vale la pena enfatizar que pretendemos elaborar con esta reflexión una relación entre conocimiento, espacio social y alteridad. Las nociones que se desprenden de las anteriores, como proximidad y distancia, son relativas a la cantidad de conocimiento; y este ante todo es interactivo, es producto de una interacción mutuamente recurrente, por lo cual no se pliega sobre la verdad según la idea de *conformidad con los hechos*. El conocimiento no es un conocimiento objetivo donde la verdad se devela o se (des)cubre²². Ahora bien, el otro —si extendemos la reflexión de Alfred Schütz sobre la idea de distancia— se encuentra en un sistema de ordenamiento espacial en donde la relación entre familiaridad o proximidad social y alteridad hacen referencia al volumen relativo de conocimiento: en términos de la interacción, implica intensidad, durabilidad, experiencia biográfica compartida o sedimentación colectiva de la memoria. Es así que en la narración anterior era esta durabilidad, esta ausencia, el centro de lo extraño, la condición de una forma de distancia: “El sistema de arreglos espaciales entra a formar parte de la diferenciación entre intimidad y anonimato, entre extrañeza y familiaridad, entre proximidad social y distancia” (Schütz y Luckmann, 1974: 40).

Así, el conocimiento del otro es paralelo a un sistema de arreglos espaciales que se debaten entre dos polos diferentes. Un polo es el de la intimidad, donde mucha biografía es compartida y acumulada en la memoria de la interacción. La intimidad es una forma de empatía, la cualidad aprendida que me permite *ponerme* en la situación del otro. Al espacio depositario se le opone, al ser una tecnología de diferenciación, esta cualidad empática²³. El otro polo es el anonimato. Un anónimo real está al margen del espacio social. No hay sedimentación, no hay conocimiento. Mi relación con ese otro depende de la imagen, del tipo, de la metáfora que se ha forjado y en la cual se inserta. Ese otro, incluso, no es humano del todo, ya que está más allá de la clasificación, pertenece al reino de la ambigüedad y el caos. Somos solo, para utilizar el término de Schütz, *contemporáneos*.

En la trilogía de mundos, que establecen las relaciones de alteridad, Schütz los define en función del tiempo. El mundo del pasado (*vorwelt*), habitado por predecesores, para los que soy un observador; el mundo del presente (*mitwelt*), habitado por los contemporáneos; y el mundo del futuro. Para nuestra discusión sobre las disposiciones del espacio, el extraño, el habitante del mundo contemporáneo, es aprehendido en función de sus características típicas, en el sentido de tipos, no ideales a la manera weberiana, sino de estigmas. La relación entre contemporáneos es una

²² Conocer no es propiamente descubrir las cualidades ocultas e indivisibles del ser. Menos aún cuando la esencia de ese ser, para usar la paradoja establecida por el mismo Heidegger, es posibilidad y apertura.

²³ El término empatía lo tomamos de las obras de Daniel Goleman (1997) y de Howard Gardner (1993).

relación de extraños, una relación de anónimos²⁴; una *relación-ellos*, como el mismo Alfred Schütz la llamaría, que está fundamentada sobre la base de suposiciones: es una relación *tipificada*, y hasta un cierto punto, *metaforizada*. Ese otro contemporáneo, anónimo, es contemplado epidérmicamente y la relación con él/ella es apenas prefijada por la limitada información —como el color de la piel o su aspecto físico— que configura los estigmas. Supongo lo que él es —en una última y reductora instancia, lo opuesto a mi concepción de mí mismo— y, en consecuencia, evado su mismidad a través de mi representación. Ese otro no es íntimo, no está a la mano, no es un prójimo²⁵.

Precisamente ambos polos se diferencian en términos de clasificaciones y categorías. La identidad del sujeto deriva de una clase a la que ha sido asignado. No los conocemos, en el sentido en que no hay cercanía cognitiva, pero sabemos de ellos. Los conocemos como tipos, como clases, no como personas individuales o narrativas particulares: los desplazados acarrearán este tipo generalizador y dehistoricado del sujeto. Esta tipologización, aunque se dé al nivel de la metáfora, tiene sobre la interacción un efecto concreto:

Entonces yo le decía que era desplazada. Un día se atrevió a venir por acá. No me dijo que venía para acá, sino que me preguntó y yo le dejé mi cédula y me preguntó mi nombre y donde vivía. Y yo le dije: “Yo estoy trabajando, yo no estoy haciendo nada malo”.

Ella vino ese día, yo ni la esperaba.

Un día me dijo:

—El domingo no vengas a trabajar.

—Ah, bueno, le dije.

Y ese domingo llegó aquí. A mí se me hizo raro. Pero no, entonces en ese momento me dijo que la llevara adonde las muchachas que me

²⁴ Esta relación tipologizada nos recuerda las relaciones de alteridad tal y como son expuestas por Hans Gadamer en *Verdad y método*. Así entiende, primero, al otro como instrumento, anónimo previsible para mis fines: cosalidad, corporalidad. Segundo, el otro se configura como oposición, como reflejo, y se fundamenta, como Schütz lo pensó, sobre la base de los supuestos. Y finalmente, el otro como apertura, como posibilidad de dinámica. Véase al respecto Gadamer (1990), Mèlich (1997) y Schütz (1993).

²⁵ Desde nuestra percepción, el mundo de los contemporáneos, enmarcado en la distancia y el anonimato, no es un mundo de prójimos. Así, la etimología latina nos ofrece el mismo tronco *proximus* tanto para la idea de proximidad (física) y projiñidad (intimidad). La cercanía con el otro en un horizonte de sentido coconstruido es lo que llamaremos *projiñidad*.

ayudaban a conseguir trabajo. Allá yo la llevé y se puso a hablar con las muchachas y les dijo que si yo era desplazada. No sé por qué ella me tenía desconfianza. Ella me preguntaba [...] entonces yo no sé [...] a mí me preguntan y yo me pongo a conversar con cualquiera persona y le digo... porque la verdad es que yo no tengo nada que ocultar . Entonces yo le decía y como yo no soy desconfiada tampoco, yo ... o sea, “yo soy desplazada, vine de tal parte”.

Entonces ella si salía, dejaba a la abuelita y como la abuelita no oía le decía al marido que se quedara. Total, alguno se quedaba ahí; ella nunca dejaba la casa sola. Entonces yo un día los oí [...] y le dije: “No digan más nada, yo me voy porque de todas formas yo si se le pierde algo usted sabe dónde vivo yo”. Ella no me respondió nada, se le hacía extraño, y bueno. Yo le dije que por qué, si yo nunca le había hecho nada. Cuando yo iba a salir, ella me decía “¡muéstreme!”. Yo llevaba un bolsito donde llevaba mi ropa. Ella me decía “muéstreme el bolso” y yo se lo mostraba pero me daba como cosita, a mí sí no me gusta eso.

Me decía que la salida era a las tres de la tarde, entonces me dijo que no necesitaba planchar ni nada. “No se preocupe, yo hago lo que sea”, le dije. Si yo iba a salir a las tres me mandaba a hacer otra cosa, total no me dejaba salir a las tres sino a las cuatro, y me revisaba el bolso y eso a mí no me gustaba. Ella es costeña, no sé porque a ella no le gustaba que le preguntara. Ni al hermano tampoco, y a pesar de todo yo no tenía desconfianza porque él dejaba el revólver ahí y todo eso ahí. Pero cuando yo le dije que yo era desplazada puso como cara de yo no sé y me dijo, bueno...

Para mí que cuando yo le dije que era desplazada, y puso esa cara y se quedó viendo el hermano así, enseguida a ellos no les gustó nada. Yo le pregunté a ella, yo no voy con la desconfianza, mi familia es buena persona, mi mamá es de San Juan pero ella nunca ha tenido problemas con ninguno y mi marido tampoco. Pero no, la desconfianza no se le quitaba [...] los primeros días me trataron bien y cuando ya llevaba como cinco días, que ya me preguntó, que yo le dije, me preguntó y hasta ese día que fui por allá. A mí no me gustó. Solo con decirle que yo vivía aquí en Tierra Prometida, puso una cara rara. Ese día me dijo que cómo yo hacía antes para alimentarme. Entonces dije yo, “ no, aquí hay un chance y de eso es que nosotros vivimos”, le dije yo... Y dijo que eso se le hacía extraño.

—Tú te dejas revisar el bolso.

Yo no me dejo revisar el bolso, eso para mí es una falta de respeto.

A mí me daba como pena cuando ella me revisaba el bolso, estuviera hablando con quien estuviera hablando, cuando yo iba a salir revisaba. A mí me daba pena. No me pagó enseguida porque usted sabe que cuando a uno se le dice “no hay más trabajo”, enseguida tiene que darle su plata. No, ella no. A ella no le gustó que yo fuera desplazada.

“Los otros son estratificados de acuerdo con niveles de anonimato” (Schütz y Luckmann, 1974: 80). El *amigo* es una categoría cercana que es producto de la coexistencia de experiencias, no es anónimo, sabemos qué esperar de él, es predecible. El enemigo es distante, nos plantea inquietudes, es una categoría impredecible. No se puede hablar de su acción antes de ella misma, es solo un contemporáneo. Hacia el polo del anonimato se convierten en extraños. ¿Qué sabemos de ellos? Poco. La única interacción es la ausencia de interacción o el encuentro fugaz, aleatorio y sin compromisos morales. La extrañeza de lo extraño radica en su incertidumbre, en la imposibilidad de orientar coordinadamente nuestros actos. El extraño plantea un cuestionamiento a los límites del mundo, a las conductas que se generan en la interioridad de ese mundo. La experiencia de lo extraño es una experiencia de la ansiedad y la duda.

¿Pero qué es un tipo?²⁶ Diferentes autores (Goffman, 1971; Pearce, 1989; Pearce y LittleJohn, 1997) sugieren dos dimensiones correlativas de la noción de tipo y, por ende, del proceso de tipologización. El primero,

²⁶ El tipo, más allá de un sistema de clasificación, tiene para nosotros una especial importancia. En las discusiones contemporáneas sobre comunicación (Pearce y LittleJohn, 1997), dos posiciones diferenciadas son perceptibles con respecto a la naturaleza del lenguaje. De una parte, se encuentra aquella que concibe el lenguaje como una forma de representación del mundo. Para esto, habría que partir de la base de que el mundo es externo al sujeto cognoscente y, por tanto, el lenguaje es un vehículo que hace posible aprehender lo real. En este sentido, es igualmente el vehículo de la objetividad y la precisión. La precisión de la representación permite pensar lo real sin distorsión y sin el *noise* que oscurece las cualidades esenciales del mundo escindido. De otro lado, y asociado a la tradición originaria en Wittgenstein, se entiende el lenguaje como una herramienta fundamental, no para representar un mundo posible, sino para construirlo. El ser humano navega en el lenguaje y no hay mundos posibles más allá de él. En este sentido, enunciar una cualidad o una característica es, antes que descubrir, imputarle al sujeto las cualidades o características que en sí son parte del contenido social de la enunciación. Estigmatizar, estereotipar, tipologizar, además de organizar el mundo bajo ciertos criterios, construyen una realidad al enunciarla. La aglomeración de la alteridad en metáforas puede ser un ejemplo interesante. El término *desechable*, al cual haremos posteriores referencias, ha sido utilizado indistintamente para describir a un grupo concreto de personas, lo que configura es una realidad social nueva. El sujeto adquiere las características de la metáfora en sí: será, entonces, un individuo no reciclable, una persona tipo *útese y bótese*, transitoria e insalubre. En un mundo donde las palabras son más que palabras, un mundo construido por el lenguaje, nuestra interacción cotidiana es con el sujeto tipologizado; es decir, es una interacción mediada por la metáfora misma. En esencia vivimos en y desde la metáfora, en y desde el lenguaje, no como vehículo de representación, sino como constructora de mundos posibles. Sobre este problema general de la comunicación como proceso coconstructor de lo real véase Pearce (1989); Pearce y Littlejohn (1997). Sobre el problema de la metáfora, Lakoff y Johnson (1980). Sobre el problema del estereotipo y el poder seducción/exclusión, Bhabha (1995). Para la configuración de tipos y sistemas de interacción simbólica,

más existencial, hace referencia a un sistema diferenciado de conductas y anticipaciones —tómese también el caso anterior de la mujer desplazada—. Veamos otro ejemplo. Un grupo de personas que, a juicio de quienes de una u otra manera interactúan con ellos, configuran una clase y, por el simple hecho de pertenecer al grupo, tienen preestablecidas socialmente, en el marco de posibilidades en el horizonte social, un conjunto de comportamientos que les son constituyentes en virtud de su pertenencia a la clase. El ejemplo más evidente puede ser nuevamente el poblador de la calle, el *desechable*. Los *desechables*, cuyas historias son oscurecidas por la clasificación misma, son portadores de sentido, símbolos dentro de un texto social. *Desechable* es sinónimo de violencia irracional.

Así, en el horizonte de lo esperable, todo miembro del grupo de *desechables* actuará con violencia irracional —así como de todo desplazado se esperaría que robe por el solo hecho de pasar hambre—. El comportamiento de los individuos es reducido a las características fundantes —es decir, supuestas— del tipo. Ellos encarnan la clasificación en sus aspectos más esenciales y monolíticos. En principio, el tipo se configura como este sistema diferenciado de conductas; es decir, de las conductas esperables de los miembros de una clase. Pero a la vez, y fundado en estos presupuestos, mi conducta ante su presencia será ya una anticipación. Por esta razón, en la que supongo o anticipo la conducta del otro, yo elaboro la mía. De esta manera, es posible que antes de la conducta del *desechable* que en mi imaginario individual puedo tener preestablecida, alguien decida conformar un escuadrón de la muerte anticipándose, según él cree, a la violencia irracional del otro. O, simplemente, le reviso el bolso antes de que me robe realmente. De esta manera, el tipo, o los procesos de tipologización, son un mecanismo para hacer aprehensible lo inaprehensible.

Y es en este orden de cosas que nos planteamos una segunda dimensión del tipo: es una forma de aglomeración del desorden dentro de determinados límites. El tipo, dentro de esta reflexión sobre el espacio social, es una manera de configurar sentido y, en buena medida, orden. Permite el manejo del caos al hacer que esté a-la-mano. De esta manera, hacia el polo del anonimato, más incidencia tienen los tipos sobre la naturaleza de las interacciones: entre más anónimo, más generalizado, más deshistorizado sea el otro, más entrará en juego el tipo como una forma de control y un criterio de orientación del comportamiento en el ámbito cotidiano. Evidentemente, el extraño al igual que el amigo son dos tipos que se configuran de acuerdo con el volumen de biografía compartida. En el caso del primero será casi nula —como en el ejemplo del anonimato de los espacios depositarios con respecto a quienes imponen ese espacio de tránsito—, mientras que en el caso del segundo será enorme.

Goffman (1982). Para una noción general del tipo, Schütz (1993). Sobre el problema del otro generalizado y el otro significante como tipos organizativos, Berger y Luckmann (1968).

De esta manera, si el espacio social se gobierna por el conocimiento y la interacción que se constituyen en procesos de tipificación que establecen expectativas y límites, el espacio social es regido por reglas entendidas dentro de estos procesos. Entre más extraño, más diluida su identidad y más difícil su asignación a clases específicas. En este contexto, por supuesto, la identidad y sus aglutinantes, así como la diferencia, en general, son más que ficciones útiles e históricas en contextos específicamente político-administrativos. En la distancia los límites son más confusos, el reconocimiento, difícil y la ansiedad, mayor. La extrañeza de lo extraño radica en esta dificultad, en esta distancia: “El extraño lleva consigo la amenaza de la clasificación errónea, pero más aterrador todavía, ella es una amenaza a la clasificación como tal, a la orientación valorativa del espacio social, a mi mundo de la vida en tanto tal” (Bauman, 1996: 150).

Espacio cognitivo: entre la *vecindad* y la alteridad

Hasta ahora hemos visto estos conceptos separadamente: anonimato e intimidad, distancia y cercanía, definidos al margen del plano físico que supone al otro lejano. Inspirados en la argumentación de Norbert Elias (1998), en este punto nos planteamos dos elementos en el marco de las relaciones en el mundo de la vida, que rara vez se cruzan (y esto es fundamental para nuestra interpretación del desplazamiento forzado): de un lado, el relativo a los vecinos o la cualidad de la *vecindad* y, del otro, lo *alien*, que para efectos de este ensayo hemos denominado la *alteridad radical*.

Los procesos rituales (*rites de passage*) tienen la ventaja de definir muy bien los lugares donde lo otro es depositado. En cierta forma estos procesos permiten mantener, a través de un mecanismo institucionalizado socialmente, la otredad al margen de la vida de la sociedad. Plantean una relación de distancia física incuestionable y transitoria. Pero nos surge la pregunta por las implicaciones de la ruptura y la yuxtaposición de dicha distancia por efecto del ingreso, dentro del espectro físico, de una alteridad no institucionalizada. En este sentido, dentro del radio del mundo cuyo acceso perceptivo tenemos, el otro ingresa fundamentalmente en tres modalidades. De una parte, este otro es un otro que es entendido como enemigo y, por tanto, ha de ser combatido y expulsado. Traemos, del corpus de trabajo, un ejemplo de este problema:

Nosotros siempre queríamos como parar algo —un cambuche— donde guarnecernos. Y ahí llegaba la policía inmediatamente y se llevaba todo, cuanto palito, cuanto plástico o cartón se paraba, se lo llevaban. Siempre agresivos. También, el día, por decir algo, que estábamos nosotros limpiando el supuesto lote que iba a ser para nosotros llegaron y nos sacaron de allí, y los cuidanderos de la finca del frente, al ver esto,

dijeron que de esa cerca hacia allá, si entraba alguien, no respondían que saliera con vida.

Enseguida para evitar esta segmentación, la solución fue un estado de provisionalidad:

[...] de allí, en vista del atropello tomamos la decisión de hacernos en un lote cercano que estaba; allí, debajo de unos árboles fuimos tendiendo. Cada quien se llevaba su plástico, sus cobijas y por la noche, con palitos pequeños, armaba una cama —donde no más cupiese uno—, se acostaba. Una parte celaba y la otra dormía. En la mañana, a primera hora, todo el mundo recogía su plástico y lo poníamos en una orilla, y así de esa forma todos los días.

Algunas sociedades cuya autodefinición es correlativa a la negación de otro grupo tienen muy claro el carácter *enemigo* de ese otro en el momento de una invasión. Son no-hombres, como bien lo anota Enzenberger (1992), perfectamente delimitados que no plantean otra posibilidad ante la invasión que la expulsión²⁷. Es un otro radical. En este preciso contexto, por ejemplo, las historias y los intentos de desalojos que diferentes comunidades desplazadas han sufrido, se han dado sobre la base de una forma de alteridad, de representación asociada al peligro.

Ante la proximidad física, hay una segunda modalidad de presencia, y es la relativa a la invitación controlada a entrar. Aquí el otro es temporalmente confinado a lugares especiales, es configurado como inofensivo y sometido a una vigilancia a través de actos ritualizados de aislamiento. En este punto particular, el otro no es propiamente un enemigo sino, lo que es peor, un extraño. Nuevamente, es espacializado en depósitos donde se pueda ejecutar una vigilancia sanitaria del universo aséptico del *lebenswelt*. En este sentido, el campo de refugiados, como lo ha expuesto Malkki (1995), es otra tecnología de control. Nuevamente aquí funcionan los espacios temporales que describíamos al comienzo de este capítulo. Albergues que con frecuencia funcionan como aglutinante temporal mientras las personas mismas son reubicadas en espacios distanciados física y simbólicamente. Esta invitación controlada también se fundamenta sobre una representación.

Existía en ese entonces la Consejería Presidencial para la Población Desplazada en cabeza del doctor Ismael Miranda el cual, con un llamado que le hicimos a Red de Paz y a la Defensoría del Pueblo, con el capitán Humberto llegamos al acuerdo de que no íbamos a invadir, que

²⁷ Hans Magnus Enzenberger ha notado este punto en su libro *La gran migración*, en el que hace acopio de un gran número de ejemplos etnográficos donde se muestra la relación y autodefinición de un grupo con respecto a la negación de otro, al menos en el plano de las representaciones y las taxonomías. En este contexto, el enemigo, aunque ciertamente invisibilizado, está perfectamente delimitado. No hay ambigüedad en esta representación.

no íbamos a construir, pero que se nos respetara el derecho de estar ahí y el derecho a la vida. Hicimos un documento donde la ley nos iba a respetar y no nos iba a desalojar durante un plazo de seis meses durante el cual debería presentarse la reubicación o teníamos que llegar a nuevos acuerdos.

Ante la posibilidad de un advenimiento descontrolado de otros seres, la opción era negociar la presencia dentro de ciertos criterios. Un estado controlado de liminaridad que no permitía romper con las estructuras de poder que gerenciaban dicho espacio social.

Finalmente, la tercera modalidad de presencia es la de un otro que pretende convertirse en vecino, es decir, para ponerlo en términos filosóficos, una alteridad que busca devenir lo mismo, actuar como lo mismo, ocultar que es una simulación o mimesis de lo mismo. En los años noventa, en el contexto de las masacres ocurridas durante la guerra en Ruanda, la República austríaca aceptó en exilio a un grupo de ruandeses. La condición para la residencia era, sin duda, un curso rápido de alemán vienés y de cultura austríaca tipo *fin-de-siècle*. De esta forma, ante la cercanía física de esa forma de alteridad, los exiliados de la guerra eran invitados a entrar, so pena de iniciar un largo e interminable proceso de austrización; es decir, un proceso que les permitiera devenir *vecinos*. Por supuesto, desde el comienzo, el proceso es una forma elemental de asimilación y negación. Evidentemente, al austrizarse alguien, el Estado tendría seguridad del horizonte de comportamiento que este exiliado expondría socialmente: estos individuos serían, como reza la cláusula, *más realistas que el rey*²⁸. No sobra decir que, dentro del contexto que aquí nos interesa, encontramos narraciones en las que una de las formas de supervivencia dentro de un espacio social que ha recibido desplazados es la de la mimesis: que el desplazado, buscando precisamente evadir las dos formas iniciales de presencia/segregación, deviene *nativo*, busca vestirse o actuar como uno. Por supuesto, el pretender ser vecino sobre la base de la similitud es un proyecto perdido y desarraigante en extremo.

Las tres formas de presencia son correlativas y, si seguimos con la argumentación de Schütz, podríamos decir que son coexistentes con la idea de familiaridad: es correlativa al volumen de conocimiento sobre el otro. Aunque esta familiaridad no plantea necesariamente amistad, altruismo o compaginación que deviene sentido de unidad y pertenencia, la familiaridad —o la vecindad cognitiva— plantea que dentro del radio de un mundo de *lo visto*, de *lo percibible*, aquello *percibido* —la palabra obviamente no hace parte del universo puramente físico— está más cerca de la intimidad y es, por tanto, siempre un compañero más efectivo y

²⁸ La información relativa a este problema del exilio de ruandeses por efecto de la guerra es producto de entrevistas personales en Viena durante el año 1995, cuando el autor se encontraba estudiando y colaborando con el Centro Europeo de Investigaciones para la Paz.

probable para un intercambio biográfico mutuamente constituyente. Del vecino, el conocimiento es amplio y su tipologización menos generalizante y casi residual²⁹. Nótese que la cercanía física no necesariamente implica vecindad, en el sentido que aquí queremos plantear. Así, los exiliados y otros migrantes invitados son sujetos que están dentro del perímetro físico-perceptivo, habitando el mismo lugar, pero remotos en el sentido cognitivo.

Del otro lado de la vecindad, se da un mundo hasta cierto punto de vacío semántico, cuyo sentido es francamente ininteligible. Un mundo intelectualmente radical en su alteridad está habitado por cuerpos y figuras sin rostros, altamente tipificados y distantes en el sentido cognitivo; es decir, no-íntimos. La vecindad está asociada a esta familiaridad con el mundo de otro, con los presupuestos que configuran sus actos, con sus lógicas de sentido y acción. Mientras no se crucen ambas categorías de vecino o *alien*, no se plantean interrogantes fundamentales sobre la vida o la existencia. Pero cuando esta distancia física y sanitaria se rompe, el otro aparece dentro de los confines de la realidad y de la vida. Lo otro rompe con lo espacial —pues no tiene otro lugar adonde ir, y el que tenía es muy peligroso— y rehúsa a irse. No son visitantes invitados: son una yuxtaposición de la presencia física y la distancia cognitiva, no son totalmente otros —vienen de terruños aledaños— pero tampoco vecinos. Uno no puede evitar verlos, oírlos, olerlos en interacciones muy esporádicas, y aun así, su clasificación es difícil. Son extraños. Es en este punto que es necesario profundizar en la idea de lo extraño.

Lo extraño es precisamente el punto intersticial entre el bien definido vecino, es decir el ser que está a-la-mano en la terminología que esbozamos de Heidegger, y el *alienígena*, el ser que no está a-la-mano pero posiblemente *a la vista*. El extraño es el producto del estatus ambiguo y ambivalente de la alteridad: no es ni uno ni otro, o lo que puede ser más terrorífico, puede ser ambos al mismo tiempo. El extraño está socialmente distante y físicamente cerca: “Agentes y objetos de un intercambio que, por esa razón, está condenado a mantenerse desconcertadamente errático, peligroso y sin ninguna seguridad de éxito” (Bauman, 1996: 153). La interacción con el extraño siempre es incongruente, terriblemente incierta, incompatible en cuanto a sus reglas de interacción —jamás sabremos cómo actuará ante determinada situación—. El extraño es escindido al reino de lo confuso y el caos.

²⁹ A nuestro modo de ver, el tipo de relación que con frecuencia los antropólogos establecen en sus trabajos de campo tiene esta característica. Sin pretender generalizar tampoco, la historia de la interacción es el producto de un hilo conductor que disminuye el anonimato y la diferencia en familiaridad; es decir, menos tipificación y más historia biográfica configurada en un constante proceso de interacción. El conocimiento del otro permite, en el ejercicio de una cotidianidad, introducir el mundo de la relación en una forma de intimidad.

Directamente, podemos distinguir dos puntos nodales de lectura de una serie de interacciones. De un lado, los dos puntos señalados como opuestos, la vecindad y la alteridad radical en cuanto a la representación de lo otro. Pero aquí es importante afirmar que existe, idealmente, un tercer punto: es el de lo extraño, lo *unheimlich*³⁰, el *strangeness*. Son extraños los transeúntes urbanos, los pasajeros de los centros comerciales y los migrantes forzados en un momento dado. Así, el signo fundamental del extraño es su ambigüedad y su ambivalencia, en una palabra, su liminaridad³¹. Los participantes de esta interacción están cerca en el horizonte físico, pero lejos en el horizonte cognitivo: poca información hay respecto a ellos. Entre estos dos puntos y el tercero no existe una diferenciación dramática y radical como si configuraran estados perfectamente delimitados. Al contrario, el extraño es parte de un *continuum*, de un *degradé* representacional. Sin duda, está más cercano de lo radical, pero en determinadas circunstancias ese extraño, naturalmente ni íntimo ni familiar, deviene peligrosidad en cuanto a sus representaciones, y puede convertirse en una forma metamorfoseada del caos. Estas técnicas de domesticación o, lo que denominaríamos con nuestra propia matriz conceptual técnicas de *administración social de la alteridad*, no desaparecen esa otredad como tal —los exiliados de Ruanda aún viven en Viena y quizá desaparecerlos solo sería relativamente posible si fuesen masacrados. Son enviados a espacios de encerramiento donde son finalmente espacializados, sabemos que ese otro está ahí. Así, dentro del espacio social esa extrañeza no posee, al decir de Shcütz, ninguna *relevancia tópica*. En el caso urbano es la ausencia de contacto visual. En el caso del desplazado y sus diferentes representaciones mediáticas, es la mirada indiferenciada y generalizadora que sobre ellos se construye. Las recepciones de los medios son en su

³⁰ El término alemán *unheimlich* lo utilizaremos a partir de este momento para hacer referencia a lo extraño, no familiar, distante —asociado a lo impredecible— y lo no íntimo. La traducción usual, tanto en español como en francés, es la de lo siniestro, lúgubre o sospechoso. En 1919 Freud dedica a este tema un breve artículo, “Das Unheimliche”, que busca dilucidar, con la erudición que siempre lo caracterizó, las situaciones o personas “susceptibles de despertar en nosotros el sentimiento de lo *unheimliche*”. En la búsqueda del sentido del vocablo, se remite a diferentes diccionarios etimológicos, al poeta Schiller, al escritor Hoffmann y a otros. Así, lo *unheimlich* es, en uno de sus núcleos semánticos fundamentales, el antónimo de *heimlich*: no extraño, propio de la casa, familiar, íntimo, confidencial, domesticado, contrario a lo salvaje y, finalmente, el lugar libre de fantasmas. Así, la experiencia que hemos querido mostrar bajo el término *extraño*, es en esencia un encuentro con lo *unheimlich*.

³¹ Esto plantea en el ejercicio del encuentro con el otro, en este caso con el extraño, un encuentro que no sea encuentro, como sucede en las calles de la ciudad en las que el peatón solo hace un paneo general para ubicarse espacialmente, pero jamás se permite un contacto visual directo, como sucede con los pobladores de la calle. Con los extraños de la calle no hay intimidad, a menos que se estructure, por decirlo así, un proceso de *domesticación* de su extrañeza que los convierta en vecinos; de lo contrario, las interacciones solo serán el refuerzo o la reafirmación del otro como extraño.

totalidad paneos generales y universalizantes de una población indistintamente denominada *desplazados*.

La presencia del extraño es irrelevante —a menos que sea un peligro, que sea un otro no-domesticable—; es un ser no reconocido como ser —es decir, autorreferencial en el mejor de los casos y desplazado a universos simbólicos que lo despojan de investiduras humanas—; una existencia no admitida o cuya admisión es altamente codificada y vigilada; un ser no-ser que puede estar dentro del campo de la presencia física pero terriblemente distante. Es alguien, para usar la noción de Barnnet Pearce (1989), con quien no se ha coconstruido una visión colectiva de lo real. Podríamos concluir de este argumento, y en correspondencia con lo esbozado anteriormente, que lo extraño es en sus núcleos fundacionales una modalidad de lo liminar, una modalidad de la alteridad. Estos territorios de emplazamiento de la diferencia, en su sentido relacional (Castillejo, 1997a), tienden a la indiferencia y a conductas de interacción que en general pretenden evitar y evadir el encuentro. Espacios donde rige el reino del no-compromiso³², de la no familiaridad, de lo impredecible, son una *reserva salvaje* dentro del *lebenswelt*. El extraño es, en consecuencia, ignorado. La aplicación de esta indiferencia civil (Goffman, 1971) es la pérdida del rostro, la imposibilidad de adquirir uno, y el oscurecimiento de una narrativa.

No en vano podríamos decir que parte del manejo que se ejerce sobre poblaciones desplazadas, una vez fuera de los albergues, es la fragmentación. A las personas se les ofrece un lugar determinado que los disgrega y los separa de otros núcleos familiares. Es el concepto de *meterlos donde quepan* con lo que se generan grandes divisiones entre familiares y se impulsa una política de invisibilización que sume a la persona en un anonimato absoluto. Los barrios de desplazados son parte de estas *reservas salvajes*.

Podríamos parafrasear incluso el término acuñado por Marc Augé (1994) y decir que estas *reservas*³³ son lugares para la ausencia de

³² En este punto del compromiso con el otro hay actualmente un debate importante. Se juzga la sociedad actual como una sociedad narcisista (*selfcentred*) cuya responsabilidad moral con el otro está regida, como lo argumenta Lipovetsky (1995), por el altruismo *light*. Una forma contemporánea de asistencialismo que no depende del deber, sino del placer. Si el mundo contemporáneo es un mundo de solitarios fragmentados, ¿qué elementos rigen nuestra relación con el otro? Si lo evitamos, suponiendo que está ahí sin estarlo, si lo espacializamos o lo emplazamos, ¿cómo se puede construir una cultura que lo acerque y lo *intimice* permitiendo una visión colectiva de lo real? La ausencia de vecindad, de intimidad, dispara los mecanismos tipologizantes que plantean una sociedad del no-compromiso y la indiferencia. A mi modo de ver, este es precisamente el problema del desplazamiento forzado. Dentro de las posibles formas que toma la dominación, la recepción mediática es un paneo distanciador que antes que permitir la consciencia de lo otro, perfora un abismo infranqueable en el mundo de la vida.

³³ Es en estos puntos que yo veo la relación exclusión/protección cuando observo otros contextos: la reserva natural, la reservación india, como suele llamarse en Estados Unidos, y también el resguardo indígena en Colombia. Son instituciones que con su existencia plantean estados paradójales.

sujetos. Podemos concluir, lacónica y lapidariamente, con la argumentación de Helmuth Plessner: “La pérdida del rostro inevitablemente se sigue de mirar a cada cual *en la distancia*”. Tal parece indicar que en el mundo contemporáneo, aunque en un régimen de ficción que confunde alteridad y mismidad, el prójimo³⁴, paradójicamente, se ve aún en la distancia. El extraño, como sucede con el desplazado, no es una historia, es una multitud, un agregado en el que la individualidad se diluye y, en consecuencia, no hay diferencia en cuanto a la entrada de uno o la salida de otro miembro; un agregado indiferenciable en el que los elementos son reemplazables o desechables. Bauman así refiere este problema de la otredad:

Los otros desalojados deambulan en el jardín trasero del mundo percibido, y son incitados a mantenerse allí —sin rasgos, sin cara, conchas vacías de humanidad—. Mi conciencia subliminal de su humanidad no debería permitir [...] el reconocimiento de su subjetividad. De esta misma manera, es mi cortesía y buen juicio lo que me hace tolerar su presencia, aunque sea solo su presencia de telón de fondo la que tolero. Haciendo esto, doy tributo a mi generosidad y no a sus derechos. (1996: 160)³⁵

El espacio social, aquel que no es propiamente depositario u objetivo, se configura como espacio cognitivo y es definido en función del otro como representación correlativa al volumen de conocimiento intersubjetivo y la posibilidad de coconstruir versiones negociadas de lo real. Dentro de este marco, la presencia de la alteridad se establece de acuerdo con un *continuum* que abarca desde la intimidad hasta la alteridad radical. Oscilando entre estos puntos nunca rígidos, se encuentra lo *unheimlich*, lo no familiar, que puede devenir peligroso y que plantea, en una primera mirada, la necesidad de implementarle formas de control. Más aún, esto se evidencia cuando se advierte su presencia física. El problema de la sociedad actual, que construye barreras jurídicas y militares que buscan frenar tanto el flujo simbólico como físico, es el manejo de la permanencia del extraño irritante, del vivir en su compañía, sin eliminarlo: es decir, bajo el ritmo de indeterminación o confinamiento.

En resumen, el problema del extraño y su ambivalencia, en los diferentes contextos donde se lo observe, es el relativo a la solución de su ambivalencia, en el sentido, si fuese posible, de *solución final* de la ambigüedad

³⁴ Así, prójimo y próximo son parientes. Desde nuestra perspectiva, la primera hace referencia a la cercanía cognitiva con el otro, mientras que la segunda remite más, aunque como hemos visto no necesariamente, a una dimensión propiamente espacial, una *res extensa* en el sentido cartesiano.

³⁵ Todas las cosas, escribió Georg Simmel (1986), flotan con una gravedad específica igual, están en el mismo nivel y se diferencian una de las otras solamente por el tamaño del área que cubren. La distancia cognitiva que el extraño plantea, implica una tipificación universalista que, al extirparle su subjetividad, los convierte en seres *a la vista y objetivados* (Heidegger, 1995).

y paradoja de las representaciones. Esta pregunta surge nuevamente al ver el caso del desplazamiento forzado en Colombia: hemos querido plantear el hecho de que el problema de su creciente magnitud es también un problema relacionado con el advenimiento de lo otro, de su ambigüedad. Y la solución en nuestro contexto es una de confinamiento e indiferencia centrada sobre una representación que lo tipifica en forma universalista.

Bauman, de otro lado, aunque refiriéndose a un contexto más amplio, el del racismo y la xenofobia en Europa, hace referencia a este punto:

La *solución* de la ambivalencia, esa condición que se admite no tiene solución, se busca desesperadamente, proyectando su incongruencia interna sobre un blanco social seleccionado —eso es, enfocando la ambivalencia que satura todo el espacio social sobre un sector seleccionado de ese espacio, y poniendo en marcha los esfuerzos para *destruir* el germen de la ambivalencia en esa efigie—. (1996: 160)

En este punto, haré referencia al libro de Norbert Elias y John Scotson, *Established and Outsiders*, para introducir, aunque muy brevemente, una idea que quiero desarrollar en este contexto final. Ante el ingreso de un grupo dentro de los confines físicos de una comunidad, los *outsiders* les plantean a los *established*, en el sentido fenomenológico, una cierta puesta en cuestión de los límites del mundo. Por esta razón, argumenta Elias (1998), la repulsión inicial de un grupo parte fundamentalmente de la comunidad receptora. Las personas no solamente acarrear su cuerpo, sino que además traen consigo los símbolos de su alteridad, acarrear su corporeidad, el universo de comportamientos, las lógicas de sentido y acción, que han aprendido a través de varios procesos de socialización (Berger y Luckmann, 1997). Así, dentro de nuestra concepción de espacio, el encuentro entre dos grupos en estas condiciones acarrea una lucha por el derecho a imponer el *mapeado*³⁶ del espacio social. Mapeado que es impuesto por quien lo habita ya —por ejemplo, los burócratas responsables de los procedimientos de reubicación y ordenamiento territorial—. De esta manera, el poder reside en la imposición de una versión del espacio social donde el otro sigue siendo un extraño, en oposición al contra-mapeado inherente a la presencia física de esa modalidad de alteridad. La

³⁶ El término mapeado está relacionado con la diferencia entre mapa y territorio. Siguiendo en esto la conceptualización de Alfred Korzybski posteriormente adaptada por Gregory Bateson (1980), el territorio es producto de diferencias en muchos sentidos: altitud, temperatura, área, etc. El mapa, complementariamente, es una representación de esa diferencia, una codificación y, por tanto, una clasificación: “En todo pensamiento [argumenta Bateson] o percepción, o comunicación de percepción, hay una transformación, una codificación, entre la cosa sobre la cual se informa y lo que se informa sobre ella. En especial, la relación entre la cosa misteriosa y el informe sobre ella suele tener la índole de una clasificación, la asignación de una cosa a una clase. Poner un nombre siempre es clasificar y trazar un mapa es en esencia lo mismo que poner un nombre” (1980: 27). Mapear es, en consecuencia, clasificar, organizar en clases —en el sentido lógico del término—, el orden de las diferencias.

dicotomía es el producto y el refuerzo de una asimetría, para seguir usando el término de Schütz, en la administración de ese espacio social, que promueve, por supuesto, un corte, una espacialización de acuerdo con el mapeado cognitivo de quienes lo administran.

Sin duda, el desplazado llega a un contexto nuevo, el del albergue o el de la ciudad. Pero su situación está predefinida por las tensiones de poder que son anteriores a su llegada y que, por tanto, entra a figurar en una posición dentro de esas tensiones que terminan finalmente por configurar un imaginario alrededor de él. Tal es el caso del desplazado que llega a la ciudad y es confundido con invasores de tierras profesionales, y se inserta, sin querer, en una red de corrupción política que se sustenta sobre tensiones de poder de las cuales la pobreza y la miseria son una condición. La falta de acceso al empleo, por ejemplo, lo encierra en la metáfora ineludible de la miseria. Romper con estructuras de intercambio económico es, hasta cierto punto, cuestionar los poderes y las estructuras preestablecidas. Estos poderes son dialécticamente constituyentes de una manera de entender el espacio social, y su refuerzo —a través de la indiferencia o la exclusión— no es otra cosa que la legitimación de una concepción de dicho corte espacial y, por ende, una legitimación de las posiciones, tanto en el campo de la existencia práctica como simbólica, de un nosotros y un ellos.

Administrar un espacio es también administrar una representación de la alteridad, es configurar un imaginario en un proceso multiforme. El núcleo de determinadas relaciones de dominación —el derecho adquirido a cartografiar el espacio— es un ejercicio que se presenta, siguiendo en esto la argumentación de Michel Wieviorka (1992), en dos registros distintos: el de la segregación y el de la discriminación. Aunque la reflexión de Wieviorka se centra en los diferentes planos del racismo³⁷, el autor señala las formas contemporáneas de ese racismo como efecto de dos series o *lógicas de racialización*:

la primera es la cadena,

autorracialización/*diferencia*/purificación/depuración/exterminio;

y la segunda es la cadena,

heterorracialización/*desigualdad*/dominación/expoliación.

³⁷ Los planos respectivos son: 1) infrarracismo, 2) racismo fragmentado, 3) racismo político y 4) racismo de Estado. Todas son formas de racismo imbricadas con mayor o mejor legitimidad social dentro del Estado.

Como decíamos, el centro de estas cadenas lo constituyen la diferencia racial o la desigualdad racial. Es el argumento fundamental del autor, o sea, las lógicas de racialización. Pero, en aras de la argumentación, aquí proponemos de una forma ampliada la idea de *modalidades de la exclusión*. Por esta razón, resaltamos los dos conceptos claves: diferencia y desigualdad.

En el caso del primero, el fundamento de toda exclusión es la diferencia, racial o cultural, y depende de una autodefinición. La llamada autodefinición es, por supuesto, un proceso social de configuración de lo otro o los términos que lo refieren. Los seres humanos son diferentes y hay que mantenerlos alejados. Este caso concreto puede verse, por ejemplo, en las nuevas políticas migratorias en Europa cuya justificación fundamental, tal y como lo expone Verena Stolcke (1995: 1), es la “inconmensurabilidad de las culturas” (o las razas). La diferencia es un abismo impasable, por lo cual es mejor optar por una separación. En este caso, el discurso de las reivindicaciones de las minorías —comunidad, cultura o identidad— se adapta de forma paradójica a la idea de exclusión. La idea de diferencia en un sentido homogéneo y trascendental, al ser el producto de un proceso social, se transforma en alteridad. Así, la cadena que comienza con la alteridad bien puede terminar en exterminio o segregación. En consecuencia, la segregación es el proceso de exclusión fundamentado en la alteridad como representación³⁸. Por esta razón, así lo queremos plantear, son modalidades institucionalizadas en un tiempo y un espacio. Es una forma de historicidad de la exclusión. La segregación, pues, compartimenta el mundo, distingue espacialmente y marca una forma de organización geopolítica: perfila espacios de encerramiento, una cartografía de lo *unheimlich*.

En el caso del segundo, la noción de desigualdad “solo es una formulación [...] de la división de la sociedad y de sus relaciones de dominación” (Wievorka, 1992: 101). Así, las estructuras económicas o políticas, en el seno de su propio funcionamiento, implican desigualdad y heterogeneidad en cuanto al acceso al poder. La desigualdad es inherente a la estructura social. En este sentido son sociedades discriminatorias ya que existe un trato diferenciado en los diversos ámbitos donde participa un grupo. Pero esta modalidad de exclusión está inserta en la dinámica social, y casi que se podría llegar a pensarla como una necesidad.

Cabe anotar que estas dos modalidades de exclusión, aunque pueden ponerse en práctica separadamente, también pueden trabajar colateralmente. La pobreza es un ejemplo interesante. Es posible que sea el producto de relaciones de dominación en el seno de una sociedad, pero

³⁸ Es evidente que para que la cadena purificación/depuración/exterminio sea posible como solución final, la cadena —que obviamente se puede plantear en otros matices— es antiséptica. El otro debe ser representado en sus grados más extremos como putrefacción, enfermedad, tumor, contaminación, contagio, y el espacio social, como cuerpo y organismo.

paralelamente implica espacializaciones, como los superguetos o los amplios cinturones de miseria en donde el estigma juega un papel fundamental. Por tanto, toda administración del espacio social es un ejercicio de dominación en este doble ámbito de modalidades. En el análisis del proceso de desplazamiento forzado se ha hecho hincapié en el hecho de que es producto de una violencia que, a su vez, es efecto de la inestabilidad de una estructura social desigual. Sin embargo, si el desplazado es una forma de alteridad, ampliamente tipologizada, el proceso de exclusión es a la vez discriminatorio y segregador (diferenciación). Evidentemente, la lectura de la diferencia inherente es altamente artificial y construida, y se ubica en el plano de los imaginarios. En este plano específico, Wieviorka nos dice:

El otro ha dejado de ser un actor real; o bien ha sido naturalizado y objetivado o bien se le ha identificado con un principio metasocial, como por ejemplo el mal, el diablo, la decadencia, para convertirse en algo sumamente *lejano e inasequible*, aparte del hecho de suponerse que es él quien urde las conjeturas, manipula secretamente el poder, tortura al actor mediante procedimientos maléficos y misteriosos o, por el contrario, puede aparecer muy *próximo y concreto*, aunque en este caso, reducido a categoría no humana, o *infracumana*, lo que justifica que se le mantenga apartado, se le identifique con la animalidad, o se actúe contra él con una violencia asesina. De esta forma [...] se desemboca en la idea de que el otro constituye una amenaza, y que hay que entablar contra él una lucha sin piedad. (1992: 205)

Ante la presencia física del extraño se despliegan dos estrategias fundamentales —si recordamos en esto al Lévi-Strauss de *Tristes trópicos*— para su manejo: una inclusivista y la otra exclusivista. La primera asimila la ambigüedad, la segunda la excluye. Son la forma de solución de ese estatuto paradójico que es lo extraño y lo liminar. Ante la imposibilidad de asignar una categoría, las dos estrategias conjuntamente dan sentido a la dominación sobre el control del espacio y definen el otro en una lógica binaria que reduce la ambigüedad. Citemos extensamente este argumento, de origen levi-straussiano, central para nuestro planteamiento:

Hay una estrategia antropofágica: ellos comen, devoran y digieren, con fuerzas misteriosas y sobrepoderosas, aquello extraño, quizás esperando de esta forma investirse de esas fuerzas, absorberlas, hacerlas propias. La nuestra es una estrategia antropeómica (del griego *emien*, “vomitar”). Nosotros desterramos a los portadores del peligro lejos de donde se da la vida organizada. Los mantenemos fuera de los límites sociales, bien en el exilio o en enclaves vigilados donde pueden estar encarcelados de un modo seguro sin esperanza de escapar. (Citado en Bauman, 1996: 145)

Aunque Lévi-Strauss hacía referencia, en el caso de la primera estrategia, a las sociedades primitivas y, en el de la segunda, al nosotros de las sociedades no primitivas, ambas son entendidas como procesos colaterales correlacionados en cualquier tipo de sociedad. En el caso del primero, sugeriríamos que, sin devorar físicamente, las dinámicas de asimilación cultural son un buen ejemplo de esa estrategia. En este sentido, por ejemplo, las instituciones educativas, de acuerdo con parámetros curriculares, pueden ser instituciones asimiladoras; es decir, que no buscan sino reducir, simular la alteridad o mimetizarla. El caso citado de los ruandeses en Viena resulta muy ilustrador. Pero también se puede ver en la configuración de la educación en las comunidades nativas de América que tenían que someterse a una concepción de la educación que negaba su alteridad.

En el caso de la segunda estrategia, ya lo hemos anotado, los encuadres espaciales, los campos de refugiados o las zonas de aislamiento sanitario son algunos ejemplos. El control social se ejerce simultáneamente asimilando y segregando, neutralizando con esto toda posibilidad del cuestionamiento en el horizonte del mundo-de-la-vida que la ambigüedad puede implicar³⁹. Aunque no son en *stricto sensu* una solución al problema del otro, a su carácter aporético, sí son soluciones relativas, formas de control del problema. La *aporía de la alteridad* se transforma en claro elemento de dominación social. El proceso de administración es un ejercicio de racionalización del espacio social, y este proceso se configura históricamente.

El mundo de la contemporaneidad, es decir, el mundo habitado por contemporáneos, es un mundo donde vivir significa vivir con extraños —en especial, si se toma en consideración el discurso apocalíptico sobre las ciudades donde la interacción reduce la intimidad y promueve la soledad del individuo—. Cuando la alteridad es consolidada ritualmente hay una apreciación precisa de la naturaleza de su transformación y el estatuto de su nuevo estado. La distancia física es una distancia ritual. Pero el flujo de la vida contemporánea desestructura este universo organizado y predecible. El otro no es un otro marginalizado ritualmente: los fenómenos del flujo simbólico —como la representación de la alteridad en la imagen televisiva—, o del flujo físico —como el de los migrantes, exiliados, refugiados o desplazados—, por su intensidad y magnitud, desestabilizan las formas legitimadas de administración del espacio social. La llegada de grandes grupos de personas *disparan* sentimientos de inquietud, duda y, de acuerdo con las circunstancias, también de peligro para los

³⁹ El término schütziano *proteofobia* es utilizado para describir un mundo en donde la sensación de ambigüedad y ambivalencia es producto de la presencia de un otro que no es ni vecino ni alteridad radical. Está implícito en la presencia multiforme, alotrópica que repentinamente niega la claridad edificada sobre el conocimiento y elude asignamientos categoriales de las personas o grupos. Es la sensación de estar perdido y confundido en el mundo de la vida.

administradores del espacio. Así, cuando este desplazado, cuya alteridad se marca sobre el cuerpo con los signos de la violencia, deviene residente permanente —lo que siempre, a juzgar por la retórica del regreso a la tierra perdida, infunde temor— nos muestra que mientras el temor sea más profundo, menos seguros se sienten los *establecidos* (Elias, 1998).

Durante este proceso, más agudos, esterilizantes y absolutos resultan ser los estereotipos; más simplificadores de una realidad. Crean así sistemas de interpretación que fragmentan el mundo en opuestos irreconciliables y configuran a la vez rígidas estructuras de segregación que anulan, o mejor, que someten a una radical asepsia los elementos contradictorios y ambiguos con que lo *unheimlich* se manifiesta. A la fuerza, el mundo del extraño, en aras de la propia supervivencia, pasa por los lentes organizativos de los administradores del espacio. Estos últimos se dan el lujo (o si se prefiere, el derecho adquirido) de elegir y determinar quién es (el vecino) bienvenido a su *casa* (es decir, al horizonte del *lebenswelt*); o, en su defecto, quién, siendo un extraño, no debe cruzar el umbral de la puerta.

Nos parece importante concluir sugiriendo que toda tipologización expresada por ejemplo en el uso de metáforas generalizantes, como las que configuran el imaginario del otro-peligro, es un fenómeno común de toda dominación en sistemas sociales. Si este es el caso con el desplazamiento en Colombia, ¿qué relación tiene este estigma —el desplazado— con otros discursos sobre el tema, como el psiquiátrico, el religioso y, en última instancia, el de las imágenes de los medios masivos de comunicación? El tipo relativo al extranjero, siempre en su centro más problemático, está relacionado con muchos estereotipos según el blanco de la segregación: promiscuidad, deshonestidad, pereza o, sencillamente, incapacidad de un juicio sobrio. En resumen, son todos los sinónimos del caos, de lo irregular y lo impredecible. En el caso que nos concierne aquí, será gente sin cultura, psicóticos escindidos, pobres malolientes, encerrados, como en una profecía de autocumplimiento (Watslawick, 1993), en un albergue.

Bibliografía

Argüello, Rodrigo

1998 *Espacializando el sujeto, subjetivando el espacio*. Bogotá: Asociación Colombiana de Semiótica

Augé, Marc

1994 *Los no-lugares*. Barcelona: Gedisa.

Bhabha, Homi

1995 *The Location of Culture*. Londres / Nueva York: Routledge.

- Bateson, Gregory
1980 *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bauman, Zygmunt
1992 *Modernity and Holocaust*. Cambridge: Poli Press.
- Bauman, Zygmunt
1996 *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann
1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann
1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós Studio.
- Borgna, Eugenio
1996 "La patria perdida en la *lebenswelt* psicótica". En: *Archipiélago*. Cuadernos de Crítica de la Cultura, N° 26.
- Castillejo, Alejandro
1997a *Antropología, postmodernidad y diferencia*. Bogotá: Signos e Imágenes.
- Castillejo, Alejandro
1997b "Conflicto y fin de siglo". *Tendencias y retos*. Vol. 1, N° 2. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Castillejo, Alejandro
1998 "Desplazamiento, autorreferencia y discurso mediático". Ponencia presentada en el Seminario Internacional: Violencia, Desplazamiento Forzado y Agendas para la Paz. ICAN.
- De Certeau, Michel
1992 *L'invention du quotidien. Arts de faire*. París: Gallimard.
- Derrida, Jacques
1990 *Escritura y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Elias, Norbert
1998 *La civilización de los padres*. Bogotá: Norma.
- Elias, Norbert y John Scotson
1998 "Established and Outsiders". En: *La civilización de los padres*. Bogotá: Norma.
- Enzenberger, Hans Magnus
1992 *La gran migración*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, Sigmund
1973 "Lo siniestro". En *Obras completas*. Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Gadamer, Hans-Georg
1990 *Truth and Method*. Nueva York: Continuum Publishing Company.
- García, José Luis
1976 *Antropología del territorio*. Madrid: Alianza.
- Gardner, Howard
1993 *Multiple Intelligences*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, Clifford
1989 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goffman, Erving
1971 *Relation in Public. Microstudies in Public Order*. Londres: Allen Lane.
- Goffman, Erving
1982 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldhagen, Daniel
1998 *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Barcelona: Tusquets.
- Goleman, Daniel
1997 *La inteligencia emocional*. Bogotá: Javier Vergara Editores.
- Heidegger, Martin
1995 *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jamner, Max
1970 *Conceptos de espacio*. México: Grijalbo.
- Lakoff, G. y M. Johnson
1980 *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levi-Strauss, Claude
1992 *Tristes Tropiques*. Nueva York: Viking Penguin.
- Lipovetsky, Gilles
1995 *El crepusculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Malkki, Lisa
1995 *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: Chicago University Press.
- Marcus, George y Michael Fisher
1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: Chicago University Press.
- Maturana, Humberto
1996 *El sentido de lo humano*. Santiago de Chile: Dolmen.

- Mèlich, Joan-Carles
1997 *Del extraño al cómplice*. Barcelona: Anthropos.
- Panofski, Erwin
1991 *La perspectiva*. Barcelona: Tusquets.
- Pardo, J. L.
1992 *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pretextos.
- Pearce, Barnnet
1989 *Communication and Human Condition*. Carbondale and Edwasville: Southern Illinois University Press.
- Pearce, B. y S. Littlejohn
1997 *Moral Conflict. When Social Worlds Collide*. Londres: Sage.
- Safranski, Rudinger
1997 *Martin Heidegger. Un maestro de Alemania*. Barcelona: Tusquets.
- Schütz, Alfred
1993 *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós Básica.
- Schutz, A. y Th. Luckmann
1974 *The Structures of the Life World*. Londres: Heine-Mann.
- Sennett, Richard
1997 *Carne y piedra*. Madrid: Alianza.
- Simmel, Georg
1986 *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península.
- Stolcke, Verena
1995 "Talking Cultures: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*. Vol. 36, N° 1.
- Vattimo, Gianni
1996 *Introducción a Martin Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Von Foerster, Heinz
1995 "Visión y conocimiento. Disfunciones de segundo orden". En: Dora Fried (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Barcelona: Paidós.
- Watslawick, Paul. (ed.)
1993 *La realidad inventada*. Barcelona: Gedisa.
- Wieviorka, Michel
1992 *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Escritura y territorialidad en la cultura de la calle¹

María Teresa Salcedo

Antecedentes

Este proyecto es el resultado de mi experiencia con recicladores de basura en Bogotá, Colombia, y los datos etnográficos que ofrezco en este trabajo fueron escritos en cuadernos, mientras realizaba mi trabajo de campo, a partir de 1984 hasta 1988. Sin embargo —y este es uno de los argumentos que quiero plantear— una etnografía (en mi caso una etnografía de la calle) no solo consta de datos registrados para alcanzar un logro sociocientífico. Una etnografía no surge de entrevistas o de observaciones de la vida cotidiana de la gente, realizadas con el único y limitado propósito de someter un producto a la academia. Lo que trato de hacer aquí no es tan lineal. Considero el acto de escribir una etnografía como una práctica corporal, en la que el etnógrafo incorpora formas de escritura y prácticas narrativas que son relatadas y actuadas en la interacción entre el etnógrafo y la comunidad. Estos actos de narración y representación tienen lugar en una ciudad o en un ambiente que es inscrito en la superficie de dicha interacción. Además, esta relación es en sí misma una superficie textual, una superficie a-punto-de-ser-escrita, en la que el etnógrafo afirma su reconocimiento del otro cuando lo escribe mientras escribe un trazo. Este trazo es, por supuesto, el rastro de la huella del etnógrafo, la cual es escrita al mismo tiempo que la huella misma escribe las suyas propias. Los etnógrafos también somos datos etnográficos, nos producimos a nosotros mismos en la realización del trabajo de campo y somos producidos por aquellos otros a quienes estamos trazando como datos etnográficos. Por

¹ Agradezco a Rosalind Morris y a Michael Taussig del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia en la ciudad de Nueva York, por sus diversas lecturas y correcciones de este texto en inglés.

esta razón, mi propia percepción de las calles ha sido incorporada en este texto como dato etnográfico.

Mi etnografía es el resultado de una yuxtaposición de escrituras, donde escribir es entendido ampliamente como una marca del mundo y una producción de significado: marcas tales como los viajes representados por la gente de la calle, sus gestos, la economía del reciclaje o mi participación en la configuración de formas específicas de organización social. Este trabajo también incluye su percepción de mis gestos y miedos en medio de acontecimientos que en el universo de la calle están grabados en los rostros de la gente, rostros que también evocan imágenes del pasado de la violencia histórica colombiana y que al mismo tiempo restablecen el carácter cotidiano de esta violencia en el presente como la representación de un mito —el mito de la violencia—. Esta violencia es, por supuesto, politizada y textualizada en la piel y en la conciencia de la gente que habita las calles.

El eje de lo que la gente de la calle —algunos de los que en determinado momento de su vida fueron educados en ciencias sociales— llama *la cultura de la calle* depende de desplazamientos y asentamientos a lo largo de trayectorias recorridas por familias nucleares, individuos solos y grupos de personas heterosexuales y homosexuales llamados *parches*. Estos *parches* traen a la memoria *la unidad de acción* a la que Elías Canetti (1962) se refiere cuando habla de bandas y hordas de gente que representan la “expresión universal de entusiasmo colectivo”. Las trayectorias son llamadas *vijajes* y es a lo largo de estos recorridos que la gente ha construido los *parches*, entendidos de las dos siguientes maneras: como término de referencia para la principal organización social de la calle y como nombre para el territorio que se desplaza. Tanto los *vijajes* como los *parches* están asociados con actos de recolección, selección y reciclaje de basura, y estas prácticas constituyen la principal actividad económica de todos los hombres y mujeres recolectores de cartón, botellas, latas, periódicos y chatarra, llamados *cartoneros*, quienes se movilizan a lo largo y ancho de la ciudad con la ayuda de carros de balineras.

Aunque recolectar basura no es la actividad económica exclusiva de la gente de la calle, el hecho de ser un reciclador de cartón y de tener un carro de balineras —y, lo que es más importante, de ser y tener las dos cualidades juntas— se ha vuelto emblemático de una economía del viaje por la ciudad, una economía nómada caracterizada por el flujo y movimiento de gente que se moviliza a través de la ciudad, seleccionando mercancías de la basura, negociándolas, transformándolas a través del viaje y de su narrativa en otro tipo de mercancías y objetos.

Con o sin los carros de balineras —*el carrito o el esferado*—, el reciclaje es una economía nómada. En la medida en que se viaja con el propósito de reciclar, la gente crea sus propios patrones móviles de asentamiento que a su vez constituyen el marco de sus relaciones de parentesco: así, ellos movilizan a su familia extensa o *parche* a lo largo de la ciudad,

al mismo tiempo que movilizan su territorio o *parche*. Ellos se llaman a sí mismos *ñeros*² o *parceros* —estos son sus términos de dirección y referencia, aparte de sus apodos— más allá del hecho de ser hijo, hija, esposa, compañera sexual, primo o sobrino. Las palabras *ñero* o *parcero* son las que implican una relación durante el *viaje*. El *viaje* en sí mismo constituye un traslado físico, un desplazamiento real a lo largo de una ruta para llegar a un territorio determinado, pero también remite a una experiencia onírica durante la cual las calles se vuelven una especie de escritura descifrada por la gente que reconoce los diferentes caminos y trayectorias de un mapa ya inscrito en el plano urbano, como el tejido soñado que aparece delante del niño o del campesino que llegan a la ciudad por primera vez. Por tanto, la experiencia del *ñero* surge de una ciudad que es reconocida y físicamente recorrida todos los días.

El nómada, dicen Deleuze y Guattari (1987), “tiene un territorio; él sigue caminos conocidos, va de un punto a otro y no ignora dónde están situados estos lugares” (380). Además, el nómada no es solo un vagabundo o un miembro de una tribu sin residencia fija o solo alguien que se mueve de acuerdo con normas agrícolas o pastoriles. Ser nómada, para la gente de la calle de Bogotá, es ser consciente de lo que está *en medio* de cada parada. La distancia entre una estación y otra es lo que constituye una trayectoria. Cada “punto es alcanzado solo con el propósito de dejarlo atrás” (Deleuze y Guattari, 1987). La distancia es a la conciencia lo que cada estacionamiento es a la trayectoria, y es esta función la que yo señalo como escritura, como una marca que es trazada por el nómada de la calle. Aunque cada punto es un relevo, también hay una intensidad que surge de cada sitio como si fuese la vida del relevo, porque la gente sabe que va a volver, pero el relevo va a ser diferente cada vez, con gente distinta que comparte experiencias disímiles. Es en este sentido que el relevo es un espacio palpitante. Abandonarlo es también abandonar una distancia que se deja atrás, algunas veces para llegar a un punto habitual, pero otras veces para alcanzar nuevas e inesperadas fuentes de comida y basura.

Deleuze y Guattari argumentan que la textura del espacio nómada es lisa y, por tanto, diferente del espacio sedentario que es estriado y caracterizado por “paredes, espacios cercados y caminos entre espacios cerrados” (1987: 381). Para la gente de la calle, la diferencia está no solamente en el hecho de que las dos texturas son opuestas, o que la una sea el reverso de la otra, sino también en que la lisura nómada es el resultado de una manera de tejer una malla urbana diferente que se ha puesto sobre la malla oficial —igual que los mapas oficiales de planeación urbana— como si el nómada estuviera halando hacia él y hacia los otros aquellas fibras que sujetan los caminos a la tierra.

² *Ñero* es el diminutivo de compañero, mientras que *parcero* o *parce* significan ser miembro de un *parche*.

Esta textura depende de movimientos y velocidades azarosas que corren paralelas a las trayectorias normativas e impuestas por el Estado, y es el carácter azaroso de los patrones de asentamiento de la gente de la calle lo que es rechazado por la sociedad dominante. Para el individuo sedentario, por el contrario, los *parches* no son percibidos como expresiones lisas y creativas de una ciudad subterránea, sino que denotan defectos que avergüenzan a la ciudad. Ellos simbolizan el fracaso de la administración local para erradicar la mugre y el desorden que los pobres despliegan y que supuestamente debe permanecer fuera de la vista del público. De otra parte, la gente de la calle considera que las marcas y la basura que ellos dejan en el pavimento son trazos de la economía del reciclaje, cuestionamientos (estriados en su conspicuidad) y expresiones de libertad (espacios lisos que confrontan a formas sedentarias de velocidad, ritmo y movimiento):

“Ellos viven bravos porque nosotros no tenemos que ir a una oficina ni cumplir con un horario”, es una expresión común entre cartoneros.

“Mucha gente no se da cuenta que nosotros ayudamos a limpiar la ciudad, y que mientras tanto nosotros nos damos cuenta de cosas que ellos no pueden ver porque están ocupados creando más pobreza”, dice Adolfo, un *parcero* del Cartucho.

“Los pobres le sacamos provecho a la basura de una manera que a ellos les disgusta, los ricos no pueden creer que nosotros estamos vivos todavía sin todas sus comodidades”, dice Contreras, un exguerrillero que ahora *parcha* en la calle.

“¿Usted por qué cree que los tombos [policías] nos queman los carros? Pues porque ellos no entienden que es ahí donde nosotros vivimos”, dicen Roberto y Susana durante un viaje.

Lo que la gente de la calle tiene que enfrentar todos los días es más que la oposición de dos texturas, porque cuando ellos se aferran a sus territorios, también desplazan y *borran el rostro* de la textura sedentaria; ellos mueven y cambian la forma de las calles como si las halaran de sus sitios. Un ejemplo real puede observarse en la manera como algunos *parches* han invadido viejas calles y vías del tren abandonadas, cambiando la apariencia de la calle y volviéndola un vecindario hecho de materiales reciclados. Este es el caso de las invasiones ubicadas en Paloquemao, que han llevado a recientes levantamientos entre recicladores en Los Comuneros o en Las Cruces, en Bogotá (Roca, 1996).

A este respecto, la lucha de clases en las calles no es menos lisa y estriada que el texto que es producido en viajes y en gestos de apropiación

visual y sensorial, pues la gente de la calle puede pertenecer, como diría Marx (1967), a aquellos “sedimentos más bajos y estancados de la población excedente que finalmente habita la esfera del pauperismo” (602), pero eso no significa que ellos carezcan de una conciencia y una experiencia de la opresión, que para ellos radica en la persecución estatal de su manera de percibir y vivir las calles.

La persecución del Estado no está solamente dirigida contra la pobreza —como textura estriada subdesarrollada—. Esta se opone a la manera como los *ñeros* adoptan signos e imágenes de la ciudad que ante todo comunican a ellos el carácter de las cosas que se están volviendo urbanas, cosas que se vuelven palabras en un texto, aunque ellas hayan sido cosas tan solo hace unos segundos. Esta ciudad es una escritura, que es posible por el hecho de que las mercancías encontradas en la basura o en el pavimento les comunican a los que viajan algo del carácter fundacional de la ciudad, en la medida en que este carácter surge del asfalto en forma de pedazos obsoletos de vía férrea, fragmentos de una máquina de escribir, pedazos de alambre y bombillos de un *trolley-bus*, muñecas sin un ojo o tacones sin sus zapatos. Los recicladores incorporan estos objetos a sus *parches*, los sujetan a sus carros de balineras o a sus ropas como símbolos de una ciudad que les ha hablado a ellos, una ciudad con habilidad para hablar y para dejarse leer. Lo que quiero señalar como la composición propia de la gente de la calle sucede en un umbral urbano donde la lucha de clases ocurre en los bordes y exhibe su propia poética en la tensión entre dos texturas, o básicamente dos textos que descansan el uno en el otro, como dos planos visuales.

Grafiti

Mi escritura como etnógrafo no es menos estriada que una calle pavimentada que requiere ser cuestionada. Empecé mi trabajo de campo y escritura en Bogotá durante un periodo marcado por un proceso de creciente urbanización y migración del campo a la ciudad, que lanzó a muchos migrantes y a gente desempleada a vivir a las calles, dando así lugar a la proliferación de los territorios nómadas que la gente de la calle llama *parches*. Debido a su carácter móvil e invasor y porque configuran la mancha y el mugre que llevan consigo, los *parches* se han vuelto el tipo de asentamiento urbano nómada cuya presencia y reconocimiento visual controvierten todas las concepciones burguesas de un espacio urbano armónico —de la manera como es concebido por planificadores urbanos y arquitectos—. Son al mismo tiempo, espacios constantemente asaltados por nuevos invasores y migrantes.

Y fue en medio de esta lucha por un lugar para sobrevivir en la ciudad y vivir en las calles, para instalarse en un territorio y evadir el acoso de la policía, que me uní a los viajes y asentamientos de la gente de la calle

de Bogotá. De haber emprendido un trabajo de campo y una etnografía como un informe sobre el hambre, la drogadicción y la pobreza —que son los patrones con los cuales los arquitectos de la higiene urbana caracterizan la vida del nómada callejero— yo no habría entendido sus patrones de asentamiento como la marca y la representación de una expresión cultural única. Como Kathleen Stewart (1996), quien rechaza reducir toda manifestación a una posición estructural, he dirigido mi texto hacia donde la gente de la calle es ella misma hacedora de territorios urbanos. Más que constructores de obstáculos para el progreso, los habitantes de la calle comunican la manera como se instalan en el pavimento y la forma y el color que ellos configuran en el paisaje.

La necesidad de señalar las prácticas móviles de la gente de la calle como una forma de texto más que como un problema de trabajo social o de estadística sociológica, se me presentó tan pronto como sus movilizaciones de uno a otro *parche* —nuevo o configurado con anterioridad— eran reconocidas por ellos mismos. Estas trayectorias y distancias viajadas constituyen una malla superpuesta sobre la clase de diseño urbano que cualquiera puede reconocer en el mapa de una ciudad. Además, empecé a pensar sobre estas distancias recorridas como la escritura propia de la gente de la calle, al mismo tiempo que me enteraba del hecho de que algunos hombres y mujeres llevaban sus propias notas sobre la vida de la calle. Por ejemplo, María Cecilia o Néstor, quienes fueron alguna vez estudiantes de la Universidad Nacional y mantenían sus cuadernos o pedazos de papeles con sus propios apuntes; y así otros habían escrito cuentos, poesías y habían pensado sus parlamentos para teatro.

Básicamente, quiero indicar que hay una memoria urbana ya escrita en el espacio donde la gente de la calle deja sus trazos cotidianos. Pues puede resultar difícil el hecho de reconocer a una cultura como algo trazado en una pared en la que han sido escritos grafitis, o en un cuerpo tatuado, o en los paisajes rurales con los que los cartoneros decoran sus carros esferados, pero lo que parece incomprensible es que la historia ahí trazada pueda ser reconocida como texto en el momento en el que alguien camina sobre nuestros pasos y cuando uno camina sobre los pasos de alguien, reconociendo al mismo tiempo este duplicado a pesar de la ausencia de huellas visibles. El ejercicio cultural que uno emprende como trabajador de campo y observador participante no puede representar a la conciencia de la gente como algo que no existía antes de la llegada del etnógrafo. Al contrario, nuestra práctica debe insistir en el grado en el que nuestra escritura es representada *ahí* como experiencia presente y pasada y en el que nuestras dimensiones temporales individuales se mezclan con el material pasado y presente de la comunidad, provocando así de maneras desconocidas la recolección de memorias involuntarias³.

³ Como las señaladas por Benjamin (1968a) en relación con el trabajo de Proust.

Con el propósito de dirigirme a este complejo e incógnito intercambio —de palabras, de cosas y también de tiempos— elaboré un acto de escritura en las calles de tal manera que mis diarios de campo se convirtieron en una de las pequeñas partes de un *continuo* urbano escrito, contado y representado por la gente de la calle.

Las transformaciones producidas en y a través de este acto de escritura, junto con los diarios, constituyen un hecho visual que confronta al etnógrafo. De hecho, *escribir* incluye las actitudes, los gestos y las decisiones que el etnógrafo tiene que hacer en un contexto social y político específico. En Bogotá, por ejemplo, uno se vuelve agudamente consciente del hecho de que no se puede ser —ni siquiera pretender ser— el observador que solo busca hechos sociales preconcebidos, pues la presencia de uno es con frecuencia un acontecimiento y uno debe intervenir en controversias de formas que revelan el papel y los compromisos que uno tiene con la gente. Vivimos esencialmente en la misma ciudad a la que investigamos y, en ese contexto, cualquier identificación entre el etnógrafo y sus sujetos no es ni forzada ni caritativamente invocada, sino que es un complejo proceso en el que la escritura nos da forma y es a la vez concebida por eventos históricos específicos.

Mientras realizaba mi trabajo de campo, experimenté la necesidad de buscar formas diferentes de escribir etnografía. En verdad, me sentí obligada a buscar una grafía que ni fuera reducible al significado ni carente de él. Tal grafía puede ser percibida como expresión urbana porque es una inscripción más que una transmisión. Por ejemplo, lo que pasa dentro de un *parche* en términos de selección de materiales reciclables, lo que hombres y mujeres dicen y gritan, lo que ellos cocinan, la manera como la gente mueve sus cuerpos, su olor, el fuego que se enciende, el comercio de mercancías, la manera como las mercancías son nombradas de nuevo y como son exhibidas, la manera como una mujer da a luz, como alimenta a su hijo, la manera como una mujer enciende su cigarrillo de marihuana o bazuco, como un hombre se masturba y copula con otro hombre o mujer, o la manera como un hombre mata a otro: todas ellas son actividades cuyo lenguaje y significado pueden ser asimilados a la falsa coherencia de una descripción etnográfica solo con violencia, pues el lenguaje y el significado de estos actos, tal y como suceden dentro de un territorio y a lo largo de una trayectoria, exceden esta coherencia, estallan fuera de los límites impuestos por una escritura acerca del exterior de una cultura. A este respecto, es la significación que la gente de la calle le da a la forma y a la apariencia del *parche*, tanto como la forma y la apariencia de cualquier cosa en las calles, lo que es esencial en su escritura. Esta apariencia marca el exceso de significado y produce una forma que no puede ser pronunciada en lenguaje, *solo puede ser mostrada*, como Wittgenstein (1922) diría.

*Escribir es también ser incapaz
de hacer que el sentido preceda
absolutamente a la escritura:
es entonces, hacer descender al
sentido, mientras al mismo tiempo
se eleva a la inscripción.*
(Derrida, 1978).

Inscripciones

Las siguientes son una serie de inscripciones, formas que son materiales y significativas pero también enérgicas y misteriosas:

- La construcción de los límites del *parche*, esparciendo basura fuera de los carros de balineras. Algunos hombres circundan el territorio, rociando pinturas así como aceites y resinas sucias desechados por los talleres de mecánica, a la manera de marcas indelebles que permitirán que el grupo regrese y reconozca su sitio. Estas marcas también están orientadas a asustar a los transeúntes y a los habitantes de otros *parches*. Algunas mujeres ayudan a circunscribir el *parche* enviando a sus perros a las esquinas de una calle o amarrándolos a los postes o a los carros de balineras. Los hombres tanto como las mujeres botan sus trapos y ropas al pavimento, y algunas veces las despliegan como si fueran las velas de un barco. Alumbrar y calentar el nuevo espacio con una hoguera y buscar un objeto que represente la suerte del sitio —*la liga*, que puede ser una moneda, un billete o un objeto encontrado que enlaza la memoria del *parche* al destino y contingencia del grupo— son dos de las principales actividades que también ratifican al espacio como *parche*.

- La marca de un *parche* depende de distancias cortas caminadas por algunos miembros del grupo dentro del perímetro del espacio en el que han decidido detenerse después de un viaje. Son distancias de media cuadra o menos, en las que ellos marcan con sus pasos la impresión y dirección de un viaje. Generalmente un hombre o una mujer *marcan el aire* y el territorio con un movimiento llamado *visaje*⁴. El *visaje* está dirigido a demostrar —ante una audiencia de transeúntes y posibles adversarios— que el grupo puede defenderse a sí mismo. La persona que ejecuta el *visaje* blande con frecuencia un cuchillo⁵ o un objeto cortante; él o ella danzan y se mueven dentro y a lo largo del punto escogido amenazando a alguien —no siempre un alguien específico—, escondiendo el cuchillo debajo de

⁴ Galicismo local por *visage*.

⁵ La gente usa e improvisa cuchillos de diferentes clases y tamaños. Algunos usan machetes o la sola hoja del machete engastada a un mango hechizo que en algunos territorios es llamada *chaveta* o cuchillo de carnicero. Pero el arma blanca más común es una navaja corta llamada *patecabra* cuya hoja se puede doblar y sacar de su propio compartimento metálico.

sus trapos y cobijas y luego mostrándolo otra vez⁶. El *visaje* es la cara del *parche* o el movimiento de su apariencia, pues este provee al territorio del aura de peligro bajo la cual la gente de la calle quiere involucrarse a sí misma. Esta configuración trabaja como una marca de escritura en el paisaje de la ciudad.

- La ruptura, que es la apertura del *parche*, *abrirse*. Consiste en un conjunto de movimientos bruscos que marcan el territorio con una rasgadura que es percibida como tumulto desde afuera y que después ocasiona la dispersión de los miembros del grupo a lo largo de un determinado circuito de calles. La ruptura es el resultado de actividades tales como las relaciones sexuales que se desarrollan dentro del *parche*, de una violación, de un *visaje* dirigido a alguien por celos o por dinero, de un *crystal de masa* conformado por policías o agentes de *limpieza social* que amenazan con hacer desaparecer a un grupo de una acera o, finalmente, de miembros de otros *parches* que vienen a pedir favores o a provocar una pelea. Así también, el etnógrafo que escribe sus notas, el fotógrafo o los periodistas junto con su equipo configuran una ruptura. La ruptura es lo que abre, tanto como lo que es abierto. Un hombre, una mujer, un niño, un cuerpo y un territorio son abiertos, pero ellos también son agentes de aperturas. Romper o abrir un territorio es pronunciar una palabra con brusquedad, es la serie de eventos desencadenados después de abordar a alguien durante un viaje, es el hombre de la calle que se transviste y se vuelve otro hombre u otra mujer a lo largo de una trayectoria, es la mirada fija del policía, es alguien prendiendo un radio a las tres de la mañana en la puerta del *jibariadero*⁷, es una ambulancia con su estridente risa al amanecer y don Antonio diciendo “allá va la hiena”, es una cicatriz en la cara o el estómago de alguien, es escaparse del hospital con los tubos saliéndose de las heridas sangrantes para vivir siempre así debajo de un puente —como los fundadores de los viejos *parches* en el centro de Bogotá, e.g. Los Puentes, La Paz, Los Laches, Cementerio, Mikizú—, es ser sexualmente deseado por la muerte.

- Cristales de masa y sus símbolos. Así define Canetti los cristales de masa:

⁶ Como la tradición argentina de los *cuchilleros* y *compadritos* descrita por Jorge Luis Borges (1955) (Hernández, 1991).

⁷ El *jibariadero* es una casa en donde se expenden drogas, sean estas para comercializar o simplemente para estimular su consumo. En territorios como las *ollas* de Cinco Huecos, Bronx y la quince en Bogotá, los *jivariaderos* son también espacios para el consumo inmediato de narcóticos, en donde pueden reunirse más de cien personas durante semanas, meses y años con el propósito de fumar, beber e inyectarse. Al carácter permanente y a la antigüedad de un *jibariadero* en una calle, también hace alusión el término *empastre* como se verá más adelante.

Son aquellos grupos pequeños y rígidos de hombres, estrictamente delimitados y de gran constancia cuya función es provocar a la multitud. Su estructura es tal que uno puede entender su unidad de una sola mirada. Y esta unidad es más importante que su tamaño. Su cometido debe ser conocido por la gente, quienes también deben tener claro el porqué están ellos ahí. Alguna duda acerca de su función no tendría sentido. Preferiblemente, ellos deben presentarse como una sola y misma unidad de tal manera que debería ser imposible confundir a un miembro con otro; un uniforme o una esfera definida de operación es necesaria para desarrollar esta característica. (1962: 73)

Este autor también les da el nombre de *símbolos de masa* a aquellas “unidades colectivas que no constan de hombres, pero que se sienten como si fueran multitudes” (1962: 75). Aunque el maíz, el bosque, la lluvia, el viento, la arena, el fuego y el mar no son unidades compuestas de hombres, dice él, “cada una de ellas evoca a la multitud y representa su símbolo en los mitos, sueños, dialectos y canciones” (Canetti, 1962: 75). En las calles, estos pequeños grupos de hombres que provocan y que abren el *parche* están compuestos de dos, tres o más policías, expolicías o agentes de limpieza social, que están a cargo de desintegrar la unidad del *parche*. Pero también es posible percibir cómo ciertos ritmos originados dentro del *parche* o generados durante el contacto con gente de otros territorios *se sienten como multitudes* y en ese momento uno puede hablar de movimientos que son cristales de masa porque apuran y fragmentan al grupo de siete, diez o doce personas que congregan el *parche*, pero también porque el grupo se convierte en una multitud distinta cuando el movimiento como cristal transforma la apariencia del *parche*, y en ese sentido “la multitud misma puede ser abordada de una manera nueva y provechosa” (1962: 75).

Algunos ejemplos sobre la producción de cristales de masa en la calle pueden encontrarse en la manera como estimulantes, bebidas, armas y mercancías encontradas en la basura son manipuladas y nombradas:

- Entre *galladas* o agrupaciones de jóvenes *parceros*, el término *esquirra* designa las gotas de un pegante líquido muy popular por su color amarillo y por sus usos en zapatería, llamado Boxer, el cual es olido y absorbido a través de la nariz y la boca hasta que anestesia la mente y los intestinos. De hecho, la gente lo consume por ser el estimulante más económico a la hora de producir efectos anoréxicos y extraclimatológicos. Cuando el pegante está a punto de acabarse, el grupo se reúne para compartir este sedimento o *cuncho* que baja lentamente al voltear la botella y se deposita gota a gota en las bolsas plásticas que cada miembro carga para tal efecto. Esta es la instancia más determinante, pues tan pronto

se ven caer las gotas de la botella cada cual se levanta de su sitio creando una especie de bullicio en el que cada cual pide su *esquirra*. Algunas veces, la palabra es pronunciada como una orden; otras veces, cae simplemente como una gota en medio del viaje alucinógeno, pero el énfasis es puesto en la articulación y en la onomatopeya de la palabra *esquirra* dentro del territorio en el que el acto de compartir el pegante transforma el espacio en fragmentos de territorio, y más específicamente en cómo este acto modifica la forma y apariencia del *parche*.

- Los símbolos de masa también son visibles en las actividades de los niños. Específicamente en la manera como los niños que habitan en las *ollas* elaboran herramientas filudas y cortantes a partir de botellas de vidrio que luego son usadas como armas para amedrentar enemigos o transeúntes. Debe subrayarse su forma de difundir y transformar objetos, en la medida en que estos son usados para crear nuevas formas de comunicación de cultura material. Cualquier botella —de cerveza, gaseosa, vino, etc.— se toma por el pico y luego se golpea contra el andén de tal manera que la mitad de la botella se quiebra en forma de filudas puntas zigzagueantes. Muchos niños y adolescentes han imitado esta técnica de sus parientes adultos o de *ñeros* de *parches* a los que ellos pertenecen, pero muchos han perfeccionado la manera como la botella debe torcerse en el momento de ser golpeada o se han vuelto expertos para encontrar la esquina del pavimento que ejerce determinados efectos en el quiebre de la botella. Le dan el nombre de la bebida al zigzag que es obtenido de la botella: “Cada marca y cada golpe son diferentes, tiene que ver con la manera como hacen la botella en la fábrica, las gaseosas tuercen distinto que la Bavaria”.

El aspecto que quiero enfatizar es la autoridad que el niño adquiere con el golpe de la botella, porque él es quien ocasiona una transformación en el territorio, más allá de su tamaño físico y de su edad. También es significativo su papel como difusor de formas de quebrar botellas, y de formas de esconder marihuana o bazuco como información cultural dentro de otros vecindarios, calles, *parches* y puentes diferentes a los sitios donde esta información ha sido producida.

Por estas razones, y por las cosas que él dice sobre drogas y armas mientras que entra o deja un espacio, uno puede decir que el niño quiebra el territorio cambiando el semblante de este, así como lo logra un cristal de masa. Cambiando de sitio y de posición de un *parche* a otro, con la autoridad de un líder adulto, uno lo puede oír cuando dice: “Yo no sé por qué la gente sopla de esa basura”, o “a

uno porque es chiquito lo respetan, pero es que hay gente que cree que uno no existe si no lo ven armado”.

- La *carambola* es un tercer ejemplo que nos ayuda a entender cómo un territorio es transformado y escrito a través de cristales. *La carambola* hace referencia al juego de billares, pero en las calles se refiere al salto que un objeto ejecuta —con la ayuda del reciclador— para adquirir la forma que le permitirá ser vendido o usado:

Usted no puede vender las cosas así no más como las saca de las canecas o de los carros, uno tiene que mostrarlas a mucha gente o limpiarlas o esconderlas por un rato, algo tiene que pasarles, esa es la razón por la cual usted ve todos esos *cachivacheros*⁸ caminando y buscando la suerte antes de instalarse en una esquina a vender.

Entonces, la *carambola* también se refiere al elemento de azar que el objeto le da a la calle. Los objetos que se obtienen como cosas sacadas de la basura pueden ser trocados y transformados en *productos reificados del trabajo*⁹ que pueden funcionar otra vez en cualquier casa o en cualquier *parche*. Un radio, por ejemplo, o un pequeño frasco de perfume, le dan a la transacción entre el reciclador y el buhonero la posibilidad de representar la convertibilidad del objeto, sus muchas transmutaciones en los usos que tiene en ambientes bastante diferentes: “Aquí está su radio, y ya está cantando”, empieza el reciclador, “me lo llevo por tres lucas¹⁰, y de *carambola* me sintonizo moviendo los botones de mi abrigo” regatea el *buhonero*.

Lo mismo pasa cada vez que Alberto necesita lápices, esferos y latas de cerveza para fabricar sus pipas: “¿Por qué no me ayuda a encontrar una *traba*?¹¹, pero usted ya sabe que tiene que ser transparente”¹². “¡Listo! ¿No quiere soplar?¹³”, anuncia tan pronto como encuentra el cascarón de esfero más apropiado. “Resulta

⁸ *Cachivacheros* son los vendedores ambulantes de antigüedades, cosas viejas y objetos sacados de la basura.

⁹ Utilizo el término *reificado* como lo hace Lukács (1968: 83) cuando sigue a Marx y señala el carácter objetivo e independiente del trabajo que está impreso en una mercancía. En este sentido, lo que pasa en las calles es que este carácter es despertado, y lo hace desde la basura, pero mientras que está durmiendo este carácter ha cambiado. Es a través de la transacción económica que el reciclador y el buhonero tienen que entender lo que ha pasado y, por tanto, esta es su nueva actividad, su nuevo trabajo, pero también es el trabajo de la mercancía que es reificada de nuevo. Es como si la nueva mercancía con su nuevo trabajo no pudiera ser usada sin este despertar, un despertar reificado.

¹⁰ Una *luca* es un billete de mil pesos.

¹¹ *Traba* se refiere a la droga o al vicio que va a consumirse, pero a la vez, a los utensilios, herramientas y medios que se requieren para conseguirla y consumirla.

¹² Él se refiere a esos cascarones transparentes de esferos y lápices que la gente desecha cuando la tinta se ha acabado, y que en la calle se usan para fabricar las pipas de bazuco.

¹³ *Soplar* es fumar o consumir un estimulante.

que de *carambola* lo botó un tipo que se puso bravo con su crucigrama”, dice, “y ahorita va a ver que cuando lleguemos a la *olla* vamos a encontrar las palabras que él necesitaba, es que hoy en día la gente pierde la paciencia muy fácil”.

Estos últimos dos ejemplos sobre *carambolas* nos muestran cómo en las calles las mercancías bailan en la cuerda floja. Sin embargo, esta representación pública cuyo mobiliario se vuelve coreografía en manos del reciclador o del mercachifle callejero enfatiza el potencial de los principales territorios para ser transformados en escenarios más pequeños o en *esquirlas* de *parches*. Estas pequeñas unidades les proporcionan información narrativa a asentamientos extensos, de los que aquellas dependen, contando la historia de lo que está pasando en la ciudad a través de lo que le puede suceder a un objeto. Es la transacción económica que he estado señalando como cristal, pero especialmente la *carambola* —que es el comportamiento inesperado de una cosa en medio del comportamiento inesperado de los negociantes— en donde el cristal encuentra la constancia y los límites de su logro con respecto a cualquier otra clase de acontecimiento: “¡De *carambola*, de *carambola!*”, grita el vendedor, a distancia del sonido de los cuchillos que alguien afila contra el pavimento.

- *Empastres*. Este término se refiere a una costra, como cuando una herida cicatriza, pero en el caso del pavimento, la costra se queda con la apariencia y el color de la sangre seca. Es una cicatriz fija. Y se refiere al grupo de gente que se constituye ella misma en cicatriz sobre el pavimento, la mancha de gente que no puede ser arrancada. El *empastre* también habla de la antigüedad y del número de personas que constituyen la mancha, así como del tamaño de ella, porque la huella del *empastre* es más grande y antigua que la del *parche*. Los *empastres* son los principales territorios de los que dependen *parches* más pequeños y móviles, colectivos de gente, bandas, galladas, *esquirlas*, familias nucleares e individuos. Su dependencia de los *empastres* está basada ante todo en información cultural acerca de lo que pasa en las calles. Todo el mundo, sin importar su *parche* o afiliación, quiere saber cómo conseguir dinero; dónde vender un objeto; quién se murió hoy, quién lo mató; dónde se consigue brandy barato o cualquier clase de bebida alcohólica; quién está vendiendo el mejor bazuco; quién está pagando por *tirar*¹⁴; dónde se consigue un revólver; qué pasó hoy en determinado *patio*¹⁵; cómo encontrar una institución de caridad en donde la gente pueda comer, tomar una ducha y charlar con gente de diferentes *parches*; dónde se consiguen billetes falsos; quién está

¹⁴ Tener sexo.

¹⁵ Refugio para la gente que vive en la calle.

escondiendo a alguien; por dónde viene el policía; dónde se consigue un médico, un curandero o una medicina; dónde se consigue madera reciclada, un martillo y puntillas para hacer un carro esferado; quién está regalando comida y ropa; dónde puedo dormir esta noche; hacia dónde viaja alguien ahora; dónde conseguir materiales para trabajos manuales y artesanías, alambres, chatarras, lápices de colores, cuadernos, una máquina de escribir; qué *jibariadero* necesita un campanero esta noche; qué está pasando en las cárceles; qué pasa con la guerrilla en las montañas, etc. Algunos de los principales y más viejos *empastres* están localizados en El Cartucho, La Quince, Los Puentes, Paloquemao, La Sabana y San Façon.

Por tanto, la gente necesita los *empastres* no solo porque ellos suministran eventos, sino porque también proporcionan historias, formas de contar historias, de narrar personas y formas de agruparse alrededor de relatos. Y es por la persistencia de estas agrupaciones, su determinación con relación a reunirse alrededor de una historia familiar, un lugar, un vicio, un juego, una pelea, un crimen y la intimidación generada por la ilegalidad y violencia de estos eventos, que los *empastres* persisten como *permanencias históricas* (Canetti, 1962). Ellos se parecen a las formaciones que Canetti califica como inexplicablemente constantes, repeticiones “que siempre están ahí, listas para usar, y es este hecho el que explica cómo pueden ellas jugar un papel en civilizaciones más complejas” (1962: 77).

Lo que es importante de los *empastres*, en cuanto al papel que ellos juegan en la historia de una ciudad del Tercer Mundo como Bogotá, es que ellos se presentan como esas manchas de color que interrumpen y contrastan con el desarrollo de una arquitectura y de una planeación urbana desprovista de narrativa. “Los *empastres* son mugre que habla, mientras que el ladrillo y el cemento nuevos están echados al olvido, por eso es que usted ve todos esos *ñeros* recostados contra los nuevos edificios, tratando de encontrar la *liga* del edificio con la vieja ciudad”, dice Nelson. Y porque ellos son estas marcas cromáticas en la historia de esa otra ciudad¹⁶, yo las considero marcas de escritura.

• Sexo, heridas y cicatrices. La cicatriz principal es conocida como el *cierre*. La gente que agrede los bordes de un *parche* o aquellos que resisten subordinación a sus reglas suelen ser castigados con una modalidad de violación llamada *redoblón*, que usualmente deja graves heridas en el cuerpo de la víctima, pues es practicado por todos los miembros de un *parche* sobre esta persona. Los amantes de sexo masculino piden a su contraparte que ejecute cortaduras en la piel después de una relación sexual o después de un robo: “No se me olvida cómo él me hizo gatear, pero así es

¹⁶ Para el arquitecto Aldo Rossi (1982), estas permanencias históricas constituyen un *locus* cargado de memoria y experiencia, similar a la experiencia acumulada en artefactos urbanos, persistencias y monumentos que, cuando son destruidos, animan la experiencia de la niñez de una ciudad. Y los *empastres* coinciden con los lugares donde la vieja ciudad fue fundada y levantada. La mayoría de ellos están localizados en el centro histórico de Bogotá.

como él se asegura que soy suyo”, dice Giovanni. También es común que un hombre que quiere mostrar a otros quién es él en las calles, se quite la camisa y amenace con su *cierre* y sus cicatrices, con frecuencia contando la historia acerca de cómo fueron hechas. Mientras tanto, miembros jóvenes del grupo también levantan su camisa y tratan de encontrar en sus cuerpos las cicatrices que se supone son las marcas de su identificación y prestigio dentro del *parche* o *empastre*. Las mujeres tanto como los hombres tienen cicatrices en sus rostros, en el pecho, en los brazos y en las piernas, así como la cicatriz practicada durante una cesárea de la que ellas comúnmente hablan pero no siempre muestran. La cicatriz parecida a una cremallera o cierre es aquella que va desde el ombligo hasta el pecho y es el resultado de una intervención quirúrgica realizada en muchos cuerpos cuyos intestinos han sido baleados.

Cuatro hechos vienen a la memoria en lo que se refiere a cicatrices y heridas en las calles, que son pertinentes para la idea de inscripción, en la medida en que esta surge de dichos territorios. Primero, el hecho de que una cicatriz debe ser mostrada, que la gente tiene que hablar de sus heridas y acerca de las circunstancias que las produjeron, por tanto, todo el mundo debe estar enterado de las cicatrices de los otros. Ellos deben haberlas visto o haber oído hablar de ellas. Segundo, la cantidad y la calidad de las cicatrices van en proporción con la autoridad y el prestigio del hombre o la mujer dentro del grupo, y no solamente como líder sino como narrador. Tercero, una cicatriz se percibe como el control de alguien sobre el cuerpo de otro, ya sea control sexual o una forma de dominio sobre los vicios, el dinero, el trabajo y las actividades. Así mismo, un hombre con una deuda es permanentemente amenazado, física y psicológicamente. Él es consciente del hecho de que alguien puede aparecer sorpresivamente con un cuchillo o un revólver y matarlo o herirlo. Por eso, sueña con sus deudas y con la gente que lo persigue por esta causa. Y cuarto, la conciencia del grupo acerca de que un *parche* sin gente herida no marca una diferencia en el paisaje urbano. Consecuentemente, los rostros y cuerpos cicatrizados tienen el propósito de enfatizar la necesidad de un territorio que muestre una deformidad o una anomalía y, al mismo tiempo, marque la identidad de la gente con el asfalto y las superficies de la calle, en contraposición a lo que ellos llaman peyorativamente “caras bonitas” o “gente a la que no le pasa nada”. Rostros y cuerpos sin defectos físicos son comparados con “semáforos que solo le dicen a la gente cuando cruzar o cuando detenerse” o con la gente que obedece las órdenes de los semáforos.

Además, existen varias expresiones y simbolismos sexuales que se asocian con la muerte de una persona: “Lo voy a matar con este leño”, dice un hombre mostrando su pene; o la pregunta “¿quiere ver todo lo que tengo?”, que tiene dos connotaciones: la primera, que alguien quiere ver cuántas cicatrices tiene un hombre para conocer su pasado, su vida y hazañas; y segundo, que este hombre que exhibe sus cicatrices puede

repentinamente mostrar su sexo como si fuera una cicatriz. Él mismo añade: “las mujeres se mueren por esta” y muestra un corte que tiene en una de sus nalgas. Alguien andaba diciendo antes de que mataran a Pacho: “Barbas le quiere meter un cuchillo tan largo que le alcance las amígdalas a Pacho, así de largo”, decía el hombre agarrando su sexo.

En la medida en que tales eventos suceden dentro de un *parche* o un *empastre*, estos territorios empiezan a tomar una forma en el pavimento y el paisaje urbano, similar a la forma que las cicatrices y la vida de la calle han grabado en sus cuerpos. Además, el cuerpo cicatrizado es como la calle cuyo asfalto tiene rajaduras y huecos, como un cuerpo que insulta porque marca una distinción violenta. Es la manera como estas cicatrices transforman la calle en un texto y como ellas cambian la fisonomía de las calles, lo que he indicado como escritura.

Cuerpo-locus

Cada imagen, tanto como los ejemplos que he dado hasta ahora, trae a la memoria la idea de un *exterior* dentro del cual la vida sucede con destino a una exterioridad dirigida a producir una apariencia. A este respecto, diría que el *parche* es el pensamiento del grupo, que ellos realmente viven para darle una figura a su pensamiento. Pero, siguiendo a Deleuze y Guattari (1987), la exterioridad del *parche* no es simétrica a sus actividades interiores porque ella no sucede solo para oponerse a una arquitectura sedentaria, sino que ella sucede y piensa como “una fuerza que destruye su posibilidad de subordinación a un modelo de verdad” (377) y a un modelo de orden. El *parche* es un proceso de *volverse la exterioridad de su pensamiento* a través de una serie de relaciones semánticas entre un hombre o el sexo de una mujer y la muerte de alguien, entre una cicatriz y la fisura en el asfalto sobre la que alguien está durmiendo, entre la expresión de la palabra *esquirla* y la configuración de un territorio que continuamente se desprende y se parte alrededor de gotas de pegante. Por tanto, la cicatriz es convertida en narrativa, tanto como la fisura en el asfalto o tanto como la vía férrea abandonada tiene su historia: la cicatriz tiene su historia como localidad del cuerpo, es deseada como marca de esta localidad urbana abierta, como vagina o como ano.

De esta manera, cada cicatriz puede ser comparada con aquellas fisuras y estrías que en el asfalto cuentan lo que ha sucedido en la textura de la calle. Todos esos canales en el pavimento y las aberturas en las alcantarillas son con respecto a la ciudad lo que las cicatrices y heridas son con respecto al cuerpo. El cuerpo y lo que a este le ocurre es comparado con, y narrado como, la ciudad que no solo es habitada sino también hecha por la gente. Esta es la razón por la cual las cicatrices son como palabras o signos urbanos en la piel, a través de las cuales cada persona cuenta la

historia de la calle y la asimila a la historia de su cuerpo en el *parche*. En este sentido, la cicatriz se vuelve la exterioridad del *parche* porque hay una constante relación entre lo que el cuerpo indica (la cicatriz) y lo que la ciudad piensa a través del *parche* —*parchar* o dormir cerca de las alcantarillas o del pavimento defectuoso—. Por consiguiente, la ciudad del nómada es narrada mientras que su exterior se muestra sobre el cuerpo abierto.

Un ejemplo de cómo la gente narra los lugares y espacios urbanos mediante su contacto con el cuerpo humano es la manera en que las alcantarillas y los huecos en los puentes son usados como armarios donde la gente de la calle guarda su ropa, mientras que están viajando o buscando comida. La alcantarilla no es solo un relevo o una estación en el viaje, que circunscribe el vecindario del *parche*; es un contacto específico entre la piel y la ciudad, en la medida en que, por una parte, cierta persona está devolviéndoles a las calles la ropa que tomó de las mismas; y, por otro lado, la ropa intercambia territorios y cuerpos mientras que indica la desterritorialización y reterritorialización del cuerpo, de la piel a la alcantarilla, de la piel como relevo a la alcantarilla como otro relevo: “Tenía una camisa marrón el día que casi me matan, mire la prueba”, dice el hombre señalando la cicatriz. “¿Y dónde dejó la camisa?”. “Esa la tengo que recoger de un hueco, pero tiene tantas marcas como yo”.

La cicatriz es referencia de la alcantarilla tanto como la piel es del pavimento, el cuerpo del *parche* o el *parche* de la ciudad. Es un circuito de comunicación entre la calle-cuerpo y las aberturas y cierres de la ciudad, cuya más clara expresión es la manera como la gente territorializa y desterritorializa estas relaciones cuando conforma territorios en forma de *parche*.

El pavimento, una naturaleza alternativa

Como antropólogos nos convertimos en etnógrafos de este pensamiento cuando efectuamos el trabajo de campo, pero nos convertimos básicamente en el hombre o la mujer de una escritura propia, y en este sentido, las calles constituyen el espacio donde la escritura, el cuerpo y el pensamiento se transforman en el viaje a través de un espectro nómada de transformación.

En el proceso de volverme etnógrafo, empujé carros de balineras —junto con cartoneros y recicladores— que contenían cartón, papel de computador, periódicos, revistas, libros, chatarra, latas de bebidas, botellas, frascos, juguetes y comida. Realizábamos estos viajes observando distintos horarios: en la noche, desde las horas previas a que el carro de la Empresa Distrital de Servicios Públicos practicara su recolección oficial de basura, o en el día, planeando viajes liderados por la cabeza de un *parche* o de una familia, en los que la meta primordial era recoger

basura mientras se reconocían nuevos nichos en donde los materiales eran desechados, y entonces era cuando el líder le otorgaba al recorrido el nombre de *viaje de basura*.

Hasta donde se participe en los viajes, uno también se vuelve el habitante de una ciudad alternativa, y la ciudad se manifiesta como un dominio improbable, siempre y cuando uno improvise y trace trayectorias a través de sitios que uno podría escasamente ver, sin las palabras, silencios e imágenes que la gente traza en el pavimento. A este respecto, la gente de la calle también traza su conciencia histórica y cultural, como el efecto de un proceso de apropiación en el que la historia de la comunidad es escrita —a través de viajes y asentamientos— como una forma de interpretación social. Y así, como etnógrafo urbano, uno también se vuelve consciente de formas de apropiación e interpretación de la ciudad que construyen una otredad, al mismo tiempo que estas formas son discriminadas.

En términos de una política y una ética de representación de la ciudad del Tercer Mundo, la manera como la gente interpreta su historia representa un umbral —como lo describe Teshome H. Gabriel (1989)— donde existe una continuidad significativa, pero también una diferencia entre formas de tradición oral, narración ceremonial y las estructuras de recepción de la escritura etnográfica. La política de representación del narrador de la calle se arraiga en el asfalto, de donde proviene la memoria que es contada y configurada por la gente de la calle. Y es esta memoria la que es desconocida cuando la gente es discriminada. De tal manera, las limpiezas urbanas y las muertes de mendigos se entienden como la negación de un tipo de narrativa y de historia que están situadas en el fundamento de la ciudad del Tercer Mundo. También es un asalto a la concepción de la ciudad que lee esta narración como la tierra donde la memoria es sembrada.

Esta memoria de la historia oficial, como lo indica Gabriel (1989), rechaza el esquema de la naturaleza como discurso alternativo, pues cuanto más cerca esté alguien situado con respecto a la tierra o al pavimento, mayor es su habilidad para crear memoria y para entender su naturaleza como producción alternativa de historia. En consecuencia, cuanto más cerca se encuentre del pavimento, mayor es la posibilidad de ser rechazado porque es inmediatamente identificado con aquellas imágenes de invasión que tanto molestan a la memoria de la ciudad oficial y sedentaria. Para la gente de la calle, por ejemplo, la naturaleza del pavimento reside no solo en su capacidad para recibir las construcciones físicas y los sólidos edificios que representan los fundamentos de la ciudad, sino también se encuentra en sus cimientos míticos, como narrativas que son encontradas y contadas en objetos reciclados y a través de trayectorias y calles escasamente viajadas, calles apenas transformadas en marcas que la gente de la calle puede habitar y leer como una ciudad.

Así, la lectura oficial dice que un grupo de *ñeros* es un grupo de ladrones o drogadictos —como muchos de ellos lo son realmente— que

amenazan y manchan las calles. También dice que el gobierno local espera encargarse del aspecto sucio e indigente de los *parches*, sitios que nadie sabe qué esconden. En cambio, la otra lectura percibe una ciudad cuyos detritos y recursos espaciales son aprovechables. Desde la perspectiva de la gente de la calle, no hay esquina que no proporcione la disposición necesaria para que un hombre viva; cada una de ellas se adapta al pedazo de plástico, las cajas de cartón o los palos de madera que cualquiera necesita para permanecer un rato o una noche. Cada montón de basura o ensamblaje de desechos se lee como un espacio para ser descifrado por la gente de la calle, algo que solo puede ser realizado mientras se habita el sitio por un rato, hablando con otros *parceros*, interpretando ese espacio y llevando a cabo una transacción. Muchas veces, la violencia y la muerte son percibidas como la realidad del sitio, pero muchas también, uno se encuentra con la milagrosa perennidad de la existencia. Por ejemplo, el acto de cubrirse a sí mismo, a dos o tres personas o al carro con una cubierta plástica puede aparecer como una especie de crisálida en la que seres vivos se transforman y comienzan nuevas relaciones con el pavimento. Y es allí donde la gente de la calle adquiere las propiedades y cualidades del pavimento y, de este modo, la crisálida se vuelve su expresión.

Así mismo, el hecho de que la cultura de la calle no esté basada en tradiciones folclóricas o en ideas consensuadas acerca del reconocimiento por parte del Estado de sus patrones de asentamiento como memoria popular es una de las razones por las que el pavimento es rechazado como naturaleza y discurso alternativo. Además, este tipo de naturaleza constituye una amenaza a la planeación urbana. Por ejemplo la crisálida, que es una de las etapas en la metamorfosis del *parche* en *empastre*, es rechazada por sus múltiples similaridades y contigüidades con respecto al reino animal. Todo lo que públicamente nos recuerde una transformación animal y que al mismo tiempo nos amenace con permanecer en su metamorfosis es simplemente rechazado. Y con más razones si la amenaza consiste en mostrarnos una ciudad donde la gente consigue sus recursos económicos y mnemotécnicos del pavimento. Es la idea de la metamorfosis en tanto sea representada en público lo que es considerado fuera del control de las autoridades. Es la manera como la gente de la calle pulula fuera de sus trapos, surgiendo de su extraña crisálida, lo que es considerado ultrajante más que folclórico: “Ellos simplemente afean la ciudad, ¿cómo pueden decir que tienen una cultura?”, dice la opinión pública.

Una actuación del pavimento

Hubiera sido redundante durante mi trabajo de campo imitar la narrativa de la gente de la calle, pues algunos de los líderes, narradores y hombres

adultos escribían sus propias piezas para teatro e historias, y algunos las pusieron en escena en las calles o en diferentes salas del país. Supuestamente escritas en cuadernos, estas obras caracterizaban muchas veces a actores que hablaban acerca de cómo construir palabras en su propio argot de *aplastar latas*, ruidos que se transforman en palabras y signos a partir del regateo de botellas, de encontrar tornillos y figuras de alambre en el asfalto. La mayoría de las onomatopeyas relacionadas con la forma que la basura adquiere una vez es arrugada y reciclada se convierten en representaciones que, a mi modo de ver, son una forma de comunicación entre la gente de la calle, o en otras palabras, la actuación efectuada por el pavimento. Lo que quiero decir es que la gente de la calle facilita sus acciones con cualquier cosa que aparezca como desecho, según este desecho se coloque en el pavimento. La gente de la calle actúa para y con respecto a sus objetos, con el propósito de compartir con la naturaleza-pavimento, en donde todo viene de alguna parte como si fuera lanzado al asfalto. De la misma manera, palabras como *arrugarse*¹⁷, *encostalado*¹⁸, *cambuche*¹⁹ son aplicadas a los desechos tanto como al cuerpo de la gente de la calle; a esta práctica es a la que señalaría como los poderes expresivos del pavimento que se imponen sobre el lenguaje y la escritura de la gente.

Entonces, ¿qué hace aquí la escritura etnográfica? La escritura etnográfica es en este caso mi escritura, una especie de registro de la cultura de las calles, escrita dentro de los propios registros culturales de la gente, tales como su propia escritura, sus formas de actuación, su historia oral, sus canciones, sus cuentos sobre venganzas y actos criminales. Entendidos como una forma de escritura etnográfica, sus textos serían una manifestación cultural expresada por medio del lenguaje y las trayectorias corporales en un universo lingüístico mapeado con estas expresiones.

La primera vez que dormí en El Cartucho —que es la calle donde realicé la mayoría de mi trabajo de campo, y es llamada de esa manera porque su forma es cónica cuando se la percibe desde ciertos sitios en el centro de la ciudad— le pedí permiso a Julio, *una barba con hombre* como lo llama la gente, y a su mujer, para quedarme en la esquina con ellos. Me ayudaron a hacer un cajón con cartones, bolsas plásticas, cinta pegante y retazos de telas, de tal manera que pudiera tener un sitio para quedarme durante las noches más frías. La gente en las calles hace sus propios cajones con materiales misceláneos y poco a poco el cajón va tomando la forma de una casa hecha con materiales reciclados que han sido encontrados

¹⁷ Encogerse físicamente para tener cabida en un espacio pequeño, así como se arruga un papel que se acomoda en una esquina del carro esferado.

¹⁸ Alguien que se viste con costales para asemejarse a los bultos de periódicos que se empaican en costales.

¹⁹ Refugio, cama o cualquier espacio pequeño improvisado y construido con materiales reciclables, que tanto en el campo como en la ciudad hace referencia al último sitio donde alguien puede ser encontrado o donde algo puede ser empacado.

en las calles. Se llaman *cambuches* y son comparados con apartamentos o camas. Algunas personas cocinan adentro, pero se hace énfasis en la protección que ellos proporcionan y esto implica no ser visto por policías, agentes de limpieza social o enemigos.

Cuando uno se sienta o acuesta en el piso, se tiene a alguien al lado jugando a los dados, regateando un artículo, tocando un objeto recién salido de la basura, armando un cigarrillo de marihuana, reparando una *chicharra* o sobrante de bazuco o revisando un cuchillo. Muchas veces uno está contra la pared, acucillado entre cartón y cobijas, compartiendo un plástico bajo la lluvia y sintiéndose como Gregor Samsa en *La metamorfosis* de Kafka; volviéndose asfalto, familiarizándose con el asfalto. La gente comienza a contar sus sueños, a delirar o simplemente se queda callada. Alguien habla de “pintar algo mientras el cemento todavía está mojado para que así no esté lejos de esta calle”. De todas maneras, uno se vuelve parte de las conversaciones e historias que lo rodean, y empieza a observar su cercanía al asfalto como la cercanía entre palabras e imágenes que surgen de relaciones entre la gente y sus objetos: a Águila le encanta hablar de sus juguetes y de las piezas que hacen parte de sus juguetes como si ellas fueran sus propios huesos: “Mire cómo me traen estos camiones y motocicletas, están peores que mi columna vertebral, desbaratada”.

Hay una experiencia de los objetos asociada con una experiencia de lenguaje en las calles, que se vuelve expresión y que se transforma en el hecho de la calle. Yo no diría que simplemente escribí *desbaratado*, sino también que escribí esta palabra porque un hombre al que llamaban Desbaratado llegó al *parche* con un juguete destruido y Águila dijo, “en lugar de huesos solo tengo partes sueltas”. Lo mismo pasa con la ropa: sucede que a medida que uno camina, se acucilla y mientras uno duerme con la ropa puesta, esta se convierte en esa parte que uno no se quita y la gente lo justifica con frecuencia diciendo que “la ropa conserva todo lo que le ha pasado a uno en la calle”. En este sentido, muchas palabras se adhieren a muchos pantalones, camisas, abrigos, bufandas y cobijas en la medida en que muchas experiencias se adhieren a esta indumentaria. De este modo, cuando se trata de entender el giro de una conversación o un manejo impredecible a lo largo de una trayectoria, la gente agita usualmente sus trapos, plásticos y cobijas, como una señal que le da significado a la calle o al evento que se abre, principalmente un nuevo viaje, un sitio donde pueda encontrarse basura reciclable, un negocio o un peligro.

Para Adorno (citado por Buck-Morss, 1989), “los momentos de la naturaleza y de la historia no desaparecen el uno en el otro, sino que irrumpen simultáneamente el uno en el otro y se cruzan de tal manera que, lo que es natural surge como signo de la historia, y la historia —donde aparece más histórica— aparece como signo de la naturaleza” (1989: 59). Al respecto, los objetos encontrados en la basura vienen del pavimento como signos de la historia y se transforman en signos de la naturaleza en este

cosmos urbano —el suelo—, porque cada vez que una palabra es pronunciada, el discurso se vuelve un punto de quiebre en el cual el hombre o la mujer que habitan en el pavimento yuxtaponen la historia de un objeto expresada en sus muchos usos, a los momentos en los que sujetan esta historia como su propia narrativa en el pavimento. Es en este momento de la yuxtaposición que recogen los objetos como alegorías porque ya los han incorporado como los signos y cifras materiales de la naturaleza que es el pavimento. Así mismo, cuando digo que la gente de la calle crea palabras cuando estruja latas y arruga papel y cartón, estoy hablando de la basura como *sustancia natural* de la historia urbana, puesto que esta historia es percibida desde los más bajos niveles, como los hogares construidos debajo de los puentes y los mismos *cambuches*. Además, la historia reciente de la urbanización en países del Tercer Mundo como Colombia es la historia de ciudades donde los trazos más históricos aparecen en vestigios, destrozos y basura dejada por nómadas, por la gente de la calle y por migrantes, y es sobre estas ruinas que muchos nuevos vecindarios son erigidos. En este sentido, la naturaleza representada por ruinas se opone dialécticamente a la historia con sus nuevos cimientos.

Quise escribir este texto como si estuviera escribiendo el signo en el cemento mojado, porque yo estaba viviendo —a través de la observación participante— una experiencia de la ley de las calles como una ley del silencio, basada en el tráfico de objetos y drogas, en un espacio de prohibición de este comercio. La gente esconde toda la red de trayectorias asociada con este contrabando y ha inventado un lenguaje ofuscante de cosas, para protegerse de la agresión de la policía en las calles, de la confiscación de dosis personales de marihuana y cocaína y de los grupos de limpieza social formados por una mezcla de policías con gente de diferentes territorios callejeros.

En este punto, quisiera ponerme de acuerdo con un proceso de transformación de escritura. Este ocurre en tanto el etnógrafo reflexiona sobre su escritura como la producción de un texto que es semejante a la transformación de objetos y a sus trayectorias, en un lenguaje y una experiencia del espacio. Este es el espacio en el que la gente produce tanto un texto como una política de representación. El texto mismo es construido todos los días en las calles y tiene la forma de una ley puesta en escena, la representación de la ley de las calles que protege tanto como amenaza a la ley de la policía y la de los grupos de limpieza social.

Es transformación de escritura porque la gente en las calles cambia la forma de las cosas y de las circunstancias en el acto de escribir sus propios textos, en el acto de poner en escena sus propias obras y de llevar a cabo largos viajes a través de la ciudad, durante los cuales ellos crean un orden diferente. A lo largo de los viajes, la gente de la calle no solo modifica y le da nueva forma y uso a lo que encuentra, sino que también transforma en medios de comunicación lo que en un párrafo anterior señalaba

como la relación entre el espacio liso de la calle y el espacio estriado sedentario (Deleuze y Guattari, 1987). Ellos saben cómo el gobierno quiere controlar las migraciones internas, el desempleo, la falta de vivienda y la drogadicción. A este respecto, sus relaciones con la policía, los detectives, los periodistas y los trabajadores sociales, relaciones con lo que ya hemos llamado *el exterior*, se vuelven vínculos a través de los cuales el policía tanto como el *ñero* aprenden acerca de la vida del otro, de sus maneras de vivir y de percibir el mundo. Por tanto, se da también un proceso de transformación de las relaciones sociales destinado a sobrevivir en las calles, pues la vida del policía está básicamente ligada a sobrevivir en ellas, a pesar de que su idea de la ley, los derechos y el honor esté asociada a patrones estriados de asentamiento y parentesco.

En medio de esta serie de conexiones entre la gente de la calle —cuya presencia y actividades son consideradas ilegales— y una exterioridad legal, tienen lugar múltiples transacciones y transformaciones legales e ilegales de objetos e identidades, de las que el guerrillero urbano se ha vuelto la principal inscripción y runa, entre muchas otras modernas metamorfosis en la ciudad del Tercer Mundo. No es ni una guerrilla en el sentido rural de la palabra ni una banda de insurrectos. Por el contrario, es un cristal conformado por un solo individuo, con una historia que elabora transformaciones urbanas de espacios y apariencias, basadas primero que todo en el conocimiento que tiene la gente de la calle acerca del nomadismo, y segundo, en su propia experiencia como exguerrillero. Lo percibo como runa de las nuevas transformaciones urbanas porque su rostro, su historia y la manera como él se ubica en los *parches* y *empastres* mientras habla son la expresión dialéctica de una disciplina militar gastada, combinada con la disciplina urbana del drogadicto para promover y consumir drogas. Una disciplina que él no solo ha dejado en las carreteras cuando hace camino hacia la ciudad, sino también una disciplina que en las calles es tratada como cualquier otra mercancía, pues es domesticada, es parte de una transacción, es trocada por una identidad diferente. Pero, más allá de entender estos procesos transformacionales como un encubrimiento intencional de una identidad insubordinada o como camuflaje de ilegalidad, se reconoce el carácter subersivo radical de estos gestos. Ellos evitan la definición y deforman la significación mientras que interactúan con múltiples órdenes gubernamentales. Al final, uno encuentra historias y escritos que no saben adónde ir, apariencias e inscripciones que insisten en exceder el significado mientras se fusionan con la forma de las carreteras. Hay algo absurdo que es al mismo tiempo lógico y más allá de la lógica.

Una actividad que parece demostrar este proceso es el desbaratamiento de objetos dentro del *cambuche*. Allí dentro, la gente despedaza cualquier objeto: un radio, una revista de historietas ilustradas, un semanario o un casete. Mientras lo hacen, pronuncian el nombre de cada parte

y cuentan la historia de cómo el objeto llegó a la calle. Julio me dijo un día, “no escriba, solo desbarate la basura o venga y vamos a dar una vuelta. Este es su cuento”. Este *desbaratar* también les ocurre a las personas. Por ejemplo, la gente puede entrar a uno de sus cajones vistiendo un juego de ropa y luego salir con ropa diferente. La gente dice que hace eso cuando está más amenazada por la policía o por cualquier adversario: “No queremos ser reconocidos, no queremos ser los mismos”.

Diría sin embargo que el aspecto más significativo de transformación de escritura sucede a lo largo del viaje o, más precisamente, a través del trayecto llamado *durante el viaje*. Las rutas son escogidas por los líderes de los territorios para que ellos puedan aumentar su conocimiento de la ciudad y procurar así nuevos espacios. Algunos líderes realizan el viaje como una estrategia de control, para poder obtener información completa acerca de la gente que vive en territorios alejados del centro. Ellos averiguan quiénes son los nuevos migrantes, y dónde y bajo qué puente o en qué *parche* han escogido vivir. Mientras que pasan o saludan, son invitados a entrar al territorio donde están los cajones, los cambuches y los carros esferados instalados bajo los puentes de la ciudad, y así es que son reconocidos como los líderes del viaje. Esto quiere decir que solo ciertos adultos dentro de los territorios pueden sentar las pautas de comportamiento y asentamiento de la cultura de la calle, basadas en una forma de autoridad que ha sido otorgada al líder después de que ha servido como intermediario y juez en peleas callejeras o después de conseguir favores para gente que está en la cárcel.

Los líderes obtienen su estatus cuando se convierten en narradores de estas enemistades y formas de clandestinidad, y el rumor y el prestigio de su gesto se convierten en los fundamentos de una ciudad subterránea con sus propios mitos y ritos de paso. Aquí es necesario enfatizar el hecho de que muchas riñas que terminan en muerte son consideradas episodios en un mundo clandestino donde se venden drogas y armas, y los recicladores de basura y narradores que viven en los mismos vecindarios son acusados de estar implicados en las actividades más bajas de estas mafias. Sin embargo, mi interés está en los viajes, las sagas y la escritura, que deben ser recuperadas como acontecimientos elocuentes de la cultura de la calle, cuyo principal protagonista es el cuerpo del recolector de basura, un cuerpo nómada en todo sentido.

Viajes y cuentos

Los viajes tienen lugar de día y de noche. Para un viaje nocturno, un líder puede elegir un punto de partida localizado en una esquina o *parche*, y así, empieza a hablar solo o con algunos de los compañeros de viaje, principalmente hombres, aunque algunas mujeres también participan en

ellos. Durante el viaje, el líder no para de hablar con otros adultos²⁰ o solo, modulando palabras y silencios al azar, dice algo como parte de un discurso que es tan incomprensible como desordenado y que está dirigido, dice él, a *calentar el aire*.

Comenzamos a caminar, llevando lo que queramos. Algunos llevan cuadernos, pedazos de papel, radios, juguetes, una bolsa plástica llena de chatarra, llantas y leña para prender hogueras a lo largo de la ruta. Otros llevan sus carros esferados con sus hijos adentro. Ciertos líderes llevan sus perros. Gente de la calle aparece en cada esquina con deseos de unirse al trayecto, y entonces piden la aprobación del líder para unirse al número creciente de viajeros. Aunque esta esquemática descripción del viaje lo haga ver programado, la trayectoria se hace de una manera fluida, despreocupada y abierta a la gente que quiera quedarse a hacer parte del grupo de los conocidos por el líder, que se unen a un viaje que es su pensamiento.

Nos detenemos en puestos ambulantes de comida o panaderías para *retacar*²¹. En el camino, el líder señala diferentes territorios localizados debajo de vallas publicitarias o en lotes abandonados que han sido invadidos por migrantes, *parceros* del centro o gente de la calle de otras ciudades del país. Dice que está designando territorios mientras los señala: “Si no es nombrado por mí, o por otro líder, es como si no existiera, no hace parte de nuestras historias”, dice. Así, él comienza la historia del sitio mientras caminamos: “Yo he estado aquí antes, aquí vive un hombre que pintaba carros esferados en ‘La Quince’²². El tenía su propio carro, pero se lo quemó un toambo”.

Los viajes pueden durar dos o tres días, a veces una semana, pero el líder tiene un propósito definido: el de contar historias a la gente mientras camina, abriendo trayectos y encontrando territorios donde el relato y el texto del grupo puedan surgir. No es tan fácil decir, como lo hacen periodistas o científicos sociales en Colombia, que la gente de la calle habla de las cosas que habla como parte de un discurso psicótico inducido por el consumo de drogas. Ni tampoco es el caso interpretar su presencia en países pobres estrictamente como un creciente lumpemproletariado generado por altas tasas de desempleo, migración interna e índices de criminalidad. Estas afirmaciones hacen parte de los argumentos por los cuales la gente de la calle ha sido considerada *desechable* —como aquellas mercancías que son producidas para ser usadas una vez y luego ser arrojadas como basura— por aquellos que patrocinan *escuadrones de la muerte* en la ciudad tanto como en el campo.

²⁰ Los *largos*, o adultos cuya apariencia es alargada por su estatura, por la manera como usan sus trapos y por sus antecedentes penales.

²¹ Abastecerse de comida para un trayecto o un día.

²² La carrera quince en el centro de Bogotá, uno de los principales *empastres* de gente de la calle y drogadictos en la ciudad, varias veces *limpiado* por la policía o *escuadrones de la muerte*.

Creo que estos argumentos son simplistas porque enfatizan una actitud usual que sirve de explicación y motivo a soluciones rápidas e irresponsables. En general, el discurso y las perspectivas en la ciudad de la gente de la calle han sido reprimidos bajo el estigma de un discurso demente y criminal. A lo largo del viaje, uno interactúa con múltiples historias. Uno es invitado a participar en un viaje por un hombre o una mujer que se conoce como narrador, cabeza de *parche* o de familia —Comanche, Águila, William, Tornillo, Marta, Patricia, Marcela o Patotas, a quienes yo esperaba en una esquina, en una plaza, en un *parche* o en una tienda determinada por ellos en el centro—, pero realmente, no es solo un hombre el que maneja la trayectoria en sentido narrativo, aunque él puede lanzar una palabra que produzca comentarios y cuentos por parte de otras personas. Del mismo modo, una trayectoria está pavimentada con todos los relatos y versiones de un relato que uno pueda ser capaz de oír, recordar y escribir. Una de las versiones que escuché de William —viajando por la calle sexta— acerca de su territorio como *hueco*, va así:

Quando uno ha vivido muchos años en las calles, por lo menos treinta, uno tiene que buscar su propio *hueco*, que es el sitio donde la cultura de la calle vive, la gente vive y es asesinada aquí, pero es también lo que el mundo de la noche nos da, uno tiene que estar preparado para la noche cuando hace frío, porque nosotros decimos a la gente. Nosotros pensamos que la noche tiene sus propias paredes, que son los huecos donde escribimos historias que las paredes nos cuentan, por eso es que pensamos que las paredes de los puentes son nuestras, porque no le dicen nada a nadie más.

Durante este viaje, también oí sobre los *huecos* por referencia de gente de Los Puentes —que vive en los *parches* de los puentes de la calle 26— como aquellas cavidades que se convirtieron en la casa de muchos *gamines*²³ en los años sesenta y setenta, pero que desde los ochenta se transformaron en *parches* que incluían miembros de diferentes edades. Sin embargo, lo significativo del comentario de William fue el giro que la palabra *hueco* ejecutó en la trayectoria como interacción de muchas narrativas, y

²³ Galicismo local por *gamin*. Los *gamines* constituyen el primer núcleo de gente de la calle, principalmente niños y adolescentes, que desde los años veinte y treinta poblaron las calles colombianas, con patrones nómadas de asentamiento, básicamente *huecos* dentro de los puentes y alcantarillas de la ciudad. Por esa época, el *gamin* era llamado *chino de la calle*, y representaba una idea pintoresca de la pobreza y la falta de casa, en el género que conocemos como literatura costumbrista; el chino de la calle era descrito como esa clase de niño al que mandan a hacer diligencias, pero que hace travesuras por el camino. En *El alma de Bogotá* de 1938, de Daniel Samper Ortega, el cuento “La marquesita de alfandoque” relata una historia de 1920 acerca de un policía que quema a un niño de un *parche de gamines*, cuando les prende fuego a los periódicos reciclados que sirven de *parche* (Hernández, 1980). Más tarde, en los sesenta y setenta, instituciones de caridad se volverán importantes en el país, y conseguirán apoyo internacional para ayudar a los niños de la calle, i.e. el trabajo realizado por el sacerdote salesiano Javier de Nicoló.

básicamente la manera en que su discurso tocó la necesidad de dirigirse a otros territorios como *huecos* y de compararlos con los sitios donde la gente guarda las cosas a través de las que puede comunicarse con las paredes. De hecho, la gente habla de las *ollas* y los *cambuches* como si fueran *huecos*, con frecuencia para referirse a la concavidad y profundidad del territorio, a su localización y relación con aquel sitio al que una persona se retira al final del día, o a cierta edad, para contar o escribir una historia. Otras personas dicen que los huecos son refugios en casas a punto de ser demolidas, o refugios contra las paredes de lotes abandonados. En cualquier caso, registré este viaje en mi cuaderno como aquel en el que entendí el carácter de los huecos en tanto el rasgo originario que conecta los territorios en una red, por medio de la que todo el mundo en la calle se entera del sitio de donde vienen los otros.

Más tarde, en otros viajes, me contaron que los *parches* y territorios más viejos eran Los Puentes de la calle 26, porque era dentro de sus huecos que muchos narradores de El Cartucho y La Quince se habían escondido de sus enemigos. Pero en El Cartucho la gente niega esta versión argumentando, primero que todo, que de El Cartucho salieron los proletarios que acompañaron al líder político Jorge Eliécer Gaitán a lo largo de la revolución del 9 de abril de 1948 llamada el Bogotazo y que, como consecuencia, El Cartucho había heredado el vigor narrativo de este momento político; y segundo, porque de acuerdo con Gabriel, Águila, Comanche y otros viejos:

Es El Cartucho en donde ellos consiguen comida, vicio y billete, lo que pasa es que nosotros conocemos a muchos de Los Puentes, algunos son enemigos, otros tienen deudas aquí, pero ellos dependen de nosotros en todo lo que tiene que ver con la ciudad, aquí están los poetas, los mentirosos, ¿qué más quiere?

La Flaca, un joven miembro de Los Puentes, dice que “mucha gente de Los Puentes tiene buenas relaciones en La Quince, pero no en El Cartucho”, y que su complicidad, que viene de los setenta y ochenta cuando Los Puentes estaban más poblados, está basada en el hecho de que “la gente de Los Puentes y La Quince intercambian huecos para esconderse de sus enemigos, y se ayudan los unos a los otros cuando están en la cárcel”²⁴.

Aquí, donde las historias y observaciones de la gente de la calle acerca del origen de sus territorios son contadas a través del viaje, y ahí mismo donde el origen territorial puede ser reclamado por cualquiera que maneje un buen relato mientras viaja, es donde mi escritura encuentra la esencia de hablar acerca de una *cultura de la calle* como piedra angular de su textualidad. Esta cultura, que es otra diferente a la cultura del

²⁴ Las continuidades espaciales y temporales entre las calles y la cárcel, y cómo estos dos universos subterráneos están conectados por medio de huecos y túneles, que no son solo físicos sino hechos también de lenguaje e historias, son temas para otro ensayo.

Estado, vuelve a la gente blanco de discriminación violenta. Mucha gente en El Cartucho y en otros territorios ha sido asesinada porque se reconoce a sí misma como perteneciente a un grupo de personas que perciben el mundo de una manera diferente. Y este es uno de los puntos más estremecedores, en el que encuentro la intersección de su texto y el mío, cuando empiezo a pensar y a escribir y a encontrarme a mí misma entre los muertos. Pero en ese momento, la escritura ya no es mía.

Tiempo narrativo, los muertos

El cuerpo físico en el asfalto no está situado en el tiempo presente; cada momento se vuelve más lejano, cada tiempo se hace excéntrico en tanto la violencia en la calle es la repercusión de la violencia histórica del país. El cuerpo del etnógrafo cambia de posiciones —dependiendo de los *parches*, puentes, huecos, *viajes* y hogueras— y se instala de acuerdo con la forma como el texto sea acomodado por los movimientos cotidianos de las calles. Cualquiera que viva o perciba el mundo al nivel del asfalto, tiene que adecuarse a otros cuerpos, en tanto cada cuerpo constituye un sitio, un *locus* en el pavimento. Tanto así, que la presencia o ausencia de un cuerpo es ella misma una marca que es cuidada por amigos o transgredida por enemigos. Además, el cuerpo tiene su propio *parche* en las calles y su presencia o ausencia son marcadas por trapos y basura que pertenecen a alguien que regresará pronto a su *parche*. Los lugares que los cuerpos ocupan en el tiempo son, entre otros sitios, los que ellos ocupan en el pavimento.

De acuerdo con algunos líderes de territorios callejeros, “la gente vive en sitios distintos aquí; el hombre que usted ve ahí está ahí, pero él tiene su propia historia y es en base a esto que en la calle sabemos dónde vive la gente”. Sus observaciones me hicieron pensar acerca de la necesidad de reconciliar mi propia escritura con los lugares que los cuerpos ocupan realmente en el tiempo. Este tiempo histórico es tiempo narrativo, un cronotopo en el que el tiempo de la trama es narrado a través del posicionamiento del cuerpo en el tiempo sobre el pavimento.

Bakhtin (1981) le da el nombre de *cronotopo* —tiempo-espacio— a “la conexión intrínseca de relaciones temporales y espaciales que son expresadas artísticamente en literatura” (84). Y en las calles, la imagen del hombre que habita el pavimento es aquella de alguien que, donde quiera que vaya, lleva consigo el tiempo-espacio de su cuerpo en el *parche*, como el tiempo-espacio de su cuerpo en la ciudad. De este modo, la intersección del cronotopo de su *parche* con el de su historia en la ciudad caracteriza al cronotopo artístico de las nuevas transformaciones sociales urbanas que son relatadas a través del cuerpo del hombre o la mujer de la calle.

Uno de estos cronotopos es la muerte en las calles; y el lugar que los cuerpos de los muertos ocupan en los *parches* y en los diversos territorios

es también los sitios donde la trama se origina. Con respecto a la muerte como fuente de tradición y relato, Benjamin dice:

[...] es característico que no solo el conocimiento y sabiduría de un hombre, sino sobre todo su vida real —y este es el material del que las narraciones están hechas— asume primero su forma transmisible en el momento de su muerte. Así como una secuencia de imágenes se pone en movimiento dentro de un hombre cuando su vida llega a su final —desplegando las visiones de él mismo, bajo las que se ha encontrado a sí mismo sin ser consciente de ello— repentinamente en sus expresiones y miradas surge lo inolvidable, y le imparte a todo lo que a él le importaba esa autoridad que aun el más miserable posee a la hora de morir, para aquellos que lo rodean. Esta autoridad está en la fuente misma de la narración [...] La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede contar. Y él ha prestado su autoridad de la muerte. (1968b: 94)

En verdad, se trata de tener autoridad para narrar en las calles y esta es el resultado del hecho de tener muertos. Sobra decir que estos son sus muertos, no los míos. Los míos no estaban ahí, pero había algo de su conciencia de estos muertos que informaba esta transformación de escritura que pertenece al asfalto. Esta capacidad para despertar una diferencia que convergía en ese lugar estaba cruzándose también en la conciencia, la realidad y la escritura actuales de la gente de la calle, así como en mi propia escritura.

Hablo de la convergencia de dos conciencias diferentes en las calles, que despiertan una experiencia de transformación de escritura, como cuando Walter Benjamin señala la imagen dialéctica como “una manera de ver que cristaliza elementos antitéticos proporcionando los ejes de su alineación” (citado por Buck-Morss, 1989: 210), pues la realidad y la conciencia suceden en las calles como extremos antitéticos de modo que el recolector de basura y el narrador recolectan palabras y objetos que elaboran su propia historia sobre los residuos de la burguesía²⁵.

Como dije antes, la sustancia natural de las calles es la basura y, en consecuencia, su historia, que es historia natural, se vuelve la prehistoria de las calles —o historia arcaica— en la medida en que la basura se transforma en los trazos o fósiles de esta prehistoria. Y es a esta historia de trazos arcaicos que las imágenes y relatos de la calle se remiten, en tanto sus muertos también son percibidos como los fósiles de sus relaciones con las mercancías. Por ejemplo, la manera como un hombre o una

²⁵ En este ensayo, aplico el término burguesía como Marx lo hace, es decir, “la clase de capitalistas, dueños de los medios de producción social y empleadores de trabajo asalariado” (Marx y Engels, 1948: 6). Por residuos de la burguesía, quiero decir las mercancías que una vez usadas son arrojadas por los dueños de los medios de producción, que son, al mismo tiempo, la clase que más compra, consume y desecha. Pero no estoy señalando las mercancías desechadas por el proletariado, cuya basura es el objeto de otro ensayo.

mujer obtienen una herida, cuando les disparan, los cortan con un cuchillo o son golpeados con palos, y la manera como él o ella rondan por el *parche*, constantemente exponiendo la tumorosa y sangrante apariencia de sus heridas junto con sus objetos, compone un montaje de historia y naturaleza en las calles, semejante a una pintura de Bosch. También es elocuente la manera como un hombre cuida las cicatrices de su cuerpo como huellas de su violencia pasada, tanto como de la violencia pasada del país. Y mientras tanto, un narrador se lamenta:

Yo estaba muerto y entré en una casa desocupada que estaba llena de gente; contra una pared vi tres hombres sentados en el suelo, uno de ellos armando su barillo me invitó a fumar, y le dije: “no gracias, no puedo fumar porque estoy muerto”. Otro hombre estaba durmiendo cerca de ellos, con su cabeza dentro de una caja y el resto de su cuerpo cubierto con una cobija gris. “Yo no veo problema en que usted fume”, me dijo, “sí claro, yo sé, pero tiene que entender que estar muerto es un viaje bien diferente al de la yerba”, le contesté. “¿Qué puedo hacer con esta fiebre que usted me acaba de pegar?”, me dijo. Era de día en el resto de la casa y vi a un albañil martillando puntillas contra una pared y colgando sus pinturas. De repente me quedé dormido y entonces entré en un cuarto oscuro donde había una cama, y estaba yo, yo estaba ahí constantemente despertándome y moviéndome de un lado a otro, advirtiéndome a alguien sobre algo, pero no tenía que hablar, al contrario, un grupo de gente se acercaba y me decía: “Yo reparo juguetes”, “yo soy hábil haciendo anillos”, “le vendo esta caja”, “a mi perro lo apachurró un carro”. Cada vez que trataba de despertarme, se me aparecía una cara diferente con una barba diferente y me decían: “¿Se acuerda de mí?, soy Milartes, porque conozco muchas artes y artesanías”. “Soy Águila”, me dijo otro. “Tóqueme la frente, soy Palabritas”. Y no podía despertarme, y no era porque estuviera muerto, sino porque estaba delirando con una advertencia mientras que mis párpados seguían pegados a mis ojos. De pronto abrí los ojos y vi que dos alas de fuego se comían la casa detrás de una de las paredes. Y ahí entendí cuáles eran las advertencias que venían de mi delirio. Palabritas, que estaba durmiendo dentro de un esferado al lado mío, me despertó tocándome la frente y tamborileando una canción dando toquecitos a una caja de cartón. Mientras tanto Lasi, su perra y compañera, estaba sentada en un charco donde un rayo de sol se preocupaba por la manera como ella se rascaba la cabeza con la pata.

Cicatrices y heridas abrazando el asfalto, mercancías y perros mojados secándose después de la lluvia en un charco, zapatos untados de excrementos y Leonardo contando su historia camino del Instituto de Medicina Legal, donde queríamos averiguar por un cadáver. La yuxtaposición de estas imágenes en una imagen-montaje es la idea que comprendo acerca de una historia natural arcaica de las calles, en la que los artículos y los cuerpos como huellas del presente expresan a los fósiles del pasado.

Y como Benjamin, cuando reconoce la “fisonomía del fósil en la idea del trazo” (Buck-Morss, 1989: 58), el recolector de basura también ha creado una fisonomía del mundo de la calle a través de trayectos que delinea para recoger desechos. Y es la fisonomía de una ciudad diferente la que es despertada por medio de cada viaje, cuyos rasgos no son estrictamente trazados o dibujados en un mapa, sino que el viaje constituye la capacidad de transformar ideas sedentarias y fijas acerca de la arquitectura y la escritura. Al respecto, el cuerpo muerto, el cuerpo herido y la búsqueda del cadáver se estampan a sí mismos como objetos, como runas visibles de una historia arcaica de morir en espacios públicos urbanos.

En este sentido, realidad y conciencia entrelazan para la cultura de la calle una red de polaridades antitéticas, a lo largo de las cuales se mueve el recolector de basura, de un polo a otro, con muy poco tiempo para moverse de un sitio a otro: es sorprendente cómo en medio de la noche un hombre, una mujer o una familia que están *parchando* en cartones, rodeados de botellas y desechos, no han empezado a quedarse dormidos, cuando los policías ya llegan al *parche* a golpearlos con palos o a incendiar los carros. No hay sueños que no sean despertados por la realidad y la autoconciencia de esta realidad. Los sueños despiertan la fantasmagoría de la basura, claves de transformaciones pasadas arrojadas al asfalto.

Arreglando radios viejos

Aunque mi conciencia acerca de las realidades de la calle tenía que ser etnográfica porque cuando estaba realizando mi trabajo de campo estaba más concentrada en entender los principales patrones de la cultura de la calle, preguntando y buscando claves que ligaran los patrones de asentamiento a sus afirmaciones y relatos sobre la aparición de gente en el pavimento mis notas fueron constantemente alteradas por una escritura que me preguntaba qué hacer y cómo interferir en medio de la crueldad y la violación de derechos humanos en las calles. Estas fueron preguntas prácticas, que me llevaron a visitar a gente de la calle en la cárcel, y a averiguar por cadáveres en la morgue, mientras me decía a mí misma: “Ellos no son personajes míticos”. Es con respecto a este cruce de realidad, sueño y conciencia que mi escritura fue atravesada por las mismas trayectorias, viajes y rutas que yo misma seguí y en las que me instalé con recolectores de basura, *ñeros* y gente de la calle en general.

En las calles, esta yuxtaposición de muerte presente y pasada, de mercancías gastadas y cuerpos cubiertos de polvo, es escrita en los diferentes territorios donde la muerte sucede y donde la gente muerta es enterrada. De esta manera, uno es advertido no solo acerca del peligro que implica caminar cerca de los *parches* y *empastres*, sino también que la escritura de uno se petrifica con la imagen de cuerpos dentro de bolsas

plásticas que cruzan de una esquina a la otra, sin destino preciso. Estos hechos no solo se vuelven episodios en los diarios de campo, sino que además se convierten en parte de las propias imágenes del sueño y uno empieza a pensar acerca de ellos como cifras de muerte y violencia pasadas. Por consiguiente, en las calles —tanto como en las montañas— los muertos subsisten como la mercancía de la violencia política colombiana, entumecidos cadáveres de nuestra historia y nuestras narraciones, destinados a la morgue o a tumbas subterráneas. Estos cuerpos han sido soñados por un inconsciente colectivo cuyas estrategias de dominación son el resultado de una historia cuyas rupturas revolucionarias están sujetas a nuevas muertes y siempre las mismas muertes, principalmente pobres y disidentes. Desde esta perspectiva, la muerte en las calles es concebida como solo otro sueño: “Hoy estoy vivo porque la muerte está descansando, ella también tiene sus días”, me decía el difunto Comanche.

En la calle, todo el mundo vive en un constante dilema que atañe a la vida y a la muerte. Nuestras vidas eran amenazadas mientras *retacábamos*²⁶, cocinábamos, o recorríamos una ruta, y este es para mí el punto crítico de la conexión entre realidad y conciencia, porque mientras la gente de la calle levanta su vivienda provisional, ellos están construyendo su propia conciencia en el asfalto, una conciencia basada en sus relatos. Por tanto, sus dimensiones espaciales y temporales están asediadas: el lugar sería el pavimento y el tiempo sería el relato; de ahí que el *relato-pavimento* sea la inscripción multidimensional de la comunidad que está rodeada de hostilidad. Bajo esta inminencia es que la gente comerciaba con objetos por seguridad, y de esta manera, los viajes impulsaban espacios que se expandían y contraían alrededor de un intercambio agónico. Aquellos espacios eran narrados como textos en los que el lugar y el tiempo se fusionaban en la medida en que la realidad era escrita y transformada en conciencia.

Un ejemplo de este relato-pavimento se encuentra en los textos —sean ellos poemas, novelas, canciones, autobiografías, parlamentos— escritos y hablados por el Cura, Comanche, Alfredo y Nelson, para mencionar a algunos de los instruidos entre la gente de la calle. Lo que leí y oí fue este mismo proceso de transformación de escritura en el que la gente de la calle se vuelve visible, desaparece o es transformada por ellos mismos o por otros, a través de la experiencia del intercambio de objetos mientras que sus vidas están amenazadas. La siguiente es una canción extractada de un folleto callejero, escrita por Llavecita:

Levando anclas, nací levando anclas al borde de este precipicio, esperando vender mis tornillos, mis revistas, arreglando radios viejos. Ahí va el Mico con los muertos de hoy. Ahora estoy vivo porque no he vendido mi ancla, porque ya no vendo yerba, porque cambié mi cuchillo

²⁶ Buscar comida.

por mi ancla. Ahora tengo que cambiarme el nombre, ahora tengo que hablar con mi ancla y pedirle permiso para todo. Hablé con el ancla esta mañana y le dije que prometía no tener otro amuleto. Hay un *gato*²⁷ buscándome, maldita sea, alguien que viene a comprarme estos juguetes, y yo aquí arreglando juguetes, alguien debió contarle lo de las *lucas*. Le conté a José lo de los *gatos* subiendo y bajando por este abismo, sobre la gente de La Quince que llega con sombrillas nuevas. Me voy a volver como esta sombrilla. Le di a la mujer mi plástico y ella me dio unos cigarrillos. Me voy a volver mi plástico.

Esta escritura tiene el poder de determinar mi escritura porque, primero, no son las palabras del etnógrafo las que ejecutan la permutación entre el nombre del hombre —el Mico, uno que puede llevar cargas pesadas— y su papel como sepulturero, por ejemplo. Segundo, la escritura del etnógrafo y su persona son una de las transformaciones realizadas junto con la construcción de patrones de asentamiento; por ejemplo, tan pronto como yo llegaba a un territorio, yo era señalada con el nombre de un artículo, el de una revista, el de un amuleto o el de un titular en un periódico local, yo era de una vez incorporada como parte de toda la metamorfosis. Y tercero, la manera como la frase *levando anclas* que reemplaza a una advertencia acerca de la presencia de agentes de limpieza y su relación con el ancla como amuleto surgen del texto de la gente —relato-pavimento— que se transforma a sí mismo. Es la agencia de un capitán ficticio y la de su barco la que se metamorfosea a sí misma a través del intercambio de objetos, en un abismo que también representa el peligro de una situación que debe evitarse. Es en este sentido que digo que no hubiera podido escribir sobre transformación si no hubiera sido por las propias metáforas de la gente de la calle.

Renombrar

Uno vive en las calles y es rehecho a través de objetos en un proceso de *volver a nombrar* similar al que indica Haile Gerima (1989): “La razón por la que estamos obsesionados con la historia es porque hemos sido renombrados. Nuestros ancestros han sido renombrados, nuestras montañas, nuestros ríos, nuestros cerros, todo nuestro ser ha sido vuelto a nombrar para ser ajustado al mundo eurocéntrico” (71). Y así, la gente de la calle de Bogotá está de muchas formas obsesionada con darles sus propios nombres a los objetos tanto como a sí mismos, como reacción a un proceso de distorsión a través del cual ellos se sienten omitidos de la historia. De este modo, la gente de la calle encuentra en los nombres y relatos que les dan a cada objeto y a cada persona un escape al estereotipo que asume que las

²⁷ Agente de limpieza social.

calles solo tienen una historia pasada, pero este estereotipo no asume la basura como mobiliario de una historia del presente.

Este es un problema al que también se dirige Homi K. Bhabha (1983) a través del concepto de *fijación estereotípica* que define “el signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo. Como forma de representación paradójica, el estereotipo connota rigidez y un orden tanto como un desorden inalterables [...]. En efecto, el estereotipo es una forma de conocimiento y de identificación que vacila entre lo que está siempre *dentro de lugar* y algo que debe ser ansiosamente repetido” (18-36). Diría que el problema de escribir está en medio de este cambio de la identificación como positiva o negativa al entendimiento de procesos de subjetivación. Los recorridos de la gente de la calle cambian y transforman las cosas de un día para otro, en un proceso en el que, como ellos dicen, *la basura nos habla*. Este proceso está estrechamente relacionado con los esfuerzos que resisten la fijación que el estereotipo les atribuye a ellos, como terreno en el que ellos son discriminados. El hecho de que la basura, las calles y los territorios puedan hablarles —tanto como la gente les habla—, específicamente diciéndoles sus nombres, es con frecuencia enfatizado en representaciones teatrales como la politización de su punto de vista, a modo de rechazo de la modernidad colonial.

Teatro como calle

La experiencia con el Teatro La Candelaria de Colombia es una de las instancias específicas mediante las cuales la gente de la calle ha expresado su rechazo al estereotipo que les atribuye el papel de individuos ociosos y delincuentes. Junto con Patricia Ariza y Santiago García —actores y directores de escena de La Candelaria—, un grupo de hombres y mujeres jóvenes y de narradores de la calle han representado la manera como viven, actúan, cantan, aman y mueren en las calles. En piezas de teatro ellos muestran cómo son identificados por autoridades policiales, así como la gente de la calle concibe un sujeto alterno y una identidad alterna por medio de su propio argot, movimientos y patrones de asentamiento dirigidos a engendrar un sujeto fuera de las definiciones y parámetros represivos²⁸.

Ellos piensan que para sobrevivir en las calles es necesario apartarse del hecho de ser reconocido como objeto o persona específica, y aquí es donde la basura y los objetos reciclados, y la manera en que ellos son dispuestos en la calle como escenario, les ayudan a crear su propia panoplia de personajes y personalidades, mucho más que la definición fija y

²⁸ Para una memoria visual detallada de la experiencia con La Candelaria, véase el registro del fotógrafo Timothy Ross y los videos de la Corporación de Teatro.

autoritaria de criminales y vagos que los hace más criminales, en un país etiquetado con estereotipos parecidos.

Trabajando con La Candelaria, la gente de la calle pone en escena su argot, sus canciones y su vida cotidiana, de la forma en que aparece en las calles cuando ellos se identifican con objetos tales como ropa que ellos encuentran colgada de los árboles o mezclada con desechos, y que guardan en alcantarillas, cajas de registro de los servicios públicos o pequeños huecos abiertos en el asfalto. Lo que subyace a su actuación y a su realidad es una relación constante entre lenguaje y objeto, en la que el lenguaje verbaliza formas y contenidos con el fervor de trazar la trayectoria por medio de la cual el objeto o el lugar pueden ser encontrados.

El trabajo-teatral-en-progreso que implica el contacto cotidiano en los *parches* entre los actores de La Candelaria y los jóvenes *parceros*, poetas adultos y narradores es el mejor ejemplo de lo que creo es el reconocimiento mutuo de habilidades histriónicas que ninguna de las partes sabía que poseía. De un lado, La Candelaria, que había escenificado a Calderón de la Barca, Brecht y Beckett, no había reconocido una contraparte dramática de la percepción del espacio de estos autores en las calles. Hablando acerca de la Pulga, una mujer que viaja la calle 12 junto con su carro de balineras, su perro, sus trapos y sus pulgas, García observaba: “Nunca había conocido a una persona cuyo cuerpo pudiera comunicar a ese grado su relación con cada una de las esquinas y objetos del carro. Probablemente, nosotros vivimos en nuestros apartamentos así como lo hace la gente dentro de estos carritos, pero... ¿expresamos esta comunicación?” Él también señaló la necesidad de incorporar carros de balineras a todas sus coreografías.

Ariza reconoce el haber “aprendido de la relación de los cuerpos de la gente de la calle con el concreto”, pero sobre todo ha enfatizado “la necesidad de conocer acerca de la cultura que es reiterada a través de sus movimientos corporales”. También expresó que “ellos fueron los que nos buscaron, pues después de todo, muchos de ellos saben de teatro, pero eso era lo que nosotros necesitábamos”. De otro lado, adultos de El Cartucho, como Gabriel y Nelson, y jóvenes de un *parche* localizado en el parque de los Periodistas, tales como Marta, Bibiana, Yaki-Chan y Cucarrón, dicen que “la gente de La Candelaria nos trató como actores, y así uno se olvida que es pobre, que uno está atado a las drogas y uno aprende sobre los derechos que tiene de vivir”. Yaki-Chan, un talentoso actor y escritor, empezó a escribir un diccionario de la jerga de la calle en la época de sus actuaciones.

En general, fue una experiencia estimulante para ambas partes, a lo largo de la cual los ejecutantes fueron dirigidos por los miembros de La Candelaria con base en el conocimiento de los actores de la calle sobre su vida cotidiana, patrones de asentamiento, parentesco, relaciones con adversarios y amigos, y la relación entre su comportamiento y los

patrones de consumo de drogas. Usualmente lo que ensayaban y escenificaban estaba enfocado en cómo la gente de la calle llena las grietas entre tiempo y espacio, que nosotros como espectadores percibimos como tiempo-ocioso y espacio-ocioso; en otras palabras, lo que ellos realmente hacen en el *parche*, su proximidad al asfalto mientras bailan, cantan, cocinan, charlan, alimentan a sus bebés, pelean y se mueren. Sin embargo, muchos de los *parceros* que fueron espectadores de los montajes nunca habían visto sus propias formas de representación en escena, e igualmente Ariza dijo una vez después de un ensayo que “trabajando con ellos, yo he aprendido a caminar de forma diferente a través de calles que hasta hoy había caminado de forma rutinaria”.

Básicamente, es una experiencia de reciprocidad acerca de concepciones de movimientos corporales en dos espacios diferentes, uno de estos acomodado para espectadores que demandan una identificación personal con el lado liso de su ser estriado, y el otro espacio, el de la calle, para espectadores que actúan trayectorias como su identificación personal con una ciudad que arranca esta identificación de sus propios seres.

Bibliografía

- Bakhtin, Mikhail
1981 *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Benjamin, Walter
1968a “On Some Motifs in Baudelaire”. En: Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Benjamin, Walter
1968b “The Storyteller. Reflections on the Works of Nikolai Leskov”. En: Hannah Arendt (ed.), *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Bhabha, Homi K.
1983 “The Other Question. The Stereotype and Colonial Discourse”. *Screen*. Vol. 24, N° 6, pp. 18-36.
- Borges, Jorge Luis
1955 *Evaristo Carriego*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Buck-Morss, Susan
1989 *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: Mit Press.
- Canetti, Elias
1962 *Crowds and Power*. Nueva York: Noonday Press.

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari
 1987 *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques
 1978 *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gabriel, Teshome H.
 1989 "Third Cinema as Guardian of Popular Memory: Towards a Third Aesthetics". En: Jim Pines y Paul Willemen (eds.), *Questions of Third Cinema*. Londres: British Film Institute.
- Gerima, Haile
 1989 "Triangular Cinema, Breaking Toys and Dinkesh vs. Lucy". En: Jim Pines y Paul Willemen (eds.), *Questions of Third Cinema*. Londres: British Film Institute.
- Hernández, Manuel
 1980 "Aforismos sobre el poder y la muerte en la literatura colombiana de principios del siglo XX". *Revista de la Universidad Jorge Tadeo Lozano*. Vol. 2, N° 7.
- Hernández, Manuel
 1991 *Borges: de la ciudad al mito*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Lukács, Georg
 1968 "Reification and the Consciousness of the Proletariat". En: *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: Mit Press.
- Marx, Karl
 1967 *Capital. A Critique of Political Economy*. Vol. 1. Nueva York: International Publishers.
- Marx, Karl y Frederick Engels
 1948 *Manifesto of the Communist Party*. Nueva York: International Publishers.
- Roca, Juan Manuel
 1996 "Comuneros, bajo alta tensión. Reportaje con Blanca Ruth Rodríguez, líder de los recicladores del barrio Comuneros, en Bogotá". *El Espectador*, 3 de marzo.
- Rossi, Aldo
 1982 *The Architecture of the City*. Cambridge: Mit Press.
- Stewart, Kathleen
 1996 *A Space on the Side of the Road. Cultural Poetics in an Other America*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig
 1922 *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Espacializando la resistencia: perspectivas de espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales¹

Ulrich Oslender

Introducción

La geógrafa inglesa Doreen Massey (1993: 141) constata que “el *espacio* está muy de moda en estos días”², refiriéndose a un gran número de científicos sociales que articulan sus análisis en términos espaciales³. Sin embargo, para Massey esto no es suficiente para alegrarse por el reconocimiento de algunos conceptos geográficos en las ciencias sociales, nueve

¹ Quiero agradecer a Germán Enrique Píffano, Paul Routledge y Arthur Morris por sus comentarios sobre una versión anterior de este trabajo.

² Todas las citas han sido traducidas del inglés al español por el autor, por lo cual asumo toda la responsabilidad. Noten que algunas citas ya han sido traducciones, por ejemplo del francés al inglés, y que el resultado de la doble traducción puede desviarse un poco del original. Sin embargo, esto no debería afectar el argumento presentado.

³ En particular, examina el tratamiento del concepto de espacio en Laclau (1990) y en Jameson (1991). Aunque ambos autores tienen una visión diferente del espacio, coinciden en un tratamiento esencialmente apolítico de dicho concepto. La *geografía de tiempo* (*timegeography*) hace énfasis en la continuidad y los vínculos de secuencias de eventos que necesariamente se desarrollan en situaciones enmarcadas en el espacio y en el tiempo. El geógrafo sueco Torsten Hägerstrand (1973) desarrolló un modelo de anotación gráfica de redes sociales en el espacio y el tiempo que trata de registrar los movimientos y los encuentros en el espacio social. Este modelo asume que el espacio y el tiempo funcionan como recursos de proyectos individuales, que están necesariamente afectados por la existencia de obstáculos. Estos obstáculos están concebidos como posibles caminos de espacio-tiempo, que pasan por estaciones accesibles dentro de una estructura más amplia de dominios que restringen las acciones humanas. Es precisamente este énfasis sobre obstáculos que ha sido criticado por haber heredado demasiado del estructuralismo y por disminuir la importancia de la agencia humana en este proceso. Por otra parte, Rose (1991) ha criticado la geografía de tiempo por su *masculinismo* analítico. Sin embargo, otros han explicado el vínculo con la teoría de estructuración y, en particular, cómo las representaciones gráficas del modelo de Hägerstrand nos muestran la lógica material de la estructuración (Pred, 1981).

años después de su afirmación original de que “¡la geografía es importante!” (Massey y Allen, 1984). Lo que Massey y otros deploran es la carencia de un entendimiento analítico del concepto de espacio: “Las metáforas geográficas de las políticas contemporáneas deben contemplar concepciones de espacio que reconozcan lugar, posición, ubicación, etc. como creados, como producidos” (Bondi, 1993: 99). Sin embargo, no se trata simplemente de reconocer la forma construida de dichos conceptos de espacio, lugar, región y ubicación. Lo que importa es mostrar cómo han sido construidos y bajo qué estructuras políticas y relaciones de poder y saber.

El significado de *espacio* es frecuentemente considerado claro y definido y no cuenta con una investigación crítica sobre su característica dinámica y fluida. Lo que es más preocupante aún, lo predominante en el análisis social son las representaciones del espacio como un concepto estático y apolítico que esencialmente carece de temporalidad⁴. Así se evidencia el dualismo —que ha sido construido como una oposición esencial— entre tiempo y espacio, entre historia y geografía. En estas conceptualizaciones es común encontrar al *espacio* asociado con lo privado, lo femenino y lo irracional por un lado; y al *tiempo* con lo político, lo masculino y lo racional por el otro (Radcliffe, 1993).

Algunas críticas feministas han empezado a deconstruir esta división binaria, que reproduce discursos patriarcales que dan prioridad al tiempo sobre el espacio y a lo masculino sobre lo femenino. Massey explica que “esta forma de pensar en dicotomías, junto con una variedad de otros dualismos [...] está vinculada con la construcción de una distinción radical entre los géneros en nuestra sociedad” (1993: 147). Sin embargo, estos dualismos no son naturales ni necesarios, sino construidos en una compleja red de relaciones de poder y saber que reproducen las estructuras existentes del patriarcado. Una crítica radical de estos dualismos empieza entonces a mostrar cómo se han formado y cómo funcionan las relaciones de poder y saber, deconstruyendo estas dicotomías normalizadas. Al mismo tiempo se trata de crear relaciones alternativas con un potencial liberador. En este sentido tenemos que entender el planteamiento de Massey de una *tetradimensionalidad de espacio y tiempo*: el “[...] espacio y tiempo están necesariamente entretnejidos. No es que no podamos hacer ninguna distinción entre ellos, sino que la distinción que hacemos necesita mantener a los dos en un equilibrio, y hacerlo dentro de un concepto fuerte de tetradimensionalidad” (1993: 152).

En cierta forma, Massey parece evocar aquí las representaciones geométricas de la *geografía del tiempo* de Hägerstrand (1973). Sin embargo, aquí no se limitan las interrelaciones de espacio-tiempo a un rígido fiscalismo gráfico de interacciones rutinizadas de actores sociales dentro de un marco conocido de lugares y caminos posibles de espacio-tiempo. Lo

⁴ Como, por ejemplo, en Laclau (1990) y Jameson (1991).

que importa es la condición fluida y dinámica de esta relación y las múltiples formas en que el espacio y el tiempo están inscritos en la conducta de la vida social. Este aspecto ha sido explicado por Giddens (1984, 1979) en la *teoría de la estructuración* y las interacciones complejas y dialécticas entre estructura y agencia. Resumiendo muy brevemente lo que importa para nuestro argumento, Giddens entiende los sistemas sociales como sistemas de interacciones entre estructuras y actividades localizadas de sujetos humanos, capaces y concedores. Es importante, entonces, reconocer que dichas estructuras han sido creadas por los mismos sujetos humanos, y aunque pueden presentar obstáculos para los actores sociales, también pueden capacitar a la agencia humana, ser ajustadas, cambiadas o incluso derrotadas por los mismos actores sociales. Las prácticas sociales logran entonces reproducir y/o resistir estas estructuras. En este sentido es posible concebir los movimientos sociales así como los momentos y los procesos de resistencia desde una perspectiva de la estructuración.

Dicha relación dialéctica se manifiesta siempre en formas múltiples y ambiguas: no hay una sola lógica de prácticas sociales y acción colectiva. De hecho, algunas resistencias refuerzan estructuras existentes de dominación y sujeción. Esto ha sido argumentado, por ejemplo, en el caso de las madres de la Plaza de Mayo en Argentina (Radcliffe, 1993), que organizaron una protesta visible y sostenida en espacios públicos contra la dictadura militar, exigiendo informaciones sobre los paraderos de sus familiares que habían sido desaparecidos. Radcliffe argumenta que mientras las madres desafiaron a la dictadura en múltiples formas, lo hicieron en el papel tradicional de madres y esposas. Al concentrar las acciones colectivas en los objetivos inmediatos, no desafiaron la legitimidad del poder dominante del Estado. Por el contrario, las estructuras patriarcales de la sociedad argentina pasaron inadvertidas y se mantuvieron vigentes.

La lucha de las madres no fue una lucha feminista, como lo expresaron claramente ellas mismas. Es frecuente hallar críticas en este sentido⁵. Sin embargo, me parecen injustificadas y peligrosamente miopes. Primero, para las madres, la desaparición de sus familiares ha sido una experiencia traumática que ellas querían resolver exigiendo informaciones específicas sobre los paraderos de los desaparecidos. Estas estrategias fueron mucho más importantes e inmediatas que un desafío a las estructuras patriarcales de la sociedad argentina. Segundo, la misma experiencia de la acción colectiva por parte de las madres puede nutrir en el futuro una movilización contra dichas estructuras. Es justamente en la experiencia concreta de la acción colectiva que se forma la identidad de los actores sociales en términos de resistencia. Routledge y Simons (1995) han argumentado que estos son los momentos de resistencia o los *espíritus de resistencia* que se

⁵ Véase, por ejemplo, críticas parecidas de los grupos de apoyo de mujeres durante las huelgas de mineros en Gran Bretaña en los años 1984-1985.

niegan a ser explicados racionalmente. Analizando el éxito o fracaso de un movimiento social o un momento de resistencia, debemos considerar siempre el impacto que tiene la experiencia de las acciones colectivas sobre la construcción de identidades de los actores sociales.

Podemos pensar en ejemplos menos ambiguos, en los cuales las resistencias han reforzado las estructuras de dominación. Este es por ejemplo el caso de las campañas de antiaborto en los Estados Unidos que efectivamente tratan de restringir el derecho de la mujer sobre su propio cuerpo, y de tal manera reifican la subordinación estructural de la mujer. Otro ejemplo son los Contras en Nicaragua que, apoyados por los Estados Unidos, lucharon contra el gobierno revolucionario socialista de los sandinistas, que justamente trataba de romper las cadenas de un *subdesarrollo estructural* a manos de intervenciones y la dominación extranjeras en el país. Es importante, entonces, tener en cuenta el posible carácter reaccionario de algunas resistencias. Por ambiguas, diferentes y múltiples que sean, les es común a todas las resistencias y a todas las prácticas sociales el hecho de que están actuadas y mediadas en el terreno del espacio y el tiempo. La implicación de tal planteamiento es que ambos conceptos son esencialmente políticos en la forma en que las prácticas sociales están inscritas y enmarcadas en ellos. Y es precisamente este aspecto político del espacio el que me propongo discutir en seguida.

Lefebvre y la política del espacio

En sus *Reflexiones sobre la política del espacio*, Lefebvre dijo:

El espacio no es un objeto científico separado de la ideología o de la política; siempre ha sido político y estratégico. Si el espacio tiene apariencia de neutralidad e indiferencia frente a sus contenidos, y por eso parece ser puramente formal y el epítome de abstracción racional, es precisamente porque ya ha sido ocupado y usado, y ya ha sido el foco de procesos pasados cuyas huellas no son siempre evidentes en el paisaje. El espacio ha sido formado y modelado por elementos históricos y naturales; pero esto ha sido un proceso político. El espacio es político e ideológico. Es un producto literalmente lleno de ideologías. (1976: 31)

Esta conceptualización del espacio expone claramente la presencia de conflictos en el uso del espacio. Tales contestaciones están frecuentemente articuladas por movimientos sociales en el campo político, económico y de la sociedad civil. Varias teorías sobre movimientos sociales han tratado de explicar sus emergencias, manifestaciones y sus éxitos o fracasos. Los dos planteamientos principales, que han atraído una variedad de análisis científicos, son la *teoría de movilización de recursos* (TMR) y el *paradigma*

de orientación sobre identidades (POI)⁶. La TMR analiza los recursos, objetivos, oportunidades, estrategias y la organización de movimientos sociales, y observa los procesos de los movimientos en el transcurrir del tiempo. Se interesa particularmente por el papel de los partidos políticos en su función de organizar los movimientos y analiza críticamente el Estado como instrumento de represión⁷. El POI crítica a la TMR porque concibe al actor individual en términos de un ser racional definido por sus objetivos. El POI trata de ir más allá enfatizando las múltiples formas en que los actores sociales crean y forman sus identidades y articulan y defienden sus solidaridades⁸. En este planteamiento, los actores no son definidos por sus objetivos inmediatos, sino por las relaciones sociales y de poder en las cuales están situados. Sus identidades son dimensiones culturales expresadas como protesta social. Estas pueden tomar formas muy sutiles. Particular énfasis se ha puesto, por ejemplo, en el tono y el sentimiento de los actores en su potencial de impulsar eventos (Scott, 1990: 203). Mucha atención han recibido, entonces, el lenguaje y las voces de actores en el proceso de articulación de movimientos sociales (Routledge, 1993). Como Melucci (1989) lo ha expresado: “El movimiento es el mensaje”.

Sin embargo, a lo que Routledge (1993: 21) se ha referido como una laguna en la investigación de movimientos sociales es a la carencia de una explícita perspectiva de lugar y de un análisis conscientemente espacial de los procesos de los movimientos. Aunque algunos esfuerzos se han hecho para llenar este vacío (Pile y Keith, 1997; Routledge, 1996; Slater, 1998), mucho queda por hacer para difundir la importancia de una sensibilidad espacial en el análisis de los movimientos sociales. En este aspecto el trabajo de Lefebvre sobre la producción del espacio brinda un marco teórico importante dentro del cual podemos tratar de acercarnos a este proyecto de espacializar resistencias. Las preocupaciones de Lefebvre han sido sobre lo cotidiano y la representación. Sus *figuraciones poéticas* (Gregory, 1994: 358) han también atraído a geógrafos de la posmodernidad (Soja, 1989). En común con Foucault, Lefebvre tiene un interés por la historia del cuerpo humano y por los regímenes del poder moderno que disciplinan el cuerpo. Este aspecto también se ve reflejado en el interés que Lefebvre tiene por analizar resistencias: considera al espacio como un producto del cuerpo humano, y como tal se vuelve un lugar de resistencia en su capacidad corporal de producir espacio y de introducir el poder a la

⁶ Para nuestro análisis, un breve resumen de las principales ideas es suficiente. Sin embargo, noten que dentro de ambas teorías se puede identificar una variedad de planteamientos diferentes. Véase, por ejemplo, Cohen (1985), Foweraker (1995) y Zirakzadeh (1997), para una interesante comparación de los varios planteamientos dentro de TMR y POI. Para un excelente análisis de POI y su significado en el contexto latinoamericano, véase Escobar (1992).

⁷ Véase, por ejemplo, McCarthy y Zald (1977), Olson (1965), Pickvance (1976) y Tilly (1978).

⁸ Véase, por ejemplo, Castells (1983, 1997), Laclau y Mouffe (1985), Melucci (1989) y Touraine (1985, 1988).

vida cotidiana. El espacio, entonces, no es directamente impuesto sobre el cuerpo, no es concebido en forma pasiva, sino activamente percibido por actores sociales capaces y conscientes. Es dentro de estos espacios percibidos que se pueden localizar las resistencias.

Los tres *momentos* interconectados que Lefebvre (1991) identifica en la producción del espacio son: 1) prácticas espaciales; 2) representaciones del espacio; y 3) espacios de representación. Las prácticas espaciales se refieren a las formas en que nosotros generamos, utilizamos y percibimos el espacio. Por un lado, han configurado los procesos de mercantilización y burocratización de la vida cotidiana, un fenómeno que Lefebvre considera sintomático y constitutivo de la modernidad. Así se ha colonizado efectivamente un antiguo e históricamente sedimentado *espacio concreto*. Un argumento parecido lo encontramos en Habermas (1987), quien se refiere a este proceso como *colonización del mundo vivido*. Sin embargo, por el otro lado, estas prácticas espaciales están íntimamente vinculadas con las experiencias de la vida cotidiana y las memorias colectivas de formas de vida diferentes. Por eso llevan un potencial para resistir esta colonización de los espacios concretos.

Las representaciones del espacio se refieren a los espacios concebidos derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales. Estos saberes (*savoir*) están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una *lógica de visualización* hegemónica. Están representados como *espacios legibles* —por ejemplo, mapas, estadísticas, etc.— de visiones y representaciones normalizadas que existen en las estructuras estatales, en la economía y en la sociedad civil. Esta legibilidad funciona como una simplificación del espacio a una superficie transparente. De esta manera se produce una visión particular normalizada que oscurece luchas, ambigüedades y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo. Mientras tanto, ella misma se autoriza como *verdad* del espacio. Eso no quiere decir que estas relaciones sean necesarias. De hecho, existen múltiples formas de desafíos y reappropriaciones del espacio por los actores sociales. Sin embargo, lo que hace esta conceptualización de representaciones de espacio pertinente hoy en día es la importancia creciente de formas dominantes de esta lógica de visualización y las relaciones de poder y saber que la reproducen y son reproducidas por ella.

El uso creciente de las tecnologías de información y de las nuevas formas de modelar dinámicamente la vida social, como por ejemplo en los sistemas de información geográfica (SIG), son otro indicador de la dominación creciente de representaciones del espacio. Su efecto es la abstracción y decorporalización del espacio, siempre apoyado por argumentos científicos y apelando a una *verdadera* representación. Argumentos parecidos sobre verdaderas representaciones han sido encontrados por Cosgrove (1985) en el arte. Observa que en el Renacimiento la perspectiva linear

como dominante *forma de ver* no solo trataba de pintar paisajes más *realistas*, sino que también terminaba siendo la norma aceptada y la estandarización de toda clase de representación. Sin embargo, esta lógica de visualización no es estática. En el arte hemos presenciado muchas vías de subvertir estas formas dominantes de representación como el surrealismo, que se caracteriza por una fragmentación extrema del objeto. La lógica de la visualización aquí no tiene como objetivo una representación verdadera del espacio, sino que se vuelve ella misma la razón de su propia existencia. Presenciamos hoy en día una visualización absoluta en forma de imágenes fragmentadas, en la cual “cosas, eventos y situaciones están sustituidos siempre por representaciones” (Lefebvre, 1991: 311). Es esta la fragmentación extrema de objetos, temas e identidades tan sintomática y característica de la *condición posmoderna* (Lyotard, 1984) o de la *condición de la posmodernidad* (Harvey, 1989).

Muchos marxistas occidentales consideran que la fragmentación creciente de los tiempos posmodernos sirve a los intereses del capitalismo global en pleno proceso de reestructuración, al poner en peligro y/o destruir la unidad necesaria para un cambio social revolucionario (Habermas, 1987; Harvey, 1989, 1996; Jameson, 1991). Estos autores enfatizan la importancia crucial de la categoría de clase y de la primacía de los trabajadores organizados como *sepultureros principales del capitalismo* (Miliband, 1985). Otros, mientras tanto, desde una perspectiva posmarxista, han argumentado que hace falta considerar el potencial libertador situado en la fragmentación de identidades, y han dibujado caminos posibles hacia lo que se ha denominado una *democracia radical* (Laclau y Mouffe, 1985; Laclau, 1994; Mouffe, 1995). Se ha mostrado que precisamente a través de fragmentaciones de identidades como clase, raza, etnicidad, género, sexualidad, etc. se ha construido una variedad de resistencias y desafíos de representaciones dominantes de paisajes discursivos y materiales (Castells, 1983, 1997; Eckstein, 1989; Escobar y Álvarez, 1992; Jelin, 1987; Radcliffe y Westwood, 1993). Así que las contradicciones intrínsecas del *espacio abstracto* (Lefebvre, 1991), que es precisamente *el espacio del capitalismo contemporáneo* (Gregory, 1994: 360), nos llevan a la búsqueda de un contraespacio, un *espacio diferenciado*, articulado en la multiplicidad de resistencias como una política concreta del espacio.

Lefebvre sitúa estas resistencias en los espacios de representación. Estos son los espacios vividos, que se producen y modifican en el transcurso del tiempo. Expresan formas de conocimiento locales y menos formales (*connaissances*), que son dinámicas, simbólicas y saturadas de significados. Estos espacios están articulados en las vidas cotidianas y constituyen lo que Lefebvre llama *sitios de resistencia*⁹. En estos espacios encontramos una gran variedad de contradiscursos, en el sentido de Foucault,

⁹ Véase también la noción de *sitios de resistencia* en Foucault (1980).

presentados por actores que se niegan a reconocer y a aceptar el poder hegemónico. De esta manera, la vida cotidiana se produce dentro de la relación dialéctica entre espacio y capitalismo. Por un lado, *un espacio geográfico que impide* (Harvey, 1982) presenta obstáculos a la acumulación del capital. El capital trata de vencer estos impases con progresos tecnológicos y una variedad de *arreglos espaciales*, como el proceso de *compresión tiempo-espacio* (Harvey, 1989)¹⁰.

Por el otro lado, se tiene que considerar el espacio como un recurso organizativo y como una fuerza de producción del capitalismo (Smith, 1990). La vida cotidiana es afectada por estos procesos del espacio enmarcado, restringido y colonizado en diferentes niveles por la mercantilización y el territorio del Estado. Ella misma es, entonces, un producto de la modernidad. Hasta qué punto lo cotidiano está articulado con estos procesos depende en parte de las relaciones sociales, económicas y culturales que siempre están localizadas en la noción de lugar. Este factor será elaborado más adelante con una perspectiva de lugar en la investigación de movimientos sociales. Por el momento es importante reconocer la gran variedad de huellas y memorias de las prácticas espaciales que están relativamente poco influenciadas por la modernidad y que nutren los múltiples imaginarios de resistencias.

Espacializar el debate local-global

La naturaleza conflictiva del espacio ha sido explicada aquí, para lo cual me he referido a varios conceptos sociológicos. De esta manera es posible insertar una sensibilidad espacial en la *teoría de la estructuración* de Giddens (1979, 1984). Reconociendo las estructuras que producen representaciones dominantes del espacio y que están reproducidas por ellos, señalamos el potencial de los actores sociales de subvertir estas mismas estructuras. El espacio diferencial es un espacio de resistencia (Harvey, 1989: 213) como resultado del carácter dialéctico de las relaciones entre estructuras y agencia. Esto tiene implicaciones importantes sobre nuestros planteamientos metodológicos en todas las ciencias sociales:

El método de acercarse a problemas espaciales solo puede ser [...] un método dialéctico que analiza las contradicciones en el uso del espacio

¹⁰ Con el concepto de *compresión tiempo-espacio* Harvey (1989) trata de explicar los procesos que han revolucionado las calidades objetivas del espacio y del tiempo y, en consecuencia, nuestras visiones y formas en las cuales percibimos, sentimos y representamos el mundo. Los procesos de una globalización creciente y de una movilidad del capital sin precedentes son expresiones del capitalismo contemporáneo, determinadas por las reglas de la producción de mercancía y la acumulación de capital. Harvey utiliza el término *compresión* para mostrar cómo, en la historia del capitalismo global, la aceleración del paso de la vida nos hace sentir que el mundo alrededor de nosotros nos cae encima.

por la sociedad y por las costumbres sociales de la gente [...]. Eso supone que hay conflictos y contradicciones en el uso del espacio. (Lefebvre, 1976: 32)

Este argumento se puede aplicar al investigar interacciones entre lo local y lo global. Hoy es aceptado que lo local no es un concepto puro que se puede aplicar a culturas tradicionales supuestamente no tocadas por los efectos de la modernidad y la lógica del capitalismo. Más que todo, lo local es una versión híbrida que combina aspectos de procesos locales y globales en diferentes grados (Bhabha, 1994; Gilroy, 1993; Gregory, 1994; Hall, 1996). También se ha argumentado que lo que importa en la antropología contemporánea es una *etnografía de la modernidad* (Escobar y Pedrosa, 1996), que tome en serio estas interacciones entre lo local y lo global, y que investigue por ejemplo los complejos procesos de la construcción de identidades y sus articulaciones.

Un terreno actualmente muy conflictivo que expone estas relaciones dialécticas entre lo local y lo global, a veces de forma muy dramática, se encuentra en la política de la naturaleza sobre las regiones de bosque tropical, por ejemplo el Pacífico colombiano. Allí, lo global que toma forma en proyectos estatales de biodiversidad y desarrollo sostenible, se enfrenta en tensión con las construcciones de la naturaleza y los conocimientos medioambientales locales. En esta relación dialéctica, la mirada científica del proyecto globalizador busca acceder a conocimientos locales.

Este proceso se ve reflejado en Colombia en el Proyecto Biopacífico que el Gobierno colombiano desarrolló en la costa del Pacífico. Este proyecto estaba organizado por cuatro ejes principales: 1) saber, 2) valorar, 3) movilizar, y 4) formular e implementar (Ecológica, 1993). Un análisis discursivo revela cómo el Proyecto Biopacífico representa la lógica posmoderna de un capitalismo en vía de reestructurarse y que considera los recursos de la naturaleza como capital posmoderno (Escobar, 1996), que se debe conservar para garantizar su explotación en el futuro.

Para asegurar este nuevo camino en la política de la naturaleza, se hacen necesarias nuevas relaciones entre lo local y lo global, en las que lo local se ve más integrado con los objetivos del proyecto global de conservación de la biodiversidad y promoción de un desarrollo sostenible. Primero, la mirada científica sobre la región del Pacífico colombiano trata de producir un conocimiento detallado sobre la naturaleza y los habitantes de la zona. Eso se logra con la ayuda de las mismas comunidades locales que se pretendían integrar al proyecto y cuyas tradiciones orales revelan conocimientos locales sobre la naturaleza, las plantas y la fauna, así como sobre su uso en la vida cotidiana.

Segundo, los economistas valoran los recursos naturales y genéticos de la región en términos económicos. Este proyecto está, entonces, marcado por una construcción científica y económica de la naturaleza. Tercero,

se moviliza a las comunidades locales, reconociendo su valor como participantes activos en el proyecto global, y animándolos a adoptar estrategias de conservación de la naturaleza. Este aspecto ha sido fortalecido también a través de la Ley 70 de 1993 (*Diario Oficial*, 1993), que otorga derechos colectivos a las tierras para las comunidades negras que tradicionalmente han ocupado las riberas de los ríos en el Pacífico colombiano y aplicado un uso sostenible de los bosques. Es importante reconocer este último punto que muestra la ambigüedad de la nueva legislación. Por un lado, se ha logrado por parte de las organizaciones de las comunidades negras el reconocimiento oficial de su etnicidad y su cultura como alternativas a la forma dominante andina en Colombia. Por otra parte, el énfasis en el uso sostenible de los bosques muestra cómo el capital global busca integrar a las comunidades locales como guardianes del medio ambiente y cómo se apropia de sus conocimientos en esta nueva política posmoderna de la naturaleza (Escobar, 1996; O'Connor, 1993). Por último, las nuevas prácticas discursivas que han transformado la naturaleza en medio ambiente formulan e implementan esta nueva política de la naturaleza en forma de legislaciones y proyectos de desarrollo sostenible.

Evidentemente, este proceso no es lineal, sino fluido y de múltiples dinámicas. Lo local no es pasivamente integrado en estos procesos globales y cambiado y modelado en cuanto a los requisitos de un capitalismo global descorporalizado. Por el contrario, continúan proyectos de resistencia que se oponen a la apropiación de sus espacios por parte del Gobierno nacional, y que articulan luchas, por ejemplo, por los derechos al subsuelo y los genéticos. Es difícil medir cuánto y hasta qué punto lo local ha sido cambiado o influenciado por estos procesos globales. Eso depende de una mezcla de varios aspectos, como cuestiones de identidad, cohesión cultural y racionalidades productivas tradicionales. Además, tales cambios son siempre histórica y geográficamente específicos. Lo que importa, entonces, es reconocer el carácter híbrido de lo local contemporáneo (Bhabha, 1994; Gregory, 1994; Hall, 1996). Un análisis histórico-espacial logra descubrir estos momentos de hibridación y revelar las relaciones de poder y saber dentro de las cuales se han formado. Al mismo tiempo, una mirada retrospectiva de estas hibridaciones reconoce el carácter construido de lo local contemporáneo en el cual podemos conceptualizar resistencias populares.

Como he mostrado, lo global no se impone simplemente sobre lo local, sino que encuentra varias formas de resistencia. Frecuentemente, estas resistencias están articuladas por movimientos sociales, mientras que otras se ven reflejadas, por ejemplo, en las ONG. En la nueva política de la naturaleza, estos movimientos sociales tienen ahora una doble tarea: buscar estrategias productivas alternativas y, al mismo tiempo, resistir cultural y políticamente las nuevas formas de la intervención capitalista.

Este nuevo punto de acción para los movimientos sociales y su *política de cultura* (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998) trataría, por ejemplo,

de interrumpir el flujo directo y libre de conocimientos locales hacia los intereses globales. Este objetivo se ve reflejado en la lucha por una legislación sobre los derechos a la tierra para las comunidades negras e indígenas y sobre los derechos intelectuales de los recursos genéticos de la naturaleza. Eso no quiere decir que se pueda excluir lo global de lo local, sino que lo local está en condiciones de administrar sus propios conocimientos y decidir sobre su uso en términos globales¹¹. Un ejemplo de esto es el debate con respecto a los derechos intelectuales sobre los recursos genéticos, como en el caso de los bosques tropicales de la costa del Pacífico colombiano. Algunos movimientos sociales se han formado y defienden sus derechos al territorio, y en particular los derechos sobre el subsuelo y los recursos genéticos. Este proceso frecuentemente —mas no exclusivamente— es de negociación con el Gobierno nacional con el objetivo de lograr una participación política dentro de las estructuras estatales. Se ha argumentado que estas formas de negociación con el Estado, más que enfrentamientos armados como en las luchas guerrilleras, son características de los movimientos sociales contemporáneos en América Latina:

Los movimientos sociales latinoamericanos son frecuentemente organizados con el objetivo de obtener control o acceso participativo a estas estructuras [políticas]. [Existen] relaciones ambiguas entre los movimientos sociales y las estructuras políticas representativas [y son frecuentemente] la voluntad del Estado periférico y su capacidad de responder [lo que] determina si estos movimientos dirigen sus energías hacia una política formal o no. De hecho, cuando el Estado responde con reformas políticas o abre caminos formales para la participación, los movimientos guerrilleros generalmente pierden su apoyo popular y quedan en el margen de los intelectuales. (Davis, 1989: 231, 230)¹²

¹¹ Hace falta señalar aquí que no se trata de construir una simple división binaria entre lo local *bueno* y lo global *malo*. De hecho, como ya he mostrado arriba, existen resistencias que son reaccionarias y que reinscriben formas de dominación y sujeción. Harvey (1989), por ejemplo, tiene sus sospechas frente a la fragmentación de identidades localizadas que él considera frecuentemente como reaccionarias porque les falta la unidad en la lucha por la justicia social. Sin embargo, un énfasis sobre una perspectiva de lugar y las voces de actores sociales toma lo local en serio y analiza su potencial de cambiar e influenciar los procesos de globalización. Eso no quiere decir que el investigador se suscriba ciegamente a las exigencias de movimientos organizativos locales, sino que analiza estas exigencias en términos de un proyecto para una justicia social. Como ya lo he elaborado en otra parte (Oslender, 1997), lo que importa entonces es adoptar de parte del investigador una *política de posición* en la cual uno se posiciona claramente frente a los sujetos de la investigación y sus objetivos, prácticas y estrategias.

¹² Es interesante analizar la rebelión zapatista en Chiapas, México, en estos términos. Aunque comenzó con una lucha armada el 1.º de enero de 1994, eso fue simplemente el último recurso para llegar a negociaciones con el Gobierno mexicano, como lo expresaron los zapatistas en su comunicado *Hoy decimos basta* (EZLN, 1996). Inmediatamente después del lanzamiento armado, y apoyados por la opinión mundial, comenzaron las negociaciones con el Gobierno mexicano. Esto siempre ha sido el objetivo de los zapatistas, que en ningún momento reflexionaron sobre la opción de una confrontación armada prolongada contra el Estado mexicano.

La creciente opción de negociar se puede observar también en Colombia, donde varios grupos guerrilleros todavía están activos mientras que las reformas políticas han abierto nuevos caminos formales de participación política, como los introducidos en el cambio constitucional de 1991. Como un resultado importante, estas reformas han creado nuevos espacios políticos para novedosos sujetos políticos. En el caso de las comunidades negras de la costa del Pacífico, sus derechos al ejercicio de su etnicidad están inscritos en la Constitución de 1991 que define la nación colombiana como multiétnica y pluricultural. La Ley 70 de 1993 (*Diario Oficial*, 1993) otorga derechos colectivos a las tierras para las comunidades negras. Esto ha generado un debate intenso sobre la distribución y administración de dichas tierras y sobre la organización de consejos comunitarios para administrar este proceso (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

Desde los años ochenta, una creciente conciencia de identidad política está emergiendo en la región, organizada y coordinada por movimientos sociales que han creado y extendido estos nuevos espacios políticos en negociaciones con el Gobierno. Ellos articulan sus *espacios de representación*, ricos en simbolismos, significados y conocimientos locales (*connaissances*). En múltiples formas contestan dominantes *representaciones del espacio*, las cuales han producido al Pacífico como un espacio leíble homogéneo representado en la *lógica de visualización* hegemónica que es expresada materialmente y discursivamente en la implementación de una variedad de proyectos de desarrollo en la región¹³. Los movimientos sociales resisten así a la homogeneización del Pacífico como un espacio abstracto de mercancías. Al mismo tiempo, a través de sus articulaciones están creando un espacio diferencial que defienden cultural y políticamente. El Estado es considerado como un sitio de negociaciones que puede actuar como obstáculo, por ejemplo, al restringir los derechos sobre la tierra y excluir los derechos del subsuelo y genéticos, pero también brinda un nuevo espacio dentro de las mismas estructuras estatales para adelantar una política cultural progresiva. Un camino parecido se ha tomado ya con las comunidades indígenas en Colombia. El establecimiento de resguardos para las comunidades indígenas con un considerable grado de autonomía presenta resultados impresionantes a nivel latinoamericano (Findji, 1992).

Estas relaciones entre el Estado y los movimientos sociales las podemos conceptualizar como una dialéctica entre dominación y resistencia. Aunque el poder está difundido y funciona en varios ámbitos como *microfísica de poder* (Foucault, 1980), sigue existiendo una dialéctica

La rebelión armada se debe ver en este contexto como último recurso para convencer al Estado mexicano de sentarse a la mesa de negociaciones.

¹³ Véase, por ejemplo, DNP (1992, 1983) y GEF-PNUD (1993). Véase también Escobar (1997) para un análisis de los programas de desarrollo en la región del Pacífico colombiano.

central entre las fuerzas opuestas del Estado y de los movimientos sociales (Said, 1983). La resistencia no existe independiente de las relaciones de dominación y/o sujeción, y siempre habrá resistencias considerando el carácter esencialmente antagonico de las sociedades, como Mouffe (1995) ha observado. En efecto, Mouffe hace una distinción entre *lo político* como “la dimensión del antagonismo que es inherente a todas las sociedades humanas [y] *la política* [que] se refiere al conjunto de prácticas, discursos, e instituciones que buscan establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas porque están afectadas por la dimensión de *lo político*” (1995: 262-263).

Siguiendo este planteamiento, el papel de la política “[...] consiste en domesticar la hostilidad y en tratar de diluir los antagonismos potenciales que existen en las relaciones humanas” (Mouffe, 1995: 263). Ella considera este proceso esencial cuando imaginamos un proyecto de una democracia radical expresada por una política articuladora. Debemos señalar aquí que tal proyecto y la ética universal que proclama son problemáticos, y se dejan criticar por su eurocentrismo y su visión normativa que no parece tener espacio para otras formas de hacer política y concebir las relaciones sociales. Sin embargo, lo importante aquí es la naturaleza dinámica de los conflictos sociales y las formas cambiantes como están actuados en el terreno de la política. Mouffe (1995) además distingue entre el Estado como interlocutor o *adversario* con quien luchar por los derechos y el Estado como enemigo a quien se necesita vencer¹⁴. Así se muestra la relación dialéctica entre el Estado y los movimientos sociales en negociaciones que articulan las contradicciones y conflictos en el espacio.

Las reflexiones de Lefebvre ayudan a entender el factor espacial en estos conflictos. Lo local y lo global están inscritos en una relación mutuamente constitutiva (Massey, 1994) que está actuada en el espacio. Es precisamente esta perspectiva espacial la que falta en muchos debates sobre globalización y su implicación en las culturas y las comunidades locales. Un mejor entendimiento del espacio —y, en particular, de la producción del espacio como el propuesto por Lefebvre (1991)— no solo analiza estos procesos globalizadores en una tetradimensionalidad de espacio-tiempo

¹⁴ Críticas marxistas del Estado y del capitalismo global se oponen a estos planteamientos y opinan que el Estado capitalista sigue siendo el enemigo número uno a quien se necesita vencer en una lucha de clases en el camino hacia una sociedad socialista (Harvey, 1996, 1989; Miliband, 1985). Ellos explican que la fragmentación posmoderna de la política de la identidad y los *acientíficos posmarxistas* de Laclau y Mouffe (1985) tienen un efecto negativo sobre la lucha por un cambio social radical. Otros estarían de acuerdo con el argumento de Mouffe (1995) presentado aquí según el cual una política verdaderamente democrática debería ser más incluyente, y que se puede acomodar dentro del capitalismo contemporáneo. Corbridge (1998), por ejemplo, critica la incapacidad de Harvey (1996) de esbozar una alternativa al capitalismo contemporáneo. Al otro lado, los zapatistas nos invitan a soñar con utopías y Lefebvre nos plantea que “hoy más que nunca no hay ideas sin utopía” (1976: 35).

(Massey, 1993), sino que también enfatiza el carácter político del espacio y el potencial de resistencia dentro de los mismos procesos. Las múltiples formas en que dichas resistencias están articuladas también dependen del lugar en el que se forman y están alimentadas por las experiencias cotidianas de vivir en un lugar específico. Por esta razón me interesa ahora examinar el concepto de lugar y sostengo que una perspectiva de lugar ayuda a entender y explicar la emergencia, la consolidación y la articulación de movimientos sociales.

Una perspectiva de lugar en el análisis de los movimientos sociales

Dentro de la geografía se ha llevado a cabo un intenso debate sobre la mediación espacial de las estructuras y las relaciones sociales (Gregory, 1994; Harvey, 1996, 1989; Massey, 1994; Soja, 1989). Como Harvey ha señalado, las prácticas espaciales “toman sus significados bajo específicas relaciones sociales de clase, género, comunidad, etnicidad o raza y están utilizadas o remodeladas en el curso de la acción social” (1989: 223). Estas prácticas espaciales están materializadas de forma concreta en el lugar. Pero, ¿qué queremos decir exactamente cuando hablamos de lugar? Agnew (1987) ha desarrollado una perspectiva de lugar que es particularmente interesante cuando discutimos las relaciones entre lo local y lo global. Así podemos reorientar discursos dominantes de globalización que están tan de moda en estos días, pero que tienden a ignorar —o, mejor dicho, prefieren ignorar— el potencial dentro de lo local para subvertir, modelar o enfrentar activamente los discursos y las estrategias de globalización¹⁵.

El concepto de lugar elaborado por Agnew está conformado por de tres elementos: localidad, locación y sentido de lugar. En lo más general, *localidad* se refiere a los marcos formales e informales dentro de los cuales están constituidas las interacciones sociales cotidianas¹⁶. *Locación* se puede definir como el espacio geográfico concreto que incluye la localidad y que está afectado por procesos económicos y políticos que operan dentro de un marco más amplio regional, nacional y global. *Locación* hace énfasis en el orden macro de una región; cómo ella, por ejemplo, está situada dentro del proceso del desarrollo desigual. Neil Smith ha argumentado

¹⁵ Pred y Watts (1992), por ejemplo, insisten en las múltiples formas en que las culturas locales procesan, modelan, cambian e influyen las condiciones y acciones del capital global y de la modernidad. Y el argumento de Peet y Watts (1996) sobre las *ecologías de liberación* enfatiza la importancia de construcciones locales de ecología e imaginarios medioambientales como sitios relevantes de contestaciones.

¹⁶ El término de localidad fue propuesto por Giddens (1984, 1979) en su desarrollo de la teoría de la estructuración. Sin embargo, Giddens tiende a preferir el uso de *localidad* al de *lugar*, reduce así la complejidad analítica del concepto de lugar y excluye los dos otros componentes de locación y sentido de lugar.

que “el desarrollo desigual es la expresión geográfica sistemática de las contradicciones inherentes a la constitución y a la estructura del capital” (1990: xiii). Existe entonces una geografía específica del capitalismo, que produce paisajes geográficos del desarrollo y del subdesarrollo. Estos paisajes se pueden “leer” en el concepto de locación¹⁷.

El tercer elemento en el concepto de lugar es el *sentido de lugar*, o la *estructura de sentimiento* local para adoptar la expresión de Raymond Williams (1977: 128-135). Trata de expresar la orientación subjetiva que se deriva del vivir en un lugar particular. Sin embargo, no debemos ver los tres componentes como rígidamente separados, sino como momentos fluidos cuyas interacciones se influyen y forman entre sí. Es precisamente esta fluidez la que da al concepto de lugar su fuerza analítica. Un sentido de lugar particular modela las relaciones sociales y las interacciones de la localidad —y viceversa—, y ambos elementos están influenciados por las estructuras políticas y económicas más amplias y las formas en que estas se encuentran visiblemente expresadas y manifestadas en la locación.

Central en este concepto de lugar es el énfasis sobre los sentimientos, las subjetividades y las formas individuales y colectivas de percepciones de la vida social. Este aspecto ha sido capturado en las ciencias sociales en el concepto de cultura (Hall, 1996; Williams, 1981). Dentro de la investigación de los movimientos sociales, el interés por las subjetividades ha sido expresado sobre todo por el paradigma de orientación sobre identidades (POI), que enfatizan la reproducción cultural y el control de historicidad (Touraine, 1988). Los movimientos sociales deben entenderse en conjunción con las redes culturales sumergidas de la vida cotidiana de la cual emergen (Melucci, 1989). Las identidades están construidas como un proceso dinámico; no son un producto dado y fijo. Y precisamente porque las identidades son específicas de un lugar, debemos entenderlas como constituidas por los tres elementos de localidad, locación y sentido de lugar. Este contexto específico de lugar ayuda también a dirigir la atención a la pregunta de por qué ciertos movimientos sociales emergen exactamente donde lo hacen (Routledge, 1993), un aspecto frecuentemente ignorado en las investigaciones de movimientos sociales¹⁸.

¹⁷ Véase Duncan (1990), y Duncan y Duncan (1988) sobre la conceptualización del paisaje como texto, que nos permite “leer” cómo las relaciones de poder están inscritas de forma material en paisajes específicos.

¹⁸ Véase, por ejemplo, el argumento común: “Chiapas habría podido ocurrir en cualquier lugar en México”, con respecto a la rebelión zapatista en el estado de Chiapas del sur de México. La cuestión de por qué es precisamente en Chiapas que tiene lugar la rebelión parece atraer poca atención. Una perspectiva de lugar como la que se ha argumentado en este capítulo analizaría las estructuras socioeconómicas y políticas de la locación de Chiapas en relación con las interacciones sociales de la localidad. Un análisis crítico de la estructura del sentimiento local o del sentido de lugar investigaría las culturas tradicionales y los estilos de vida de los campesinos en Chiapas, y cómo estas experiencias específicas del lugar han estado articuladas como resistencias y exigencias para reapropiar los espacios de la gente (Esteva, 1987)

Precisamente porque “las particularidades de lugar afectan el carácter, las dinámicas y los resultados de la agencia del movimiento” (Routledge, 1993: 21), tenemos que tomar en serio las implicaciones de lugar. Estas particularidades de lugar también iluminan los *espíritus* de la agencia de los movimientos sociales y sus articulaciones de las experiencias de la vida cotidiana. Routledge (1993) trata de formular la perspectiva de lugar en movimientos sociales con el concepto de *terreno de resistencia* que se entiende como el terreno geográfico concreto y material en que las resistencias están articuladas y actuadas como experiencias activamente vividas.

Este terreno refleja, entonces, la relación dialéctica y espacializada entre dominación y resistencia. La resistencia no es autónoma, pero siempre es percibida y actuada en relación con prácticas de dominación, explotación y/o sujeción (Routledge, 1997). En el caso de las relaciones entre el Estado y los movimientos sociales, el Estado puede responder a las exigencias de los movimientos sociales con coacción (represión), coopción (seducción), mediación, o con una mezcla de estos tres procesos. Como ya he mencionado antes, hay una tendencia creciente —pero no exclusiva— en América Latina a pensar que esta relación es de mediación. Vamos a ver ahora cómo esta relación entre el Estado y los movimientos sociales se expresa espacialmente en el caso del Pacífico colombiano.

Espacio y lugar en el Pacífico colombiano

En el Pacífico colombiano la mediación entre el Estado y los movimientos sociales se ha desarrollado en forma de negociaciones intensas entre las comunidades negras y los diversos organismos del Estado colombiano. Estas negociaciones se han articulado alrededor de los derechos etnoculturales o estilos de vida diferentes de la norma dominante andina, y sobre derechos materiales a las tierras que las comunidades negras han ocupado desde hace varios siglos¹⁹. Para entender la espacialidad de la resistencia que se ha organizado en la región, recurrimos al concepto de la producción del espacio de Lefebvre. Al mismo tiempo consideramos una perspectiva de lugar que ilumina la interacción de los tres componentes de lugar y que nos permite situar las prácticas de los movimientos sociales. Tal perspectiva también puede explicar las diferencias existentes entre los disímiles movimientos organizativos de las comunidades negras.

desde hace tiempo, y mucho antes de que los zapatistas proclamaron “Hoy decimos basta”, el 1.º de enero de 1994 (EZLN, 1996).

¹⁹ Véase Grueso, Rosero y Escobar (1998) para una descripción y un excelente análisis de este proceso de negociaciones y las diferencias que existen entre las varias organizaciones de las comunidades negras en cuanto a objetivos y estrategias.

La locación del Pacífico colombiano se refiere a la zona geográfica y las múltiples formas en que los factores económicos, políticos y sociales están inscritos en el paisaje. La costa del Pacífico colombiano contiene uno de los niveles mundiales más altos de biodiversidad, es decir, que tiene una de las más abundantes concentraciones de especies por área. Cubre un área de alrededor de diez millones de hectáreas, lo que constituye el 6,2% del territorio colombiano. La región está situada en la zona de convergencia intertropical, con altos niveles de precipitación y humedad. Está caracterizada, igualmente, por una red extensa de ríos que tienen su origen en las vertientes occidentales de la cordillera Occidental y que serpentean en dirección occidental hasta el océano Pacífico; la gran excepción es el río Atrato que desemboca en el Atlántico. Esta extensa red ha creado deltas enormes como el del río Patía en el departamento de Nariño que se extiende sobre más de tres mil kilómetros cuadrados (Del Valle, 1996). El río San Juan en el departamento del Valle de Cauca tiene el volumen de agua más alto de todos los ríos que desembocan en el océano Pacífico de Suramérica.

La situación sociopolítica en el Pacífico colombiano está actualmente caracterizada por tres actores principales: el Estado (y sus varias intervenciones en forma de proyectos de desarrollo y conservación de la biodiversidad), un flujo creciente de capital externo (especialmente en el sector de extracción de oro y madera) y las actividades de movimientos sociales de las comunidades negras e indígenas. Las políticas estatales de abandono de la región cambiaron en los años ochenta con la formulación de un proyecto central de desarrollo (DNP, 1983), basado en la construcción de una infraestructura, algunos servicios sociales y programas de desarrollo agrícola de pequeña escala. Como resultado de los radicales cambios económicos con la política de apertura, se inauguró un proyecto más ambicioso, el Plan Pacífico, en 1992 (DNP, 1992). Más recientemente fue lanzado el Proyecto Biopacífico, que refleja los nuevos intereses del capitalismo global en la conservación de la biodiversidad casi legendaria del Pacífico colombiano (GEF-PNUD, 1993). Existe ahora un gran interés en explorar esta región en términos de los recursos valiosos para la tecnología genética y de los usos farmacéuticos de la biodiversidad²⁰.

Por otra parte, muchos de estos proyectos han generado resistencia en las comunidades locales, que critican sobre todo el hecho de que han sido excluidas de la administración de estos proyectos, que además ignoran

²⁰ Véase Escobar (1997) para una evaluación de estos planes y su formación discursiva que permite al capitalismo global penetrar en estas regiones de una forma cada vez más profunda. Un cambio en la actitud del capitalismo y de su actor legislativo y administrativo, el Estado colombiano, frente a las comunidades negras se puede observar detrás de estas prácticas discursivas sobre biodiversidad y desarrollo sostenible. A las comunidades locales se les considera ahora como “guardianes de los capitales sociales y naturales cuyo manejo sostenible es entonces su responsabilidad y, a la vez, el interés de la economía global” (O’Connor, 1993).

realidades locales de la vida tradicional y de los métodos tradicionales del uso del bosque. Esta resistencia empezó a organizarse en los años ochenta. Las comunidades negras se movilizaron en defensa de sus territorios para lograr el reconocimiento de sus derechos a formas de vida diferentes de las que la política capitalista dominante les imponía. Se empezaron a formar asociaciones campesinas negras así como organizaciones negras urbanas que representaban y coordinaban esta lucha. La Constitución de 1991 reconoce por primera vez el carácter multicultural y pluriétnico de la sociedad colombiana. De allí se ha llegado a una nueva legislación, la Ley 70 de 1993, que otorga títulos colectivos a las tierras para las comunidades negras que han ido ocupando los terrenos baldíos de las orillas de los ríos en las zonas rurales de la cuenca del Pacífico (*Diario Oficial*, 1993)²¹.

Sin embargo, la Ley 70 involucra un proceso muy complejo de negociaciones entre el Gobierno y las comunidades negras y todavía quedan varios puntos por aclarar, como la negativa del Gobierno a otorgar derechos sobre el subsuelo o los derechos genéticos de la naturaleza a las comunidades. Como Escobar (1996) ha argumentado, estos cambios en la política del Estado frente a la región y la gente de la costa del Pacífico reflejan la nueva lógica del *capital posmoderno*. Actualmente se pueden observar dos formas del capital que operan en la región. La primera, a la que Escobar refiere como *capital moderno*, refleja las actividades económicas como la extracción de madera y la minería de oro. Ella está concebida en la lógica de la acumulación del capital y de la explotación de los recursos naturales. La segunda, que ha comenzado más recientemente, es el capital posmoderno que está interesado en la conservación de la biodiversidad. De esta manera intenta garantizar en el futuro el uso sostenible de los recursos de la naturaleza, que están actualmente amenazados de extinción bajo el impacto de la explotación del capital moderno. Dentro de esta segunda forma de la acumulación del capital posmoderno, las comunidades locales están consideradas como guardianes de los bosques tropicales (O'Connor, 1993), cuyas formas de vida tradicional han asegurado el uso sostenible de los bosques mucho antes de que surgieran discursos sobre el desarrollo sostenible y la conservación de la biodiversidad. La locación del Pacífico colombiano es entonces una de las geografías, economías, y políticas cambiantes, que refleja al mismo tiempo los procesos globales del reestructuramiento del capital así como las resistencias en el nivel local. Para explorar estas resistencias consideramos las interrelaciones sociales que actúan en la región, conceptualizadas en la categoría de localidad.

Central para todas las formas de relaciones sociales y para el análisis de las identidades negras en el Pacífico colombiano es el concepto

²¹ Véase Grueso, Rosero y Escobar (1998) para un análisis detallado de los procesos organizativos de las comunidades negras, así como del proceso de las negociaciones entre las comunidades negras y el Estado colombiano que ha resultado en la legislación de la Ley 70 de 1993.

de la propiedad de la tierra (Oslender, 1999). De hecho, las comunidades negras han desarrollado un sistema imaginario muy complejo de lo que para ellos significa el concepto de la propiedad de la tierra, que incluye nociones de espacios privados y colectivos. Desde una perspectiva históri-coespacial se puede afirmar que las primeras tierras que fueron ocupadas y cultivadas por las comunidades negras estuvieron situadas a lo largo de los ríos. Desde allí:

La parentela se iba extendiendo por un río, de tal manera que había un pedazo de tierra, respaldo de monte, perteneciendo a un miembro de una familia que se iban dispersando a lo largo de los ríos. Y la tierra, en general, pertenecía a la familia y podía dividirse entre los hijos también. Pero estaba a nombre del cabeza de la familia. O sea, que sí había una individualidad en la tierra, así no estuviera titulada. (Entrevista con Alfredo Vanín, Tumaco, abril de 1996)

La pertenencia de las tierras se ha desarrollado, entonces, alrededor de una estructura familiar extendida y fuertemente articulada y los orígenes de parcelas particulares se pueden encontrar en generaciones atrás. La tierra ha ido pasando de una generación a otra, y de esta manera se ha creado una identificación fuerte con la tierra que, más que práctica, es emocional. Por tanto, una tierra particular ha pertenecido desde hace generaciones a una misma familia, y hoy en día, mucha gente negra que vive en las ciudades sigue teniendo lazos fuertes con su región de origen donde frecuentemente aún tiene tierras. Esta forma de apego a la tierra se observa también en las agrupaciones de gente negra del mismo origen del Pacífico en los grandes centros urbanos como Bogotá, Cali o Medellín:

Hay un movimiento de apego a la tierra de los jóvenes que ya salen a estudiar. Volver a su tierra es el ideal más grande. Sí, la satisfacción más grande de ellos es volver. Volver, estar pendientes [...] por eso hay colonias guapireñas institucionalizadas en Cali, en Popayán, en Bogotá. Ya institucionalizadas como colonias para estar pendientes de lo que pasa acá. Para solidarizarse allá. (Entrevista con Raquel Portocarrera, Guapi, mayo de 1996)

La demarcación de estas tierras toma la forma de límites naturales, linderos o mojones, por ejemplo árboles específicos, una quebrada particular o rocas. Estos linderos son respetados dentro de las comunidades y la tierra es así demarcada y delimitada en la tradición oral. Se puede afirmar, entonces, que la pertenencia de tierras es definida en las prácticas vernáculas de la tradición oral de las comunidades negras. Este punto es más importante aún cuando uno considera los discursos externos sobre el Pacífico que se refieren a las tierras baldías, precisamente porque las demarcaciones de tierra son invisibles para la mirada fija dominante. Esta relación dialéctica de las diferentes percepciones y actitudes frente al

concepto de la tierra se deja expresar en los términos geográficos del adentro y del afuera de la costa del Pacífico, y se encarna en la transformación de las tierras del Pacífico en terrenos de contestación y resistencia.

La forma dispersa de los asentamientos descrita anteriormente ha resultado en una considerable dinámica de solidaridad que consiste en trabajos cooperativos voluntarios en los sectores de agricultura y construcción en las comunidades rurales. Esta forma se conoce como *cambio de mano*, con la que se ahorra tiempo y fuerzas, y que significa la provisión de brazos de trabajo durante una cierta actividad y un cierto tiempo, que se devuelve en un momento en el futuro:

En los campos se utilizaba mucho antes el trabajo en grupos. Entonces, si yo iba, por ejemplo, a sembrar unas cien matas de plátanos, yo en el día no puedo hacerlo sola; entonces, me iba con mis vecinos, y lo hacíamos y salíamos de ese trabajo. Y así mismo los otros. (Entrevista con Silveria Rodríguez, Guapi, mayo de 1996)

La misma práctica se aplica en el proceso de la construcción: “Si tú vas a hacer tu casa, todos los hombres se reunían —el dueño de la casa hacía la comida para ese día—, pero todos los hombres se reunían, y esa casa hacían, pues, en un día. Así era todo” (entrevista con Teófila Betancourt, Guapi, mayo de 1996). El uso del presente y del pasado en estas afirmaciones no es coincidental. Aunque la práctica de cambio de mano se puede observar aún en las regiones rurales, sobre todo en las más aisladas, la monetización del proceso laboral ha contribuido a un descenso en estas actividades cooperativas. Por otra parte, han surgido otras actividades cooperativas, frecuentemente organizadas por, con y para mujeres, por ejemplo, las cooperativas Coopmujeres y la Fundación Chiyangua en Guapi. Aunque admitimos entonces que “no se puede revivir un valor muerto” (entrevista con Alberto Gaona, Cali, mayo de 1996), es importante señalar la continua aplicación de prácticas de cooperación y solidaridad. Para resistir así a declaraciones de que dichas prácticas han caído víctimas de la modernización. A través de la “reconstrucción de memoria cultural con mirada hacia el futuro” (entrevista con Álvaro Pedrosa, Cali, mayo de 1996), podemos empezar a imaginar alternativas a un proceso de modernización que ignora diferencias culturales y construcciones locales de la naturaleza. Es importante entonces reconocer la forma dinámica de la localidad, que está influenciada por factores del macroorden, como la monetización de la vida social, y de la *colonización del mundo vivido* (Habermas, 1987), pero que también se reinventa a través de resistencias frente a estas mismas influencias.

Un segundo punto importante en la consideración de la localidad en el Pacífico colombiano es la noción del *espacio acuático* (Oslender, 1999). El concepto del *espacio acuático* se entiende como un espacio donde se manifiestan una variedad de factores *acuáticos*, por ejemplo niveles

altos de precipitación, los impactos de las mareas, la compleja y extensa red de ríos y esteros, las inundaciones frecuentes, etc., de tal manera que tienen un efecto considerable sobre la constitución de la vida cotidiana. Esta convivencia con la naturaleza y la adaptación a estos factores acuáticos se manifiesta visiblemente, por ejemplo, en la construcción de las casas sobre pilotes a lo largo de los ríos para evitar inundaciones. Otra manifestación de dicha adaptación es el lavar la ropa en el río durante la marea baja, cuando el agua salada no sube por los ríos. Sin embargo, el impacto del espacio acuático no es solo limitado a estas manifestaciones visibles. Es más, corre por las imaginaciones de las comunidades negras y sus formas particulares de referirse a la naturaleza y su mundo. Lo acuático, y en particular el río, es el eje central de referencia en la formación de identidades y prácticas discursivas cotidianas de las comunidades negras (Restrepo, 1996). Por eso, y de esta manera, el espacio acuático está inscrito en la estructura del sentimiento local, en el sentido de lugar. Eso es visible en las referencias múltiples que la gente hace frente a los ríos, referencias que van mucho más allá de un simple significado geográfico. Cuando don Agapito, por ejemplo, habla de la abundancia de comida en el río Guajuí, no se refiere al pescado sino a los *conejos* que cazaba en la zona que él delimita como río Guajuí:

Claro que yo voy a, cuando estaba alentado, allí, mi río no lo olvido. Allá yo iba a sembrar plátano y a buscar la vida también, porque es un río de mucha comida. Yo mataba muchos conejos, allá. Entonces yo iba, cuando estaba alentado, a buscar la vida allá. Muchos conejos, ahh. Mataba hasta doce conejos en la noche, allá en Guajuí. Con la escopeta. Por la noche. Bang. El río Guajuí ha sido muy abundante en animales. (Entrevista con don Agapito Montaña, Guapi, mayo de 1996)

El término *río* es utilizado aquí en su sentido geográfico y simbólico extendido. Este uso particular demuestra las formas lingüísticas con las cuales las comunidades negras se refieren a su mundo y la conceptualización de la naturaleza con la que conviven. Están expresadas así las subjetividades que se derivan del vivir en un lugar específico y que forman el sentido de lugar. Las relaciones sociales se manifiestan en el lenguaje, y estas “prácticas lingüísticas articulan la creatividad simbólica imbricada en la vida cotidiana” (Routledge, 1996: 523). Esto es particularmente apropiado para las comunidades negras en el Pacífico colombiano, que tienen una rica tradición oral, expresada en las actividades cotidianas como cuentos, décimas o la alegría de llevar conversaciones animadas. Y son precisamente estas tradiciones orales y las memorias colectivas lo que los movimientos de las comunidades negras intentan recuperar. Este proceso incluye el *renarramiento* de la historia negra en el Pacífico en nuevas formas, como el narrar por escrito la rica tradición oral que se está perdiendo con cada día y con cada muerte de un decimero.

Si entendemos la historia como una serie de narrativas (Spivak, 1996), entonces otra narrativa, una narrativa propiamente negra, es necesaria. Esta ha sido visible hasta ahora solamente en la constitución de la vida cotidiana dentro de las comunidades negras, pero no fuera de ellas. Escribir la tradición oral es una herramienta fuerte para hacer visible la continuidad histórica y geográfica de sus diferencias, y de luchar contra la *invisibilidad* de las comunidades negras en las representaciones dominantes de una identidad nacional colombiana (Friedemann y Arocha, 1986). En este renarramiento es central la *memoria como sitio de resistencia* (Foucault, 1980), pues el proceso de recordar “transforma la historia desde un análisis del pasado en el nombre de una verdad del presente a una contramemoria que rechaza nuestras definiciones de verdad y justicia, ayudándonos así a entender y a cambiar el presente al situarlo en una nueva relación con el pasado” (Arac, 1986). Estas nuevas relaciones abren caminos e imaginarios alternativos para las comunidades negras frente a un modelo político, económico y social andinocéntrico. Parte de este proyecto es justamente recuperar y exponer el potencial político de las culturas orales y de las prácticas lingüísticas. Como Fals Borda anota: “Todos estos elementos de la cultura oral se dejan explorar como un nuevo y dinámico lenguaje que pertenece a la gente” (1987: 343). El análisis lingüístico es, entonces, una herramienta metodológica importante cuando tratamos de descubrir los significados más profundos de las estructuras del sentimiento local. Frecuentemente no son solo las formas en que se dicen las cosas, sino lo que no se dice, esos momentos de silencio, los que pueden revelar más aún que las herramientas tradicionales de la etnografía, como las entrevistas semi o noestructuradas y la observación participante. Lo que importa es subrayar el papel de las múltiples voces de la gente en las articulaciones del sentido de lugar.

Conclusiones

En este capítulo he tratado de demostrar y ejemplificar la necesidad de ir más allá de un simple uso de metáforas espaciales y de analizar los conceptos de espacio y lugar como terrenos específicos en los cuales se manifiestan las múltiples relaciones de poder en formas concretas de dominación y resistencia. Así, entonces, espacio y lugar son conceptos esencialmente políticos. Además, el espacio no solamente es el dominio del Estado que lo administra, ordena y controla, sino también la siempre dinámica y fluida interacción entre lo local y lo global, lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, y entre resistencia y dominación. El espacio brinda el potencial de desafiar y subvertir el poder dominante, y por eso forma parte esencial de una política de resistencia como la articulada, por ejemplo, por los movimientos sociales de las comunidades negras en

Colombia. El espacio encarna, igualmente, las formas materiales concretas de la constitución espacial de la vida social. Una perspectiva de lugar, como la propuesta aquí, ayuda a explicar los procesos interrelacionados entre localidad, locación y sentido de lugar y sus formas concretas actuadas en el terreno. Por tanto, un riguroso análisis espacial afirma la importancia y el potencial de lo local y de la agencia humana de interpretar, resistir, y/o subvertir los procesos de globalización, y de esta manera nos advierte contra un macroanálisis desligado de las especificaciones de lugar. Queremos cuestionar los discursos normalizadores sobre la globalización que carecen de sentido crítico, al mostrar cómo las diferencias espaciales son importantes en la aceptación, la mediación o la resistencia frente a los procesos de globalización. El concepto de lugar debe ser entendido como fluido y como el resultado de las relaciones contingentes y de las dinámicas espaciales identificadas en sus tres componentes constitutivos: locación, localidad y sentido de lugar.

Las implicaciones para la metodología dentro de la investigación de movimientos sociales son enormes, ya que la perspectiva de lugar hace énfasis en las voces de los actores sociales y en la agencia local:

Una sensibilidad frente a lugares particulares de resistencia implica el reconocimiento de la intencionalidad de sujetos históricos, la naturaleza subjetiva de las percepciones, imaginaciones y experiencias en contextos espaciales dinámicos, así como comprender la manera en que los espacios están transformados en lugares llenos de significados culturales, memoria e identidad. (Routledge, 1996: 520)

Esto me parece particularmente importante dado que en los análisis comparativos de movimientos sociales hay un énfasis en mostrar cómo las resistencias particulares están relacionadas con los procesos de globalización, y se descuida así los propios y muy específicos procesos de la agencia de los movimientos. Castells (1997: 68-109), por ejemplo, compara los casos de la rebelión zapatista en Chiapas, México, el movimiento Milicia en los Estados Unidos y el Aum Shinrikyo en el Japón, para mostrar que el adversario común es la globalización y el nuevo orden mundial. En otro análisis comparativo que carece de sensibilidad de lugar y espacio, Zirakzadeh (1997) compara a los Verdes de Alemania del Oeste, el movimiento Solidaridad en Polonia y el Sendero Luminoso de Perú.

Dichos análisis pueden o no contribuir a un mejor entendimiento de los movimientos sociales contemporáneos en el contexto global, pero muy poco nos dicen para entender la agencia de los movimientos en referencia a sus lugares y sus espacios. Hay tal vez demasiado interés por parte del investigador en los procesos de globalización que entenebrecen la vida cotidiana. Tenemos que preguntarnos si eso no nos dice más sobre la actitud, la metodología y las formas de hacer investigaciones que sobre las realidades de la vida social. Investigadores cuya preocupación radica en

un *compromiso crítico* (Routledge, 1996) o en la *investigación de acción participativa* (Fals Borda, 1987) enfatizan la importancia de un compromiso auténtico del investigador y una relación de interés mutuo entre el investigador y los participantes de los movimientos sociales. Juntos producirían una *doble historia* (Fals Borda, 1987), un estilo dual de escribir, dos lenguajes. Crucial en esta metodología es la devolución sistemática del conocimiento a las comunidades: “Hay una obligación de devolver este conocimiento sistemáticamente a las comunidades y las organizaciones de trabajadores para que continúen siendo sus propietarios” (Fals Borda, 1987: 344).

Esto es una importante contribución a la construcción de un *espacio diferencial* y a un proceso de articulación de los contradiscursos imaginados por Lefebvre (1991). Estos contradiscursos están contruidos por los movimientos sociales en un proceso de *política articulatoria* (Laclau y Mouffe, 1985), y tienen su manifestación material y discursiva en las experiencias de la vida cotidiana. Aquí yace precisamente la importancia de las investigaciones sobre movimientos sociales en el debate en torno a la construcción de la democracia (Brown, 1996; Jelin, 1987; Jelin y Her-shberg, 1996; Massey, 1995; Mouffe, 1995; Nash, 1997; Navarro, 1994). Slater ha subrayado “[...] la necesidad de hacer más investigación no simplemente por razones científicas, sino también como un brazo en la lucha por una transformación social verdaderamente democrática” (1985: 21). Y la importancia de la vida cotidiana como espacio de resistencia ha sido expresada por Jelin:

Pensamos que la cotidianidad y los movimientos sociales son un espacio privilegiado para estudiar estos procesos de mediación, ya que los movimientos sociales se ubican, al menos teóricamente, en ese espacio intermedio entre la cotidianidad individualizada, familiar, habitual, de microclimas, y los procesos sociopolíticos con mayúscula, del Estado y las instituciones, que pueden aparecer a menudo como muy distantes, superiores y solemnes. (1987: 11)

Una perspectiva de lugar arraiga estos procesos, lo cotidiano y las articulaciones por parte de los movimientos sociales firmemente en un lugar, un terreno material. Además, dicha perspectiva nos ayuda a entender no solo las políticas culturales de los movimientos sociales contemporáneos, sino también a explicar mejor por qué y de qué manera los movimientos emergen precisamente donde y como lo hacen.

Bibliografía

- Agnew, John A.
1987 *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*. Boston: Allen y Unwin.
- Álvarez, Sonia; Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.)
1998 *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latinamerican Social Movements*. Oxford: Westview Press.
- Arac, Jonathan (ed.)
1986 *Postmodernism and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bhabha, H.
1994 *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bondi, Liz
1993 "Locating Identity Politics". En: M. Keith y S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, pp. 84-101. Londres: Routledge.
- Brown, E.
1996 "Articulating Opposition in Latin America: The Consolidation of Neoliberalism and the Search for Radical Alternatives". *Political Geography*. Vol. 15, N° 2, pp. 169-192.
- Castells, Manuel
1983 *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*. Londres: Edward Arnold.
- Castells, Manuel
1997 *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, J. L.
1985 "Strategy and Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements". *Social Research*. N° 52, pp. 663-716.
- Corbridge, Stuart
1998 "Reading David Harvey: Entries, Voices, Loyalties". *Antipode*. Vol. 30, N° 1, pp. 43-55.
- Cosgrove, Denis
1985 "Prospect, Perspective and the Evolution of the Landscape Idea". *Transactions of the Ibg*. Vol. 10, pp. 45-62.
- Davis, Diane E.
1989 "Reseña de Eckstein: 'Power and Popular Protest'". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*. Vol. 31, pp. 225-234.
- Del Valle, Jorge Ignacio
1996 "El medio biofísico de los bosques de guandal". En: J. I. del Valle y E. Restrepo (eds.), *Renacientes del guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga*, pp. 21-54. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional Sede Medellín.

Diario Oficial, 31/08/1993. Ley 70 de 1993. Ministerio de Justicia. Bogotá.

DNP (Departamento Nacional de Planeación de Colombia)

1983 “Plan de desarrollo integral para la Costa Pacífica (Pladeicop)”. Cali: DNP-CVC.

DNP (Departamento Nacional de Planeación de Colombia)

1992 “Plan Pacífico”. Bogotá: DNP.

Duncan, James

1990 *The City as Text: The Politics of Landscape. Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Duncan, James y Nancy Duncan

1988 “(Re)reading the Landscape”. *Society and Space*. Vol. 6, pp.117-126.

Eckstein, Susan (ed.)

1989 *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley: University of California Press.

Ecológica

1993 “Proyecto Biopacífico: sabemos más de la luna que del Chocó”. *Revista Ecológica*. N° 15-16. Edición especial, mayo-octubre.

Escobar, Arturo

1992 “Culture, Economics, and Politics in Latin American Social Movements. Theory and Research”. En: A. Escobar y S. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, pp. 62-85. Oxford: Westview Press.

Escobar, Arturo

1996 “Constructing Nature: Elements for a Poststructural Political Ecology”. En: R. Peet y M. Watts (eds.), *Liberation Ecologies. Environment, Development and Social Movements*, pp. 46-68. Londres: Routledge.

Escobar, Arturo

1997 “Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital, and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia” En: R. Fox y O. Starn (eds.), *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*, pp. 40-64. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.

Escobar, Arturo y Sonia Álvarez. (eds.)

1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Oxford: Westview Press.

Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.)

1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Bogotá. Cerec.

- Esteva, Gustavo
1987 "Regenerating People's Space". *Alternatives*. Vol. XII, pp.125-152.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional)
1996. *Un viento sur. Corridos zapatistas, Chiapas, 1994-1996*. Bogotá: Ediciones Vientos del Sur.
- Fals Borda, Orlando
1987 "The Application of Participatory Action-Research in Latin America". *International Sociology*. Vol. 2, N° 4, pp. 329-347.
- Findji, María Teresa
1992 "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia". En: A. Escobar y S. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, pp. 112-133. Oxford: Westview Press.
- Foucault, Michel
1980 *Power-Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*. Brighton: Harvester Press.
- Foweraker, Joe
1995 *Theorizing Social Movements*. Londres: Pluto Press.
- Friedemann, Nina S. de y Jaime Arocha
1986 *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- GEF-PNUD (Global Environment Facility-Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo)
1993 "Proyecto Biopacífico" DNP-Biopacífico. Bogotá.
- Giddens, Anthony
1979 *Central Problems in Social Theory*. Londres: Macmillan.
- Giddens, Anthony
1984 *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Gilroy, Paul
1993 *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Gregory, Derek
1994 *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.
- Grueso, Libia; Carlos Rosero y Arturo Escobar
1998 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia". En: S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latinamerican Social Movements*, pp. 196-219. Oxford: Westview Press.

- Habermas, Jürgen
1987 *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Hägerstrand, Torsten
1973 "The Domain of Human Geography". En: R.J. Chorley (ed.), *Directions in Geography*, pp. 67-87. Londres: Methuen.
- Hall, Stuart
1996 *Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- Harvey, David
1982 *The Limits to Capital*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harvey, David
1989 *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harvey, David
1996 *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, Neil
1995 "Rebellion in Chiapas" *Third World Quarterly*. Vol. 16, N° 1, pp. 39-72.
- Jameson, Fredric
1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso.
- Jelin, Elizabeth (ed.)
1987 *Movimientos sociales y democracia emergente*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Jelin, Elizabeth y Eric Hershberg (eds.)
1996 *Constructing Democracy: Human Rights, Citizenship, and Society in Latin America*. Oxford: Westview Press.
- Laclau, Ernesto
1990 *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto (ed.)
1994 *The Making of Political Identities*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe
1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso.
- Lefebvre, Henri
1976 "Reflections on the Politics of Space". *Antipode*. Vol. 8, N° 2, pp. 30-37.
- Lefebvre, Henri
1991 *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.

- Liotard, Jean-Francois
1984 *The Postmodern Condition*. Manchester: University Press.
- Massey, Doreen
1993 "Politics and Space/Time". En: M. Keith y S. Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity*, pp. 141-161. Londres: Routledge.
- Massey, Doreen
1994 *Space, Place and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Massey, Doreen
1995 "Thinking Radical Democracy Spatially". *Society and Space*. Vol. 13, pp. 283-288.
- Massey, Doreen y John Allen (eds.)
1984 *Geography Matters!: A Reader*. Cambridge: University Press.
- McCarthy, J. D. y M. N. Zald
1977 "Resource Mobilization and Social Movements: a Partial Theory". *American Journal of Sociology*. N° 82, pp. 33-47.
- Melucci, Alberto
1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londres: Hutchinson Radius.
- Miliband, Ralph
1985 "The New Revisionism in Britain". *New Left Review*. N° 150.
- Mouffe, Chantal
1995 "Post-Marxism: Democracy and Identity". *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 13, pp. 259-265.
- Nash, June
1997 "The *Fiesta* of the Word: the Zapatista Uprising and Radical Democracy in Mexico". *American Anthropologist*. Vol. 99, N° 2, pp.261-274.
- Navarro, Zander
1994 "Democracy, Citizenship and Representation: Rural Social Movements in Southern Brasil". *Bulletin of Latin American Research*. Vol. 13, N° 2, pp.129-154.
- O'Connor, Martin
1993 "On the Misadventures of Capitalist Nature". *Capitalism, Nature, Socialism*. Vol. 4, N° 3, pp. 7-40.
- Olson, Mancur
1965 *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Londres: Oxford University Press.

- Oslender, Ulrich
1997 "Space and Identity in the Colombian Pacific". Tesis de pregrado, Departamento de Geografía, Universidad de Glasgow, Escocia.
- Oslender, Ulrich
1999 "Espacio e identidad en el Pacífico Colombiano: perspectivas desde la costa caucana". En: J. Camacho y E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de gente negra en Colombia*. Bogotá: EcofondoNatura-ICAN.
- Peet, R. y M. Watts (eds.)
1996 *Liberation Ecologies. Environment, Development, and Social Movements*. Londres: Routledge.
- Pickvance, Christopher Geoffrey (ed.)
1976 *Urban Sociology: Critical Essays*. Londres: Tavistock Publications.
- Pile, Steve y Michael Keith. (eds.)
1997 *Geographies of Resistance*. Londres: Routledge.
- Pred, Alan
1981 "Social Reproduction and the Time-Geography of Everyday Life". *Geografiska Annaler*. N° 63b, pp. 5-22.
- Pred, Alan y Michael Watts
1992 *Reworking Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Radcliffe, Sarah A.
1993 "Women's Place /El lugar de mujeres: Latin America and the Politics of Gender Identity". En: M. Keith y S. Pile (eds.), pp. 102-116.
- Radcliffe, Sarah A. y Sallie Westwood (eds.)
1993 *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*. Londres: Routledge.
- Restrepo, Eduardo
1996 "Los tuqueros negros del Pacífico sur colombiano". En: J. I. del Valle y E. Restrepo (eds.), *Renacientes del guandal: grupos negros de los ríos Satinga y Sanquianga*, pp. 243-348. Bogotá: Biopacífico-Universidad Nacional de Colombia.
- Rose Gillian
1991 "On Being Ambivalent: Women and Feminisms in Geography". En: C. Philo (ed.), *New Words, New Worlds: Reconceptualising Social and Cultural Geography*, pp. 156-163. Aberystwyth: Social and Cultural Geography Study Group, Institute of British Geographers.
- Routledge, Paul
1993 *Terrains of Resistance: Nonviolent Social Movements and the Contestation of Place in India*. Londres: Praeger.

Routledge, Paul

1996 "Critical Geopolitics and Terrains of Resistance". *Political Geography*. Vol. 15, N° 6-7, pp. 509-531.

Routledge, Paul

1997 "A Spatiality of Resistance: Theory and Practice in Nepal's Revolution of 1990". En: S. Pile y M. Keith (eds.), *Geographies of Resistance*, pp. 68-86. Londres: Routledge.

Routledge, Paul y Jon Simons

1995 "Embodying Spirits of Resistance". *Environment and Planning D: Society and Space*. Vol. 13, pp. 471-498.

Said, Edward

1983 *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, James Campbell

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Londres: Yale University Press.

Slater, David (ed.)

1985 *New Social Movements and the State in Latin America*. Ámsterdam: Cedla.

Slater, David

1998 "Rethinking the Spatialities of Social Movements: Questions of (B)orders, Culture, and Politics in Global Times". En: S. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latinamerican Social Movements*, pp. 380-401. Oxford: Westview Press.

Smith, Neil

1990 *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Blackwell.

Soja, E.

1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. Londres: Verso.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1996 *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Londres: Routledge.

Tilly, Charles

1978 *From Mobilization to Revolution*. Londres: Addison-Wesley.

Touraine, Alain

1985 "An Introduction to the Study of Social Movements". *Social Research*. Vol. 52, N° 4, pp. 749-787.

Touraine, Alain

1988 *The Return of the Actor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Williams, Raymond

1977 *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond

1981 *Culture*. Londres: Fontana.

Zirakzadeh, Cyrus Ernesto

1997 *Social Movements in Politics: a Comparative Study*. Londres: Longman.

4

ENTRE LA TEORÍA FEMINISTA Y LA FEMINIZACIÓN DEL DESARROLLO

Sin nostalgia por la coherencia maestra: subversiones feministas en epistemología y etnografía

Mónica Espinosa Arango

Historias por venir

Introducción

Una revolución en el pensamiento y la ética es necesaria para que el trabajo de la diferencia sexual tenga lugar. Necesitamos reinterpretar todo. (Irigaray, 1993a: 6)

Las herramientas del amo nunca desmantelarán la casa del amo. (Lorde, 1984: 110)

La Mujer, el original Otro, es siempre contemplada y observada. Una mujer se ve a ella misma siendo mirada. Mientras aferra su lápiz, se pregunta cómo la disciplina verá la escritura que quiere producir. ¿Será vista como demasiado derivada del trabajo masculino? o, ¿demasiado femenina?, ¿demasiado segura? O, ¿demasiado riesgosa? ¿Demasiado sería o no lo suficientemente sería? (Behar, 1995a: 2)

Dentro y fuera del exilio, viviendo en las fronteras, una escritora se ríe de la historia narrada mientras clama por otra fábula por inventar sin las herramientas del amo. Ella sabe de desmembramientos y sufrimientos, de bocas selladas e historias silenciadas. También sabe que no hay caminos seguros ni palabras prístinas para nombrar las experiencias... Las narrativas feministas están llenas de utopías que, como los sueños, son parte de la realidad y se construyen pedazo a pedazo cada día. Ellas nos invitan a imaginar mundos posibles en la academia y en la vida. Crean espacios desde donde formular otras preguntas: ¿hay una pluralidad de técnicas posibles, procedimientos y métodos dentro de nuestras

formas de conocer? ¿Hay otras formas de proceder, otras perspectivas que explorar diferentes de aquellas que habitan nuestra historia?

Este artículo es ante todo un ensayo teórico sobre algunas de las respuestas que han ofrecido feministas en los campos de la epistemología y la etnografía. Por epistemología me refiero a la reflexión sobre la naturaleza, los límites y el poder del conocimiento¹. Una de las consecuencias más importantes de la relación entre feminismo y epistemología es la articulación de asuntos filosóficos con un proyecto explícitamente comprometido con un cambio social². Por etnografía me refiero al método de investigación social basado en la observación-participante cuyo objetivo es comprender el punto de vista del otro y reflexionar sobre las semejanzas y diferencias culturales. Aunque este ha sido el método central de la antropología, en la actualidad es empleado en otras disciplinas sociales.

Sin duda, el interés creciente por las implicaciones epistemológicas y políticas que subyacen a la producción de conocimiento está transformando las ciencias sociales y las humanidades. Los debates de hoy son difíciles de localizar por disciplinas y muchos de ellos son propuestos en espacios transdisciplinarios. Este es el caso del feminismo, un campo académico y político donde convergen intelectuales y militantes de diferentes disciplinas y tendencias. Aunque pareciera que las feministas comparten las mismas preocupaciones y objetivos, la diversidad de perspectivas epistemológicas, teóricas, políticas y metodológicas desafía cualquier presunción de homogeneidad. Sin embargo, los feminismos contemporáneos comparten un elemento común: no asumen que la categoría *mujer* tenga una existencia *a priori*. De hecho, se caracterizan por un largo ejercicio de deconstrucción de dicha categoría así como de conceptos que definen la identidad femenina o de género como una experiencia preestablecida, primordial y/o esencial. Este es el punto de partida para análisis históricos del patriarcalismo, su relación con las mujeres, la producción de sistemas de género y de conceptos como el de sujeto e identidad. Los feminismos contemporáneos promueven inquietudes en torno a las perspectivas convencionales de masculinidad, feminidad, identidad, sexualidad, historia y política en su trasegar por las contradicciones propias de las experiencias del patriarcalismo, el colonialismo, el capitalismo, el racismo y el sexismo. Muchos de ellos están orientados a trazar la genealogía de negaciones que marcan las prácticas occidentales de conocimiento y que involucran el control del deseo *sujeto*, del otro, de las mujeres. De allí que propugnen por alternativas radicales de pensamiento y acción.

¹ En esta definición la noción de epistemología está deliberadamente expuesta al análisis histórico y la deconstrucción. Tanto Foucault como Derrida asumen que los conceptos están no solo al servicio de un propósito cognitivo, sino históricamente condicionados y desempeñan funciones de poder y control sobre la gente. De esta forma establecen una articulación específica entre epistemología y poder.

² Esta articulación fue producida tiempo atrás por el marxismo y su categoría de praxis.

Para una antropóloga que ha mantenido una vieja preocupación por los fundamentos epistemológicos, éticos y políticos de la relación observadora-observada, el encuentro con estos feminismos ha sido más que refrescante. En primer lugar, me ha permitido comprender mejor mi posición con respecto a la antropología posmoderna, su crítica a la representación etnográfica y su énfasis en la reflexividad, así como sus vínculos con las etnografías feministas y sus métodos cualitativos de investigación. En segundo lugar, ha transformado mis premisas sobre los fundamentos epistémicos de la relación observadora-observada y me ha permitido tener un sentido más claro de cómo esas dos categorías —al igual que la relación entre ellas— son expresión de una forma de conocer y representar el mundo que produce distintas posiciones de autoridad epistémica, política y ética. Ellas son parte de esa taxonomía extraña y reveladora que habla de un sujeto que observa y un sujeto que es observado y simultáneamente definido como el otro, en un horizonte de neutralidad sexual, valorativa y de género que las feministas cuestionan sin cesar.

En tercer lugar, la deconstrucción feminista de un concepto tan central en las teorías contemporáneas de la cultura como el de identidad —en este caso de género— me ha permitido refinar mi comprensión del hibridismo, del concepto de diferencia, de las formas de resistencia a las identificaciones y del uso estratégico de ciertas formas de identificación con fines políticos. La identidad ha dejado de ser un campo de descripciones taxativas y aproximaciones holísticas para convertirse en un catalizador de un debate teórico y político que involucra otros conceptos de la antropología como la otredad, la etnicidad y la cultura. Finalmente, mi encuentro con los feminismos contemporáneos me ha permitido comprender mejor las conexiones entre lenguaje, representación, escritura y poder. Para algunas feministas, el acto de escribir, de narrar, adopta la forma de una negociación compleja entre las ficciones, los deseos y las premisas de la escritora y los de aquellas que son representadas como el otro en el texto. Sin duda, el viejo debate sobre la relación entre etnografía y literatura toma un nuevo impulso con la irrupción de los escritos feministas subversivos, excéntricos y excesivos, y nos obliga a reflexionar sobre las trampas y aciertos de nuestra tradición retórica etnográfica.

Dado que las preocupaciones epistemológicas están inevitablemente ligadas a preguntas éticas y metodológicas, mi encuentro con los feminismos ha sido pues una vía importante para pensar sobre la política y la poética, la metodología y la ética de la etnografía, un método marcado por el interés en describir la otredad y demarcar sus identidades. Este ensayo gira en torno a historias que se superponen y que provienen de diferentes tradiciones intelectuales y disciplinas. No obstante, las referencias hacen parte de los debates que tienen lugar en la academia angloamericana, los cuales no siempre coinciden, en forma o en contenido, con los de las academias latinoamericanas. La manera como se estructura la discusión sobre

la llamada crisis de la representación y el posmodernismo en antropología es sin duda peculiar de la academia angloamericana. A mi modo de ver, estas diferencias, así como las similitudes, tienen unas connotaciones políticas e intelectuales importantes sobre las cuales es necesario generar reflexión. Si este artículo logra contribuir a esto, sin duda satisface parte de su significado.

Aunque este artículo se ocupa largamente de analizar algunas epistemologías feministas subversivas de tradiciones de pensamiento dominantes, también está comprometido con una intención básica: crear una comunicación más firme entre epistemologías y etnografías feministas. Está dividido en cuatro secciones. La primera sección, “Prismas feministas”, les ofrece a las lectoras un marco de referencia para entender mejor las etnografías y epistemologías feministas que se analizan. Esto incluye una reflexión sobre sus historias teóricas y problemas específicos. Con respecto a la etnografía, me ocupé de feministas cuyo trabajo puede considerarse como una derivación y ampliación de la etnografía experimental y la antropología feminista de los años ochenta. Con relación a la epistemología, centré mi atención en aquellas feministas comprometidas con cambios radicales en vez de correcciones a las epistemologías positivistas, empiricistas y formales. Estas feministas buscan desplazar conceptos básicos del conocimiento occidental, entender sus raíces patriarcales, convertir la epistemología en una forma de política sexual y articular conocimientos parciales. De igual forma, examino algunas feministas poscoloniales que han exacerbado las críticas a las posiciones de sujeto estables y preordenadas y que defienden posiciones de sujeto caracterizadas por desplazamientos de la identidad y del híbridismo.

En la segunda sección, “Subversiones al falogocentrismo”, analizo algunas de las críticas feministas más importantes al discurso de la razón haciendo especial énfasis en el cartesianismo, la división mente/materia y las nociones de objetividad, neutralidad y distanciamiento que gobiernan las premisas modernas de conocimiento. A través de esto, intento develar el significado del falogocentrismo así como de las subversiones feministas comprometidas con el desplazamiento del sujeto humanista. Dado que la escritura es una estrategia central de innovación en las narrativas feministas, en la tercera sección, “Una mujer sin nostalgia”, analizo algunas ideas de una de las teóricas feministas contemporáneas más importantes: Luce Irigaray. Al escogerla he tenido en cuenta la amplitud de sus argumentos y su influencia en los variados feminismos de hoy. Irigaray está comprometida con la labor de *describir* las esencias de nuestros conceptos, interrogar el discurso humanista de la modernidad y entender el carácter múltiple y fragmentario de aquello que aprendimos a llamar *mujer*. Finalmente, en la cuarta sección, “Lo que veo es la vida que me mira”, propongo un resumen de los principales aspectos analizados, utilizando como eje central de la reflexión la relación observadora-

observada y el modelo yo-otro. A partir de esto sugiero algunos puntos de análisis con respecto a las etnografías feministas, intentando entender la historia de los trabajos que son reseñados. Finalmente presento unas conclusiones que son ante todo propuestas abiertas para la reflexión.

Mis opciones sobre las feministas que he escogido y sobre las conexiones que exploro son, por supuesto, parte de un proyecto deliberado de lectura que nace de mis propias experiencias de dislocación y reubicación como una etnógrafa que escribió en castellano sobre *mundos indígenas* y una intelectual *tercermundista* que escribe en inglés y que no se considera a sí misma una antropóloga *nativa*, al menos considerando las clasificaciones que existen en la academia angloamericana. He escogido hablar sobre y con otros, un proceso que ha estado acompañado de permanentes cuestionamientos personales, éticos y políticos en un país como Colombia, donde la neutralidad no tiene lugar ni en la academia ni en la vida *real*. Mi actividad intelectual y mis vivencias me han empujado a partir de las historias totalizantes y a entrar en el reino incierto de las parcialidades. No soy una mestiza como aquella que describe la escritora chicana Gloria Anzaldúa (1987) y tampoco soy la persona de frontera a la que ella se refiere. Yo soy otro tipo de mestiza que aprendió a querer una patria siempre sin contornos y marcada por una historia compleja de violencias. Soy una mujer que ha disfrutado de privilegios negados a otros y que ha experimentado otras formas de alejamiento, de dislocación, de desplazamiento de clase, de confusión de lenguas. No estoy por fuera de las paradojas propias de una historia sexual y colonial densa y de las intersecciones que se crean entre mis diferentes tradiciones intelectuales, afinidades y contradicciones personales. Tal vez, por todo esto siento que en lo profundo de mí —lo que quiera que signifique ese *mí*— me conmueve la *escritura que importa*³.

Prismas feministas

La formación de una perspectiva del mundo opuesta es necesaria para la lucha feminista. Esto significa que el mundo que hemos conocido íntimamente, el mundo en el cual nos sentimos a salvo (aun si esos sentimientos están basados en ilusiones) debe ser radicalmente transformado. (Hooks, 1984: 163)

En la búsqueda de [una] etnografía que pueda ser identificada, no he querido que sus fundamentos parezcan estar basados en nociones esencialistas de identidad. La manera de entender la identidad aquí es coyuntural, continuamente en proceso, un asunto tanto de convertirse como de ser. (Visweswaran, 1994: 139)

³ Esta es mi traducción de la expresión *the writing that matters* usada por Ruth Behar (1995a).

La reinterpretación de la historia de la antropología propuesta por algunas etnógrafas e historiadoras feministas ha permitido hacer visibles trabajos pioneros, trazar otras genealogías y evaluar las tendencias teóricas actuales de manera que se comprenda mejor el legado de la antropología feminista y la etnografía posmoderna en la formación de la *etnografía feminista* (Behar, 1995a; Gordon, 1995a, 1995b, s.f.; Moore, 1994, 1988; Visweswaran, 1994). Desde la década del setenta la antropología feminista introdujo la dimensión de género en los análisis etnográficos. Las antropólogas feministas se dieron a la tarea de recoger voces de mujeres y producir análisis culturales sobre el género como una estrategia para superar la ceguera de los reportes etnográficos dominantes y demostrar la importancia del género como una experiencia, un proceso y una forma de identidad (Faithorn, 1986; Lamphere, 1987; Moore, 1988; Morgen, 1989). Hacia mediados de los años ochenta, lo que se llamó la crisis de la representación en las ciencias sociales angloamericanas impactó de manera profunda la antropología, incluyendo la antropología feminista.

Los etnógrafos *experimentales* comenzaron a deconstruir tanto las representaciones sobre la otredad como las estrategias retóricas de la etnografía tradicional. De esta forma intentaban hacer explícitos los problemas políticos y epistemológicos del representar al otro a través de una retórica realista en la que este aparecía como un fantasma que deambulaba por un pasado romantizado y el etnógrafo, como un observador neutral y objetivo (Clifford, 1990, 1988, 1986; Clifford y Marcus, 1986; Fontana, 1994; Marcus y Fisher, 1986; Stocking, 1983; Tyler, 1987). La autoridad del etnógrafo, su control hegemónico sobre los significados y las palabras de gentes representadas como el otro, así como el lastre colonial de las definiciones de identidad y otredad, fueron aspectos fundamentales en la controversia. Los antropólogos posmodernos rechazaban aquellas etnografías que tenían la pretensión de formular hechos objetivos a partir de lo que en realidad eran interpretaciones. Las ideas de Clifford Geertz (1989, 1973), quien se refirió a la antropología como una empresa *interpretativa*, a la etnografía como una descripción densa y al antropólogo como un *autor* tuvieron gran influencia en el desarrollo de esta crítica.

Conscientes del profundo desbalance entre los ideales de objetividad y la subjetividad, estos antropólogos propugnaban por la creación de textos etnográficos abiertos a un diálogo entre el observador y el observado que generara una dialéctica de la experiencia y la representación basada en el intercambio mutuo de conocimientos (Crapanzano, 1985; Rabinow, 1977; Taussig, 1986; Tyler, 1987). Construir una etnografía empezó a ser visto no como una manera de mantener la hegemonía narrativa del etnógrafo sino como una forma de hacer dicha hegemonía manifiesta, proceso que se pensaba democratizaba los problemas de autoría y hegemonía de las etnografías. Los textos etnográficos empezaron a estar invadidos por múltiples voces entre las cuales la del etnógrafo aparecía como otra más.

Estos experimentos textuales llevaron al florecimiento de la reflexividad —ese incansable preguntarse sobre la posición de enunciación y el poder del etnógrafo así como por las bases mismas del proceso de conocer— que usualmente tomó la forma de narrativa personal y autobiografía (Crapanzano, 1985; Rabinow, 1977).

La antropología feminista no solo contribuyó a esta transformación, sino que también se nutrió de ella. Varias etnógrafas se habían dedicado a abordar en detalle asuntos propuestos por la antropología feminista: dar voz a las mujeres, entender sus formas de agencialidad y los diferentes sistemas culturales de género (Lamphere, 1987; Moore, 1988; Morgen, 1989). Hacia finales de los años ochenta, surgieron nuevos análisis sobre la relación entre feminismo y antropología que contribuyeron a clarificar el rol del feminismo dentro de la antropología y a evaluar los efectos de la crítica feminista a la ciencia (Moore, 1988; Strathern, 1987). Mientras Strathern sugería que ubicar al feminismo como un subcampo de la antropología minaba la potencialidad de la crítica feminista a la ciencia, Moore argumentaba que la mera adición de las mujeres al registro etnográfico no resolvía los problemas de la invisibilidad analítica del género en la disciplina.

Aunque etnógrafos experimentales y feministas compartían inquietudes en torno a la reflexividad, la subjetividad y los problemas de autoría del etnógrafo, ellos no pueden ser considerados un grupo unificado. Desde finales de los ochenta las feministas empezaron a criticar el giro posmoderno de la antropología y a señalar los problemas de mistificación y despolitización de la posición del etnógrafo (Mascia-Lees *et ál.*, 1989). De igual modo, cuestionaron el androcentrismo de una tendencia a la que veían marcada por la búsqueda de una verdad, así fuese contingente, por una ceguera con respecto al patriarcalismo en el que estaba imbuida la voz del científico, por la pérdida de compromisos políticos y la negación de la dimensión de género. El énfasis posmoderno en el texto fue visto como una estrategia reduccionista que enmascaraba las relaciones de poder presentes tanto en la producción del texto mismo como en el trabajo de campo (Bell, 1993; Enslin, 1994; Mascia-Lees *et ál.*, 1989). Aunque algunas etnógrafas feministas estaban de acuerdo con las preocupaciones textuales posmodernas, empezaron a tornarse escépticas de las virtudes de la *heteroglosia* —el abrir el texto a múltiples voces— y las omisiones en el proceso de cómo se constituía una voz (Visweswaran, 1994).

Al inicio de los años noventa, en medio de acuerdos y desacuerdos entre la etnografía experimental y la antropología feminista, surgió una ola de etnografías feministas comprometidas con un trabajo de campo atento al género y políticamente comprometido. Algunas etnógrafas feministas comenzaron a analizar en detalle el problema de la autoría y el uso de múltiples voces en los textos etnográficos, y se articularon a debates feministas más amplios sobre la deconstrucción del sujeto humanista y sus

premisas objetivizantes. Partiendo de las epistemologías desarrolladas por los feminismos francés y angloamericano de los ochenta, estas etnógrafas cuestionaron el terreno epistémico del observador, las distinciones sujeto/otro e identidad/diferencia y la relación entre antropología y ficción, y etnografía y autobiografía (Abu-Lughod, 1991, 1990a, 1990b; Behar, 1996, 1995a; Karim, 1993; Moore, 1994; Narayan, 1993; Visweswaran, 1994). Esto dio lugar a nuevas formas de hacer etnografía y recrear el texto etnográfico, centradas no solo en la mujer y las relaciones de género, sino también en la exploración de la subjetividad, la reflexividad y la inmanencia y contextualidad del conocimiento (Behar y Gordon, 1995).

Para mediados de la década del noventa, se empiezan a producir análisis históricos de la disciplina que hacen evidente la importancia del trabajo precursor de etnógrafas que se aproximaron a los problemas de subjetividad, emocionalidad y posicionamiento personal y de género en la etnografía (Bell, 1993; Gordon, 1995b; Powdermaker, 1966; Visweswaran, 1994). De igual forma, comienza a ser frecuente el uso de metodologías cualitativas de investigación centradas en la autobiografía, la biografía, el ensayo literario-académico, la poesía, la historia de vida, los diarios de viaje y las cartas (Behar, 1995a; Bell, 1993; Gordon, 1995a). Algunas etnógrafas retoman experiencias personales de localización y desplazamiento en el contexto de migraciones y diásporas para reflexionar sobre la creación de una voz propia (Behar, 1995b; Karim, 1993). Otras en turno empiezan a ser bastante críticas de las categorías Tercer Mundo, nativo, antropólogo nativo y su supuesto privilegio epistémico (Abu-Lughod, 1991; Cole, 1995; Karim, 1993; Mohanty, 1991; Narayan, 1993; Visweswaran, 1994). Estos cambios transforman el debate sobre el significado que puede tener una posición de sujeto *femenina* en la etnografía. Mientras algunas feministas enfatizan el privilegio epistémico de hablar desde la posición del otro (Mascia-Lees *et ál.*, 1989), otras critican la reducción de las voces de las mujeres a esas posiciones de alteridad y subalternidad (Clough, 1994). En suma, hacia principios de los años noventa, las etnógrafas feministas se tornan mucho más críticas de su legado teórico y las implicaciones epistemológicas.

En el medio de los debates, la reflexividad se mantiene como un aspecto central en la producción de textos etnográficos atentos al problema del deseo, la inmanencia y la contextualidad del conocimiento (Gordon, 1995a). Algunos de estos textos, sin embargo, han sido criticados por su tono confesional, su énfasis en la autobiografía como una forma privilegiada de representar el sujeto, por la mistificación de la posición de la etnógrafa y por la complicidad con la ficción occidental de la otredad (Clough, 1994; Gordon, s. f.; Visweswaran, 1994). También se ha argumentado que el uso de las narrativas personales para explorar problemas de residencia y localización no ha estado aparejado con una visión crítica de los temas de clase y nación (Gordon, s. f.). Si bien el debate permanece abierto, ha

hecho posible el surgimiento de nuevas reflexiones sobre la ola experimental de los años ochenta y noventa y sus implicaciones políticas en el contexto de la academia angloamericana.

El proceso seguido por la etnografía feminista no es paralelo al de la teoría feminista, particularmente en el ámbito de las reflexiones epistemológicas. Del campo diverso de los feminismos contemporáneos, he decidido centrar mi atención en aquellos que toman como punto de partida de su análisis el conocimiento occidental. Esto, en contraste con otras líneas más centradas en la labor empírica de documentar las experiencias de las mujeres. Esta distinción no define feminismos que son excluyentes. En ambos casos las feministas están interesadas en entender la construcción histórica de la feminidad en el pensamiento occidental y el lugar asignado a las mujeres. El punto de disparidad es tal vez si el discurso de la razón, con sus métodos de conocimiento y sus posiciones epistemológicas, necesita ser reevaluado. Mientras el primer grupo de feministas considera que debe ser así y busca explícitamente subvertirlo, el segundo grupo pretende entender las experiencias de las mujeres y de la feminidad de forma tal que puedan convertirse en objetos viables de conocimiento científico en dominios de los que han estado ausentes. En este caso es asumido que modificaciones a las nociones de objetividad, así como la ampliación de evidencia empírica, pueden solucionar el problema del sesgo masculino.

Las feministas más escépticas frente al discurso de la razón están comprometidas con la labor de articular conocimientos que tengan en cuenta la diferencia sexual y los desplazamientos de la identidad. El significado que se le da al concepto de ideología androcéntrica o falocentrismo y la clase de conocimientos alternativos que se sugieren son aspectos cruciales que examino en la segunda parte del ensayo. La crítica feminista a la razón ha sido nutrida por los desarrollos de la teoría crítica y la filosofía deconstruccionista, denominadas usualmente en la academia angloamericana bajo los términos de *posestructuralismo* y/o *posmodernismo*⁴. En vez de dar por sentada la validez de conceptos centrales como razón, historia, ciencia, sujeto, conocimiento, verdad-evidencia e identidad, las deconstruccionistas buscan (des)naturalizar o (des)construir esos conceptos, es decir, interrogar su poder discursivo, formativo y excluyente para legitimar jerarquías binarias (Butler, 1992; Scott, 1992; Spivak, 1990).

Las intelectuales posestructuralistas están interesadas en retornar a la historia los discursos occidentales, localizarlos en el tiempo y el espacio e interrogar su coherencia y universalidad aparentes. De esta forma, intentan desenmascarar el proceso a través del cual dichos discursos han

⁴ En virtud de la claridad me referiré a las intelectuales deconstruccionistas y posmodernas como posestructuralistas, un término que parece ser más preciso (Butler, 1992; Visweswaran, 1994). Dado que esto iría más allá de las intenciones del ensayo, no voy a analizar las diferencias entre *posmodernismo* y *posestructuralismo*. Para aquellos interesados en esta diferenciación véase Cadava *et ál.* (1991), Flax (1992), Kellner (1987), Fraser y Nicholson (1990).

sido capaces de situar, caracterizar y evaluar otras formas de conocimiento mientras permanecen a salvo de la historicidad y la contingencia. Los posestructuralistas, entonces, no solo asumen la inevitable localización del pensamiento —historicismo—, sino que también deconstruyen las principales premisas de la razón. El interés por las relaciones entre conocimiento y poder ilumina el hecho de que cada descripción regula lo que describe, es decir, que cada término usado para describir un fenómeno está ligado a relaciones de poder en las cuales se inscribe aunque todo sea construido como un proceso neutral (Foucault, 1987, 1977). En vez de asumir el lenguaje como un reflejo de las experiencias, es visto como constitutivo de las experiencias mismas. La crítica posestructural a la razón ha puesto en aprietos los fundamentos de la ciencia moderna, las epistemologías positivistas y empiricistas, las nociones de predicción y control, y los ideales de objetividad y neutralidad valorativa.

Uno de los principales conceptos bajo escrutinio es el de *sujeto* —el individuo autónomo— y el conjunto de nociones organizadas bajo la forma de jerarquías binarias: sujeto/objeto, identidad/diferencia, macho/hembra, masculino/femenino, mente/cuerpo, razón/pasión. Escépticas con respecto al humanismo de la Ilustración y su categoría totalizante de sujeto, algunas pensadoras posestructuralistas no solamente buscan articular posiciones atentas a la multiplicidad de la experiencia humana, sino también reconocer aquellas posiciones que ya existen bajo la forma de contradiscursos de diferencias dispersas.

Las feministas posestructurales se han dedicado a analizar dos conceptos fundamentales en las teorías contemporáneas de la cultura: sujeto y diferencia, así como sus pares opuestos, otro y semejanza. Al tiempo que toman una distancia crítica de la supuesta coherencia, estabilidad y neutralidad sexual y de género del sujeto, se proponen investigar las formas de hegemonía masculina en la producción de conocimiento. La reapropiación del concepto *mujer* dentro de contextos específicos ha permitido su transformación en un espacio de permanente debate epistemológico, político y simbólico. De allí que los feminismos posestructuralistas tomen la forma de una crítica persistente al humanismo moderno, a su sentido de coherencia y universalidad. Del mismo modo, mantienen una posición crítica frente al posestructuralismo que no toma en cuenta la diferencia sexual ni las expresiones políticas de la identidad. En este ensayo analizo algunos trabajos de las feministas estadounidenses Donna Haraway, Judith Butler, Jane Flax y Evelyn Fox Keller. También retomo aportes de la francesa Luce Irigaray y de la australiana Elizabeth Grosz. Ellas desarrollan sus críticas en los campos de la filosofía de la ciencia, la teoría crítica, la crítica literaria y el psicoanálisis.

Los feminismos posestructurales han sido transformados por la crítica feminista y poscolonial de las imágenes occidentales del colonizado. El rechazo a posiciones de otredad estables y a la imposición de valores epis-

témicos sobre el otro ha llevado a aquellas feministas catalogadas como *tercermundistas*, *poscoloniales* y *mujeres de color* a reclamar el derecho a su propia voz y a la defensa de prácticas cognitivas híbridas que si bien están históricamente condicionadas se viven a través de posiciones políticas y existenciales específicas (Lauretis, 1990; Minh-ha, 1992; Mohanty, 1991; Moraga y Anzaldúa 1983; Spivak, 1990). Estas feministas proponen una política de la desidentidad basada en el hibridismo y las dislocaciones de identidad que cuestiona el lenguaje nativista y su deseo narcisista por un yo coherente (Anzaldúa, 1987; Minh-ha, 1992).

La escritura tanto en las etnografías como en las epistemologías feministas juega un papel determinante. En el campo del feminismo posestructural escribir no está circunscrito a su producto inmediato: el texto escrito. Del mismo modo, las nociones de *texto* y *discurso* no son linealmente equiparadas a la palabra escrita, como tampoco son asociadas a un espacio imaginario fuera de la realidad o de relaciones de poder “reales”. Las intelectuales deconstruccionistas han cuestionado profundamente la política de imaginar el lenguaje como un reflejo transparente de la naturaleza humana, de separar la teoría de la práctica y de dar explicaciones mínimas a asuntos como la escritura, la textualidad y el discurso (Denzin, 1994; Spivak, 1990). De allí que cuestionen el deseo dominante por la neutralidad del lenguaje (Clough, 1994). Tanto Haraway como Spivak han argumentado que las construcciones discursivas no son un chiste y que, aunque tienen límites, pueden también salvar o matar (Haraway, 1990; Spivak, 1990). Como Spivak (1990: 19) lo sugiere, estamos atadas a narrar, a construir discursos y esto no es algo que está totalmente bajo nuestro control. Por tanto, es fundamental estar atento a los límites de la narración, a nuestra propia producción disciplinaria, a nuestras estrategias para atrapar las culturas en la escritura y naturalizar esas narraciones a través del lenguaje. Cuando me refiero a la escritura, al texto y al discurso es, entonces, necesario considerar qué problemas de poder, simbolismo y fenomenología están en juego, y que ellos son tan reales como la palabra escrita. De hecho son mutuamente interdependientes. Desde luego, esto no niega la posibilidad de criticar la retórica de escritos específicos, sus evasiones, desplazamientos e inclusiones.

Para algunas feministas posestructurales y poscoloniales la escritura es una herramienta performativa a través de la cual el discurso de la razón con sus jerarquías binarias puede ser desplazado. En su opinión, solo así es posible crear un espacio alternativo de representación para las formas de desidentificación que excedan las nociones dominantes de identidad. Esta posición profundamente política intenta hacer visible el poder falocéntrico de categorías occidentales al mismo tiempo que defiende discursos y prácticas híbridas. En vez de asumir a la mujer como un ser autónomo, predeterminado por una identidad fija, es vista como un ser cambiante y múltiple organizado en torno a ejes variables de diferencia.

Es a este nivel que la conexión entre epistemologías y etnografías feministas adquiere un significado crucial. Explorar las innovaciones epistemológicas y literarias de las feministas posestructurales y poscoloniales nos permite crear un contexto diferente desde el cual reflexionar sobre la objetividad, la subjetividad, la representación y el poder en la etnografía. En la próxima sección del ensayo empiezo, entonces, a desmadejar la cuerda de las *subversiones feministas* a la razón y al falogocentrismo.

Subversiones al falogocentrismo

Ese ojo ciclopeico, autosaciado del sujeto maestro [...]. (Haraway, 1996: 256)

El hecho de que un solo paradigma —o un número limitado— regule las formas actuales de conocimiento demuestra el rol que el poder, más que la razón, ha tenido en la producción del conocimiento. Este poder, aunque no es tan claramente visible como otras formas de coerción patriarcal, es sin embargo integral al encasillamiento de las mujeres dentro de definiciones creadas por y para los hombres. (Grosz, 1993: 210)

Tal vez Freud estaba en lo cierto cuando declaró que las mujeres eran las enemigas de la civilización. (Flax, 1990: 56)

¿De qué forma los occidentales llegamos a pensar que la mente gobierna el cuerpo, que la razón controla las pasiones, que la cultura rige la naturaleza, que el hombre domina a la mujer, que el sujeto debe cuidar del otro, que la objetividad es preferible a la subjetividad? ¿Cómo llegamos a pensar y a actuar a través de estas jerarquías binarias? Desde los años setenta las teóricas feministas se han dedicado a analizar la singularidad del pensamiento occidental, a señalar sus debilidades y proponer formas alternativas de pensar y actuar. Una de las premisas más importantes de la crítica feminista a la razón sugiere que la evacuación de cualquier forma de corporalidad e inmanencia del conocimiento, así como la represión del deseo y la especificidad sexual, son el resultado de una ideología falogocéntrica ligada a la historia patriarcal de Occidente. Esta es desde luego una descripción rápida de lo que constituye una crítica compleja. Las subversiones feministas al falogocentrismo adoptan diversas formas. Aunque las intelectuales que retomo aquí son importantes figuras del feminismo, ellas no lo agotan. Para entender el significado y las implicaciones del falogocentrismo me voy a centrar en el cartesianismo, el sistema de razonamiento más emblemático del pensamiento occidental.

El sistema cartersiano fue formulado en la soledad consciente de un filósofo que meditaba en su cuarto. René Descartes, un francés letrado del

siglo XVII, se recluyó en un hostel en Holanda no solo para refugiarse de las guerras de su tiempo, sino sobre todo para pensar sobre su escepticismo creciente con relación a la supuesta *verdad* que proveía el mundo ordinario de los sentidos. En medio de los asombrosos descubrimientos y las turbulencias políticas del Renacimiento europeo, filósofos, teólogos y matemáticos comienzan a expresar sus preocupaciones sobre los límites de la percepción ordinaria, un problema que ya había sido señalado por la filosofía platónica (Barret, 1986; Bateson, 1990, 1987)⁵. Atrapado en estas dudas, Descartes empieza a desarrollar un sistema de razonamiento capaz de arrojar certezas. Aun si los objetos ordinarios del cuarto no existen realmente como ellos aparecen —él pensaba—, no hay duda de la consciencia que los percibe (Barret, 1986: 19). Descartes le dio prioridad a esta forma de yo autoconsciente sobre los objetos del mundo externo. Este yo era bastante distinto del yo que vivía y respiraba en intimidad con el cuerpo sexuado y que sería trascendido por el *ego cogitans* o ego pensante, protagonista central de la famosa duda sistemática. El yo pensante se convirtió en el punto inamovible de partida y retorno que garantizaba la posibilidad de un conocimiento más certero sobre un mundo siempre nebuloso.

En el tratado *Pasiones del alma*, el ego pensante de Descartes experimenta pasivamente las pasiones, encerrando, encasillando y sustrayendo de sus raíces vitales el yo viviente. Descartes hace del ego la esencia del alma humana, como Barret lo sugiere:

Habiendo formulado el *ego cogitans*, Descartes debe ahora dejar de mirar alrededor, con un ojo imperial, para reclamar un territorio adyacente. Su tratado es, por tanto, un trabajo tan extraño como revelador. Los sentimientos y las emociones son vistos desde la posición privilegiada de la razón. De esta forma, son vistos desde afuera, objetivamente, como objetos que deben ser analizados y no como estados del ser que son subjetivamente vividos. Los sentimientos son extraños y ajenos, son más bien mascotas de la casa que el amo, la razón, debe mantener en orden. El yo que siente y sufre es un objeto que debe ser observado. Este modelo particular de mente permeó la cultura occidental desde los inicios de la era moderna y a partir de entonces se ha mantenido con nosotros. (1986: 20)

Las ideas de Descartes dieron nacimiento a la filosofía cartesiana que se basaba en la división jerárquica entre mente y materia, razón y pasión. El dualismo cartesiano inspiró los ideales de la Ilustración y la modernidad comprometidos con el lenguaje del humanismo, la soberanía del pueblo y el progreso. Sin duda el dualismo cartesiano contribuyó a la consolidación del sujeto humanista, el cual vendría a ser definido por su

⁵ Gregory Bateson ha sido uno de los pocos antropólogos que han analizado los límites del cartesianismo en el pensamiento occidental combinando la filosofía, la biología, la etnografía y el psicoanálisis.

consciencia estable, por su racionalidad, su libre voluntad y su capacidad para escoger y reflexionar. Siglos más tarde la ciencia convertiría dicho sujeto en un yo atemporal, asexuado, neutral y etéreo. Lo que fuera una exploración intelectual nacida en un contexto cultural específico, en el cual el patriarcalismo era prevalente y los hombres eran los pensadores dominantes, se convirtió en un ideología del conocimiento bastante poderosa e inquietante, afianzada en los ideales de la trascendencia de la mente, el distanciamiento frente al mundo y la neutralidad sexual y valorativa. No obstante, desde mediados del siglo XIX, la gran estructura del yo comienza a ser puesta en cuestión por la disciplina recién creada del psicoanálisis. En el siglo XX, la crítica adopta un nuevo ímpetu y desencadena lo que se conoce como la *crisis de la razón* (Grosz, 1993). Las reflexiones feministas sobre el pensamiento occidental y su sujeto humanista envuelven profundos cuestionamientos a la filosofía de la trascendencia, a la neutralidad sexual y valorativa, y a los ideales de objetividad que gobiernan la ciencia moderna. En su artículo “The Mind’s Eye”, Evelyn Keller y Christine Grontkowski (1996) proponen un examen feminista de la jerarquía occidental de los sentidos —en la cual lo visual ocupa un lugar central— y su relación con el falogocentrismo. La pregunta que se formula es: ¿cuál es la historia que subyace a la producción de lo visual como un sentido *fálico* con un estatus superior en el pensamiento occidental? Keller y Grontkowski identifican algunas de las transformaciones filosóficas más importantes que dieron lugar a las concepciones actuales de lo visual. Su análisis está centrado en dos formas de certidumbre que caracterizan la ciencia moderna: 1) la certidumbre en la idea de que la naturaleza es abarcable o aprehensible mediante el conocimiento, y 2) la certidumbre en dicha objetivación de la naturaleza.

De acuerdo con Keller y Grontkowski, la idea de que la naturaleza es aprehensible mediante el conocimiento tiene sus raíces en la filosofía platónica, en la que la visión aparece como el medio para aprehender la naturaleza. La visión se concibe como un proceso de correspondencia por semejanza entre los ojos, el sol y la luz, esta última vista como el medio de percepción. Mientras la percepción mediada por la semejanza se convierte en el centro del modelo platónico de razonamiento, el ojo se convierte en el modelo preeminente del intelecto. La certidumbre en la objetivación de la naturaleza es, como lo sugieren Keller y Grontkowski, una derivación de las filosofías de Platón y Descartes. Dicha objetivación se puede dividir en dos: 1) la separación del sujeto de su objeto de conocimiento, es decir, la distinción entre el individuo que percibe y el objeto que es percibido —dicha separación es lograda a través del razonamiento cartesiano—, y 2) el distanciamiento con respecto a las condiciones de percepción, es decir, la separación entre el conocimiento y los sentidos, de los cuales se duda —filosofía platónica—. Ambas facetas de la objetivación se alimentan mutuamente. Distanciarse de los sentidos, aunque parezca paradójico, se convierte en

una premisa central de la certidumbre de la ciencia moderna con relación a la objetivación de la naturaleza. Para Keller y Grontkwoski, la paradoja proviene de la tensión que se genera entre la predominancia que Platón le otorga a lo visual como un modelo del intelecto y el escepticismo platónico con respecto a la credibilidad de los sentidos. Este escepticismo marca profundamente la filosofía moderna. La ciencia, por su parte, elabora la metáfora de lo visual de modo tal que logra una plena disociación entre lo mental y los sentidos. La visión se convierte en el único sentido capaz de funcionar fuera del tiempo, lo que a su vez promueve la ilusión moderna sobre las bondades del distanciamiento y la objetivación.

Hacia el siglo XVII, la filosofía platónica de lo visual está tan imbricada en el tejido intelectual que para hombres como Descartes es algo natural. De allí que él se dedique a aprender “cómo emplear nuestra intuición mental mediante la comparación de esta con la forma en que empleamos nuestros ojos” (citado por Keller y Grontkwoski, 1996: 192). La visión mental cartesiana, lograda por el ego pensante, se basa en una confianza *a priori* otorgada a la mente y a su capacidad de trascendencia, así como en la teoría platónica de la visión. En el siglo XVIII, el ojo, como el modelo privilegiado del intelecto, es transformado en un lente pasivo. Este cambio sucede en armonía con la división cartesiana entre mente —el ver del intelecto— y cuerpo —el ver de los sentidos—, y juega un papel decisivo en el pensamiento occidental:

La filosofía dualista de Descartes brinda respuestas, por tanto, se convierte en la medida justa para la dicotomía mente-cuerpo. Así como la luz y la visión se vuelven más explícitamente técnicas, es decir, se conciben como fenómenos físicos y así como el ojo se convierte en un mecanismo, el proceso de conocimiento es forzado a salir del campo de lo sensorio, de lo corporal. El sujeto es finalmente separado de los objetos de la percepción. Con este cambio, el agente de conocimiento pierde su último vínculo con el organismo que percibe; sus órganos de percepción son resguardados en el reino de lo *puramente material*. Mediante la transformación del ojo en algo pasivo, toda actividad intelectual queda reservada para el yo, el cual ha sido definitivamente separado del cuerpo que le da cobijo. (Keller y Grontkwoski, 1996: 194)

La historia de la ciencia es un largo camino de distanciamiento de lo físico. El yo pensante, el observador, debe distanciarse tanto de lo que observa como de su propio cuerpo y de su sexualidad. Los efectos de este fenómeno se pueden apreciar en la creación de una subjetividad que siempre será problemática. En su ensayo “La paradoja de la subjetividad científica”, Keller (1994) sostiene que la subjetividad fue sistemáticamente borrada de la lógica de la representación científica. Con la insistencia en la dicotomía mente-cuerpo, el observador no solo crea una distancia de lo que se propone conocer, sino que también queda atrapado en los límites de

dicha perspectiva. Tanto su rol activo en la producción del conocimiento como su ausencia ficticia de la representación son naturalizados, es decir, convertidos en hechos a priori. De esta forma, la posibilidad que el observador tiene para reflexionar sobre su presencia autoritaria y su ausencia supuesta de la representación es oscurecida.

¿De qué manera esta epistemología basada en la visión y el distanciamiento llega a tener un sesgo masculino? Volvamos a Keller y Grontkowski. Ellas proponen separar las funciones metafóricas de la visión en dos aspectos: de un lado, el énfasis en la función objetivante de la visión y la correspondiente relegación de sus funciones comunicativa y erótica a un nivel más bajo, y de otro, la certidumbre en la visión como un sentido privilegiado de conocimiento. Para estas feministas, si una forma de sesgo sexual fue introducida en este sistema estaría dada precisamente por la función objetivante de la visión, la relegación de la función comunicativa de lo visual a un plano meramente mental y su deserotización a través del ideal de la trascendencia de la mente. De esta forma, “el conocimiento es protegido del deseo” (Keller y Grontkowski, 1996: 199). Desafortunadamente, estas autoras no discuten a profundidad el argumento según el cual el dualismo occidental estaría codificado en términos de género, y le otorgan a lo masculino un privilegio inusitado. Sería por tanto interesante analizar la relación entre la noción de trascendencia de la mente y las nociones de feminidad, subjetividad y deseo. Es como si el deseo y lo femenino no pudieran ser suprimidos del conocimiento, sino que tuvieran que ser localizados en una subjetividad siempre problemática y perturbadora.

El análisis de los términos subordinados de la dicotomía cartesiana —cuerpo, naturaleza, otro, pasiones, femenino, subjetividad, deseo— es clave para muchas feministas interesadas en exacerbar la crisis de la razón y remover las bases del falogocentrismo. La teoría crítica y la filosofía deconstructiva han sido herramientas cruciales en este proceso. ¿En qué consiste entonces la crisis de la razón? ¿Consiste acaso en los problemas del yo, del sujeto? La respuesta de ningún modo es simple. En su artículo *Bodies and Knowledges. Feminism and the Crisis of Reason*, Elizabeth Grosz (1993) recrea el itinerario de esta crisis. Parece que el pensamiento occidental ha estado en permanente crisis, desde que surge el escepticismo en la antigua Grecia, pasando por la ansiedad de Descartes respecto a la carencia de bases seguras para el conocimiento, incluyendo la preocupación de Hume por la justificación racional de las leyes, hasta la de Husserl por la confrontación entre la matematización galileana de la naturaleza y el interés cartesiano por el sujeto que conoce. A lo largo de la crisis, lo que parece ser prevalente es la búsqueda de la certeza. Muchos filósofos modernos intentan unir las premisas cartesianas sobre el sujeto con las premisas de objetividad definidas por Galileo y la tradición empiricista. La crisis, sin embargo, incluye otras exploraciones. Para pensadores como

Heidegger, Habermas, Lyotard, Rorty y, de un modo un poco distinto, Foucault, Derrida y Deleuze, la crisis estaría definida por “el desbalance, conflicto o desplazamiento entre objetividad y subjetividad” (Grosz, 1993: 189). De acuerdo con Grosz,

[e]s una crisis de autovalidación y autojustificación metodológica, formulada bajo diversos términos dentro de diferentes disciplinas y períodos; es una crisis que nace de la imposibilidad de la razón para conocerse a sí misma racionalmente, una crisis basada en la inhabilidad de la razón para salir de sí misma, para incluirse y conocerse desde afuera: la ineficacia de sujeto y de su otro. (1993: 189)

Los sistemas contemporáneos de conocimiento se basan en premisas que han sido fuertemente cuestionadas. Para hacer mi argumento más claro me referiré solamente a tres premisas y a tres formas de crisis del conjunto más amplio de argumentos que Grosz analiza (1993: 189-194):

Premisas	Problemas
1. Hay una premisa que subyace a las humanidades y las ciencias sociales, la cual sugiere que la razón y el conocimiento que se basa en ella son metodológicamente apropiados a sus objetos de investigación, los seres humanos. Los métodos, procedimientos y técnicas de conocimiento que están socialmente legitimados son asumidos como instrumentos transparentes y neutrales, como herramientas intelectuales que contribuyen a aumentar el conocimiento y que están a su disposición.	1. Lo que está en cuestión es la eficacia de los métodos, axiomas y criterios de evaluación del conocimiento en relación con sus objetos de investigación, al igual que la premisa sobre la neutralidad y transparencia del conocimiento. El conocimiento tradicional se enfrenta a una crisis de perspectiva ya que es incapaz de reconocer su propia perspectiva, su parcialidad y sus límites con respecto a los objetos de investigación. Quizás lo más problemático es que las humanidades y las ciencias sociales están muy atadas a su aspiración por lograr un modelo de conocimiento similar al de las ciencias naturales. La imposibilidad de esta empresa y la misma insistencia en ella tienen consecuencias profundas en las formas de conocimiento que se producen.
2. Existe la premisa sobre la atemporalidad y el valor transgeográfico del conocimiento. Aunque este es producido en un espacio y un tiempo específicos, su génesis es considerada irrelevante para el conocimiento mismo. Las teorías y los conocimientos se conciben como válidos y verdaderos eternamente, independientemente de sus orígenes. El conocimiento no lleva la huella de sus orígenes.	2. Bajo las premisas de neutralidad, el conocimiento tradicional ha perdido los medios para reflexionar sobre su propio desarrollo como conocimiento. No cuenta con los medios para entender su propia historicidad y materialidad.

<p>3. Existe la premisa de que el sujeto que conoce está situado fuera del conocimiento que produce. Se cree que el conocimiento carece de perspectiva. Si representa un punto de vista particular, este punto de vista es accesible a todo aquel que esté adecuadamente entrenado. El entrenamiento ayuda a crear regularidad y replicabilidad, criterios básicos de la objetividad.</p>	<p>3. La crisis se define como la imposibilidad de la razón para conocer el sujeto, la inhabilidad del conocimiento para reflexionar sobre su propio proceso material de producción, el cual se basa en el rol del cuerpo al mismo tiempo que lo niega. Esto ha tenido un efecto traumático en las ciencias sociales ya que su objeto y sujeto son abiertamente similares. Las disciplinas cuyo objeto de estudio es el hombre son necesariamente incompletas a menos que puedan incluir su propia producción como disciplinas dentro de los conocimientos que generan.</p>
---	---

De forma deliberada, Grosz empuja los argumentos de la crisis a su límite y aboga por la sexualización explícita del conocimiento, al tiempo que señala las imposiciones de la ideología falocéntrica. Basada en Nietzsche, sugiere que el conocimiento es una actividad, una práctica y no una reflexión contemplativa. El conocimiento “[c]omo un producto o cosa, niega su propia historicidad y declara su indiferencia por asuntos políticos” (Grosz, 1993: 203). Sin embargo, el conocimiento está inmerso en relaciones de poder y es el producto de impulsos corporales que se han confundido con meros efectos de la mente. En su opinión, aunque Nietzsche, Foucault, Freud, Lacan y Merleau-Ponty consideran el conocimiento como inmanente al cuerpo, esta inmanencia no es concreta o tangible sino filosófica. Las preguntas son, entonces, ¿por qué la inmanencia ha sido negada en el pensamiento occidental?, ¿por qué cuando es reconocida no es asumida en una corporalidad tangible y sexuada?

Hay diferentes elementos para reflexionar si se quiere comprender mejor este problema de la especificidad corporal y sexual del conocimiento. De acuerdo con Grosz, la creación de una dimensión mental requiere de un apoyo y una cortina para la dimensión física que es negada. Las mujeres funcionan como el cuerpo del conocimiento occidental. Mediante el desplazamiento de la corporalidad hacia las mujeres o hacia los términos subyugados por la razón —otro, naturaleza, pasiones—, el conocimiento occidental demuestra su relación, profundamente problemática, con lo femenino así como sus propias raíces patriarcales. Grosz, al igual que Keller y Grontkwoski, sugiere que el deseo es excluido del conocimiento. Se podría añadir que el conocimiento es salvaguardado no solo del deseo, sino también de la sexualidad. Ambos deben ser trascendidos. La ideología patriarcal del conocimiento basa su coherencia y poder en el control de la feminidad:

Las mujeres son representadas como las contrapartes corporales de la supremacía conceptual de los hombres; los cuerpos de las mujeres, sus placeres y deseos son reducidos a versiones o variantes de los deseos y cuerpos de los hombres. Las mujeres son conceptualizadas como castradas, carentes, incompletas, como si esto fuera una cualidad —o ausencia— inherente a su cuerpo y no a una función de la autorrepresentación de los hombres. (Grosz, 1993: 205)

El término falogocentrismo denota la forma de representar a las mujeres y la feminidad en términos que son escogidos y afirmados por una masculinidad que permanece enmascarada. El (falo)centrismo no está limitado a las representaciones de los hombres sobre las mujeres, incluye también la anulación formal de toda forma de masculinidad de las perspectivas que constituyen el conocimiento, aunque ella subyazca al conocimiento mismo. Es lo que Irigaray (1985) llama *isomorfismo*, la correspondencia entre los modelos discursivos prevalentes de conocimiento y las formas de sexualidad masculina y corporalidad, las cuales son mitificadas a través del falo, no el órgano anatómico sino el símbolo ideológico. *Fa-logo*-centrismo se refiere al logocentrismo enraizado en la dicotomía mente-cuerpo (Xu, 1995). El falogocentrismo no debe ser ingenuamente reducido al

[...] resultado de una conspiración masculina para crear conocimientos a su imagen y semejanza. La organización jerárquica de los cuerpos masculinos bajo el dominio del falo resulta de producir significados sociales, valores y conocimientos en el cuerpo del niño. Esta correspondencia es una función de los sistemas de representación que atraviesan y constituyen los cuerpos masculinos, así como los criterios para evaluar los conocimientos. No se necesita añadir que los cuerpos femeninos son al igual representados e inscritos por los sistemas que regulan los cuerpos masculinos [...]. Muchos aspectos del conocimiento contemporáneo se relacionan con la acorporalidad del hombre, con el distanciamiento de su masculinidad en la producción de conocimiento o verdad. (Grosz, 1993: 205)

El falogocentrismo, sin embargo, parece permanecer irreconocible ya que, como lo sugiere Grosz, no hay otro conocimiento con el cual pueda ser contrastado. Por tanto, Irigaray sostiene que “cualquier teoría del Sujeto ya ha sido apropiada por lo *masculino*” (1985: 133). El yo, el ego pensante, el sujeto autónomo es una construcción masculina aunque esté inscrito en los cuerpos de hombres y mujeres. Esta construcción es una prerrogativa cultural masculina que ha definido a las mujeres bajo términos específicos. En consecuencia, las feministas intentan cuestionar las reglas de la razón, analizar sus problemas y confrontar la violencia de una ideología que está cultural, histórica y políticamente situada. Como Grosz lo ha dicho: “Es solo a través de una lectura cuidadosa de los textos y los paradig-

mas falocéntricos que las grietas, las fallas y las hendiduras dentro de ellos pueden ser utilizadas para mostrar los espacios en los cuales dichos textos se autoexceden, dicen más de lo que significan, se abren para una reapropiación femenina” (1993: 204).

Una forma de reapropiación femenina es la deconstrucción del concepto mujer. Judith Butler (1990) sostiene que la categoría mujer se ha convertido en una definición normativa, es decir, en un conjunto de valores definidos a través de un principio excluyente de identidad. Para Butler ser mujer no involucra a la mujer como una categoría social, sino como “[...] un sentido del ser, como una identidad subjetivamente construida” (1990: 124). En su opinión, la categoría normativa de mujer ha excluido a aquellas mujeres que no se ven a sí mismas formando parte de las luchas de quienes teorizan sobre el feminismo. Los efectos de esta posición son importantes ya que las teóricas feministas han comenzado a ser conscientes de las intersecciones de género, raza, clase, edad y sexualidad en la formación de desidentidades culturales. Es en este contexto donde Butler encuentra provechoso desestabilizar al sujeto —en este caso la mujer— y exponer su poder masculino. Es importante tener en cuenta que cuando el sujeto entra en el reino del psicoanálisis, como en el caso de la reflexión de Butler, no es visto solamente como un yo consciente. Uno de los legados más importantes de Freud es la articulación del inconsciente con el concepto de sujeto, el cual está centrado en acciones conscientes. Para Freud las acciones, pensamientos, creencias y conceptos del yo (*self*) están determinados y modelados por deseos e impulsos inconscientes.

Butler reconoce la importancia de la crítica freudiana al concepto de *hombre*, el sujeto racional de la Ilustración, y de la crítica lacaniana al cartesianismo. Para ella, estos son puntos de partida fundamentales hacia el desarrollo de una posición feminista contra las pretensiones del sujeto universal. Butler recurre al psicoanálisis no como un modelo psicológico de explicación para la adquisición y consolidación de identidades de género, sino como un discurso. De esta forma mantiene una posición crítica con respecto a su producción narrativa. Aunque freudianos y lacanianos intentan desestabilizar el concepto de sujeto mediante su énfasis en el potencial desorganizante del inconsciente, de acuerdo con Butler, ellos tienden a construir una identidad de género relativamente fija basada en la estabilidad de la metanarrativa del desarrollo infantil. De esta forma producen un mito de origen en el cual la bisexualidad primaria —un concepto freudiano— es ardorosamente traducida en una heterosexualidad melancólica a través de la fuerza inexorable de la ley paterna —un concepto lacaniano—. Aunque la identidad es asumida como un asunto tenue e inestable, estas teorías afianzan los términos de la inestabilidad mediante la fuerza de la ley paterna.

Aunque crítica del psicoanálisis, Butler lo considera una herramienta fundamental para entender las expresiones subjetivas del género

en términos de una historia de identificaciones que codifican la contingencia de las historias personales y colectivas. Estas identificaciones no hablan de una coherencia interna. Uno de los aspectos más importantes de la exploración psicoanalítica de Butler es su insistencia en mirar las relaciones de poder que definen la identidad de género como un modelo *a priori*. En otras palabras, ella sostiene que la supuesta coherencia de las identidades de género no puede ser vista como el punto de partida de ningún tipo de acción política, sino como su efecto. Siguiendo a Wittig y a Foucault, conceptualiza sexo y género como categorías producidas para el contrato social heterosexual y, por tanto, como unidades artificiales cuyo objetivo es mantener y amplificar la regulación de la sexualidad dentro del dominio de lo reproductivo. La coherencia del género es una ficción regulatoria que define la realidad como una *esencia interior*. Esta ficción permea los discursos públicos y sociales que reglamentan la fantasía y el deseo de los ciudadanos, del cuerpo político. Butler sostiene que el cuerpo sexuado no tiene un estatus ontológico aparte de los diversos actos performativos que crean su realidad y que, de algún modo, imaginan el género y la identidad sexual como algo interno del sujeto y organizado. Esta ilusión se mantiene con el objeto de constreñir la sexualidad al marco de la heterosexualidad reproductiva:

Si la *causa* del deseo, gesto y acto puede ser localizada dentro del yo del actor, entonces las regulaciones políticas y las prácticas disciplinarias que producen una ostensible coherencia de género son desplazadas efectivamente del centro de atención. Este desplazamiento del origen discursivo y político de la identidad de género hacia un espacio psicológico impide el análisis de la constitución política del sujeto sexuado y de la creación de nociones acerca de la inefable interioridad de su sexo o de su verdadera identidad. Si la verdad profunda sobre el género es una creación y si el género es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, de ello se deriva que los géneros no pueden ser verdaderos ni falsos, sino que son solamente producidos como los efectos de verdad de un discurso sobre una identidad estable y primaria. (Butler, 1990: 337)

Si proyectamos los argumentos de Butler hacia el debate epistemológico propuesto, los efectos pueden ser interesantes. No solo la razón ha logrado parecer descontaminada de la contingencia, la sexualidad, la corporalidad y el poder a través de una ideología masculina que permanece enmascarada, sino que también ha producido una ficción regulatoria alrededor de la supuesta coherencia del género y de las identidades sexuales. Ficción que, sin duda, contribuye al control del deseo. El punto al cual la ilusión del yo, del sujeto maestro, está imbricada en nuestras corporalidades vivas y sexuadas es tremendo. Dicha ilusión, sin embargo, es subvertida por las discontinuidades de género que se dan en contextos heterosexuales, bisexuales, gay y lesbianos en los cuales el género no ne-

cesariamente se deriva del sexo y el deseo o la sexualidad no se desprenden del género. También ella ha sido minada por las posiciones de sujeto poscoloniales que rechazan la lógica del yo.

Las subversiones feministas al falogocentrismo adoptan diferentes y complejas formas que articulan la epistemología con la ontología y la política. El psicoanálisis postestructural así como la filosofía posmoderna han sido fuentes importantes para repensar el yo sin recurrir a formas lineales, teleológicas, jerárquicas, binarias y holísticas de pensar y ser (Flax, 1990). De acuerdo con Flax, lo que se mantiene como un asunto central de análisis es la categoría de género entendida no como un concepto a priori, sino como una noción que debe ser deconstruida y reinventada. Flax sugiere que el concepto mujer debe ser diseccionado para entender la parcialidad, ambigüedad y multiplicidad de las identidades de género. Por su parte, Butler (1992) insiste en la importancia de aligerar categorías como *universal* y *mujer* de su peso esencialista para convertirlas en espacios de debate político permanente. Para Butler, la gran contribución del posestructuralismo es su obstinación en tomar en cuenta las relaciones de poder que constituyen al sujeto. Si aquellas que definen *mujer* como una categoría normativa se hacen conscientes de su propio poder y de los principios excluyentes que están defendiendo, la categoría podría empezar a perder su peso esencialista. Decir que la mujer es un espacio para debates permanentes es reconocer que cualquier posición de sujeto es constituida y está situada en una red de relaciones de poder que los sujetos, incluyendo a quienes teorizan, viven de manera distinta. En “The end of Innocence”, Flax (1992) analiza la persistencia de la creencia moderna en el conocimiento inocente así como las fisuras que aparecen con la progresiva conciencia sobre la conexión entre conocimiento y poder.

El *fin de la inocencia* es una metáfora útil para referirse a la crisis del sujeto maestro, una crisis que nos permite pensar en las corporalidades sexuadas fuera de la ficción sobre la coherencia de género y su interioridad. Para Irigaray y Grosz el fin de la inocencia significa el comienzo de un tiempo en el cual el conocimiento es concebido y practicado como perspectiva, como algo parcial y limitado, en suma, como un producto en disputa y debate. Como Grosz lo ha dicho, admitir que el conocimiento no es sino una perspectiva es reconocer que otras posiciones pueden ser posibles:

Esto abre una multiplicidad de puntos de vista o posiciones en campos que, hasta ahora, han sido regidos por un acceso singular, exclusivo y privilegiado a las representaciones de verdad y a los métodos válidos para conocer la realidad. Aceptar estos límites y su naturaleza parcial significa abandonar la premisa de su objetividad, verdad, singularidad y valor transgeográfico. (Grosz, 1993: 194)

¿Es necesario buscar otras metáforas de conocimiento? Donna Haraway (1996) propone la reinención de la metáfora de lo visual y, a través de ella, una reinención feminista de la objetividad. En su noción de objetividad se pueden producir discursos válidos sin reducirlos a “movimientos de poder y agonía, o a juegos de retórica de alto-estatus, o al cientificismo, o a la arrogancia positivista” (Haraway, 1996: 252). Desde esta perspectiva, la naturaleza inmanente de la visión nos puede ayudar a recuperar el sistema sensorial que fue utilizado para empujar el cuerpo a un salto al vacío y legitimar la mirada trascendente, esa mirada *desde ninguna parte* (Haraway, 1996: 253). *Conocimientos situados* es, pues, un concepto que define una objetividad inmanente y en concordancia con los proyectos críticos y paradójicos del feminismo:

Quisiera sugerir que nuestra insistencia metafórica en la particularidad e inmanencia de la visión —no necesariamente una inmanencia orgánica e incluyendo la mediación tecnológica— así como nuestra resistencia a los mitos tentadores de la visión como una ruta hacia la trascendencia y un segundo nacimiento nos permiten construir una doctrina útil aunque no inocente de la objetividad. Yo quiero una escritura feminista del cuerpo que haga de nuevo un énfasis metafórico en la visión, porque necesitamos reclamar este sentido para encontrar nuestro camino en medio de los engaños visuales y los poderes de las ciencias y tecnologías modernas que han transformado los debates sobre la objetividad. [...] Todas las narrativas culturales occidentales sobre la objetividad son alegorías de las ideologías que rigen las relaciones de lo que llamamos mente y cuerpo, distancia y responsabilidad. La objetividad feminista se refiere a contextos limitados y conocimientos situados, no versa sobre la trascendencia ni sobre la división del sujeto y el objeto. Esta objetividad es la que nos permite volvernos responsables por lo que hemos aprendido a mirar. (Haraway, 1996: 254)

Encuentro de particular interés en la elaboración teórica de Haraway sobre los conocimientos situados su reflexión sobre lo que ella llama el yo (self) *dividido y contradictorio* que puede subvertir el fallogocentrismo, esa “nostalgia por la presencia de un solo mundo verdadero” (1996: 256, 259). Dicho yo es

[...] uno que puede interrogar los posicionamientos y ser responsable, uno que puede construir y participar en conversaciones racionales y sueños fantásticos que transformen la historia. Partición y pluralidad constituyen la imagen privilegiada de las epistemologías feministas del conocimiento científico. Partición en este contexto se refiere a multiplicidades heterogéneas que al mismo tiempo que emergen no pueden ser apiñadas en muescas isomórficas de listas acumulativas. Esta geometría se da dentro y entre los sujetos. La subjetividad es multidimensional y, por tanto, lo es la visión. El yo es parcial en todas sus formas, nunca es definitivo ni una totalidad simplemente allá y

original; es siempre construido y zurcido imperfectamente y, en consecuencia, es capaz de juntarse con otro, de ver el mundo junto a otro sin reclamar ser el otro. Esta es la promesa de la objetividad: una científica que busca una posición de sujeto, no de identidad sino de objetividad, esto es, de conexión parcial. (Haraway, 1996: 257)

En los escritos de Haraway la epistemología se convierte en un proceso de conocer la diferencia. La objetividad, por su parte, es una forma de reconocer las conexiones parciales, los compromisos y las formas de intercambio mutuo. Esta doctrina no se precia de inocencia o igualdad. Haraway constantemente se refiere a las estructuraciones desiguales de las posiciones del sujeto. Como ella lo dice, tomamos riesgos en un mundo que no está bajo nuestro control, donde no tenemos ideas claras o definitivas. Lo que ella defiende es una alternativa para la dialéctica malsana del amo y el esclavo, una dialéctica que permea la relación entre el sujeto y el objeto. Es crucial tener en cuenta que mientras repensamos el yo reinventamos la posición del otro. De esta forma, nuevas tensiones pueden ser creadas entre sujetos fragmentados y contradictorios, entre los yo y los otros. Esto es lo que los nuevos horizontes de significado nos permiten soñar.

Mientras Haraway mantiene una línea de pensamiento atenta a las posibilidades de un yo (*self*) parcial y contradictorio mediante el uso de diferentes metáforas, Irigaray insiste en la corporalidad sexuada de ese yo (*self*). Esto tal vez se debe a su relación con el psicoanálisis que tiende a teorizar la identidad como un asunto sexual. Como lo intentaré mostrar en la siguiente sección, el análisis de Irigaray representa un esfuerzo muy importante por desplazar la razón y su círculo estrecho del yo pensante. Aunque Irigaray está muy influenciada por el posestructuralismo, es crítica de su inhabilidad para tratar a profundidad los temas de la corporalidad sexuada y de las identidades contradictorias, temas que están en el centro de la teorización feminista poscolonial. A riesgo de volverme redundante, quisiera referirme a dos aspectos claves de las subversiones feministas examinadas hasta aquí: 1) la reapropiación feminista del yo y su transformación en una noción del yo (*self*) abierta a la contradicción, la multiplicidad y la parcialidad; y 2) la formación de nuevos movimientos de poder y conocimiento a través de la redefinición de la objetividad, el elogio a la parcialidad, la inmanencia y una subjetividad feminista. Las subversiones feministas están comprometidas con el proceso de tomar acciones críticas respecto a las nuevas subjetividades sociales y a sus reclamos políticos, sobre el conocimiento y las creencias. La combinación de preocupaciones filosóficas y compromisos con el cambio social les dan a estos feminismos un campo fértil de debate desde el cual rechazar teorías maestras.

Una mujer sin nostalgia

Necesitamos reinterpretar todo lo que se refiere a las relaciones entre el sujeto y el discurso, el sujeto y el mundo, el sujeto y el cosmos, lo microcómico y lo macrocómico. Todo, comenzando por la manera en la cual el sujeto ha sido siempre escrito en forma masculina, como un hombre, aun cuando reclama ser universal y neutral. (Irigaray, 1993a: 6)

Con las reglas de la razón hemos aprendido a usar premisas específicas de conocimiento y modos de reflexionar. Nuestro pensamiento logocentrado está fundido en nuestras acciones cotidianas. No necesitamos hacer explícitas nuestras premisas epistemológicas ya que ellas se han convertido en algo natural para nosotras; no necesitamos revisarlas porque son esencias que rigen el mundo. Por supuesto esto no es un proceso estático, aunque subvertir la lógica de la razón puede ser una empresa bastante difícil. Después de todo, ¿cómo desplazar las esencias y producir un contradiscurso significativo? En mi opinión, Luce Irigaray ofrece respuestas interesantes a esta pregunta. Sus escritos son experimentos en el arte de confrontar esencias, desenmascarar la ideología de género de la razón y desgarrar el sujeto maestro con su fantasía totalizante de unidad e igualdad.

El discurso de Irigaray es un intento deliberado por romper la *lógica de la contemplación* por una *lógica de la caricia* que excede la mirada distante y les da la bienvenida a las ataduras, al placer, al placer sexuado⁶. Irigaray está interesada en asuntos de fenomenología, ética, subjetividad e identidad y el análisis de la relación entre lo masculino y lo femenino. Ella se mueve continuamente dentro de frases evocativas que cuestionan la negación patriarcal de lo femenino y reinstalan la diferencia sexual en el lenguaje y el pensamiento. Irigaray nos cuestiona incansablemente: “¿Hablarle a otro, especialmente en una forma de doble vía, ha sucedido alguna vez?” (1993a: 76). Hablarle al otro no ha sucedido aún dentro del sistema patriarcal donde el otro es un otro hecho *igual* e inscrito por la gramática masculina. En su libro *Speculum. De l'autre femme*, Irigaray desarrolla uno de sus argumentos más importantes: “Cualquier teoría del sujeto ya ha sido apropiada por lo masculino” (1985)⁷.

Años más tarde Irigaray explicará que estaba deliberadamente jugando con el significado de la palabra *speculum* tanto como instrumento

⁶ Es importante aclarar que Irigaray emplea con frecuencia la palabra sexo o derivaciones como sexuado (la palabra francesa es *sexe*) en vez de género (*genre*) para evitar las connotaciones asociadas a este término, que tanto en castellano como en francés puede ser usado para referirse al género gramatical, a un estilo de discurso o al género humano. Irigaray (1993b: 31) también usa esta palabra para referirse al sujeto de enunciación en vez del sujeto del argumento.

⁷ *Speculum of the Other Woman* fue originalmente publicado como *Speculum. De l'autre femme* en 1974 por la editorial Minuit.

ginecológico para examinar la vagina como el pensamiento sobre el mundo a través de un discurso, por ejemplo en la expresión latina *speculum mundi* (Irigaray, 1996: 60). El juego de palabras se completaba con el subtítulo *De l'autre femme*, el cual indicaba que el otro que la mujer es permanece atrapado en la economía o en el horizonte de un sujeto único: “Yo quise cuestionar esta alteridad femenina definida por la perspectiva de un sujeto masculino” (Irigaray, 1996: 63). Pretendía así demostrar que el otro no era neutro, ni gramatical ni semánticamente y, por tanto, que no debería comprimirse en una palabra única lo masculino y lo femenino.

Siguiendo una estrategia deconstructiva influenciada por Derrida, Irigaray se dedica en *Speculum* a explorar el imaginario masculino, las formas del patriarcalismo de la filosofía occidental mediante la creación de una historia en reversa que comienza con Freud y termina con Platón. La intención de perturbar el poder totalizante del discurso filosófico es central en su argumento:

Teníamos que regresar [al discurso filosófico] para intentar hallar el poder de su sistematicidad, la fuerza de su cohesión, lo recursivo de sus estrategias, la aplicabilidad general de su ley y su valor. Es decir, su posición maestra y su potencial para reapropiar las variadas producciones de la historia [...]. [Es necesario interrogar] la *materia* desde la cual el sujeto se nutre para producirse a sí mismo, para reproducirse; la escenografía que hace posible la representación tal como es definida en filosofía, es decir, la arquitectura del teatro, el marco espacio-temporal, la organización geométrica, su sostén, sus actores, sus respectivas posiciones, sus diálogos, aun sus relaciones trágicas sin perder de vista el espejo, a menudo escondido, que le permite al logos, al sujeto, duplicarse a sí mismo, reflexionar sobre sí mismo. Todas estas intervenciones en la escena aseguran su coherencia en tanto permanezcan sin interpretar. De allí que ellas tengan que ser promulgadas de nuevo, en cada figura del discurso, para sacudir el discurso de sus amarres al valor de la *presencia*. (Irigaray, 1991: 123)

En su descripción de la economía especular, Irigaray sostiene que el dominio filosófico del logos proviene en gran medida de su poder para reducir las diferencias a la economía de lo mismo y, a través de esto, erradicar las diferencias sexuadas. Releer el pensamiento occidental es para ella una empresa psicoanalítica, que involucra el uso subversivo de las teorías de Freud y Lacan así como el análisis de sus determinantes históricos y filosóficos como discursos, sus fantasías inconscientes, su sesgo falocéntrico y su ceguera con relación a sus propias premisas. Aunque Irigaray reivindica el argumento de Freud sobre la indiferencia sexual de la ciencia, es crítica de su definición de la sexualidad femenina:

Freud no ve dos sexos cuyas diferencias se articulan en el acto del coito y, en términos generales, en el imaginario y los procesos simbólicos que

regulan las producciones de una sociedad y una cultura. Lo *femenino* es siempre descrito como deficiencia, carencia, atrofiamiento, como el otro lado del sexo que mantiene una *envidia al pene* [...]. Freud interpreta los sufrimientos de las mujeres, sus síntomas, sus insatisfacciones de acuerdo con sus historias individuales sin cuestionar la relación de sus *patologías* con un cierto estado de la sociedad, de la cultura. Como resultado, Freud termina sometiendo de nuevo las mujeres al discurso dominante del padre, a la ley paterna al tiempo que silencia sus demandas. (Irigaray, 1991: 118)

Con respecto a Lacan, Irigaray cuestiona su noción de ley paterna, la cual es asumida como el mecanismo que regula las relaciones culturales y de parentesco. Del mismo modo, critica el imaginario de la *etapa del espejo*. Un aspecto significativo de su lectura de Freud y Lacan es su insistencia en analizar la relación entre el conocimiento y la ley falocéntrica occidental o la *economía de lo mismo*. *Speculum* señala la ausencia de una genealogía materna en el pensamiento occidental en contraste con el lugar simbólico asignado a las genealogías paternas. Irigaray define patriarcalismo como “un respeto exclusivo por la genealogía de los hijos y los padres, y la competencia entre hermanos” (Irigaray, 1991: 23). En su opinión, la ausencia de una genealogía materna se deriva del sometimiento de lo femenino a la economía discursiva de lo mismo. El sujeto trascendente, el ego pensante, no solo sitúa al *hombre* fuera de sí mismo, sino que también le impide a la *mujer* la posibilidad de representarse:

Podemos asumir que toda teoría del sujeto ha sido desde siempre apropiada por lo *masculino*. Cuando ella se somete a esa teoría, la mujer no consigue darse cuenta de que está renunciando a la especificidad de su propia relación con el imaginario. Sometiéndose a la objetivización del discurso por ser *hembra*. Reobjetivizando su propio yo [*self*] cada vez que reclama identificarse como un sujeto masculino. ¿Un *sujeto* que se buscaría-investigaría como un *objeto* (maternal-femenino) perdido?

Lo que ella sufre, lo que desea aun cuando *logre placer*, todo tiene lugar en otro estado, en relación a representaciones ya codificadas [...].

Al convertirla a un discurso que niega la especificidad de su placer y que la inscribe como un hueco, el *intaglio*, lo negativo, aun como un otro censurado en sus afirmaciones fálicas. Al ho(m)osexualizarla. Al tornarla perversamente a las satisfacciones pederastas, sodomizantes del padre/esposo. (Irigaray, 1985: 133, 136, 140)

¿Cómo subvertir el orden falocéntrico? ¿Cómo hacerlo cuando las palabras *razonables* no tienen el poder para expresar los clamores, los deseos? Irigaray propone el uso radical de la mimesis, es decir, el uso radical de las definiciones y los roles sexuales y de género convencionales. Su intención es la de “transformar una forma de subordinación en afirmación, y

así comenzar a desbaratarla” (Irigaray, 1991: 124). El uso de las palabras ella, mujer, él y hombre es una forma de esencialismo llevado a su extremo para provocar una forma de antiesencialismo (Fuss, 1989). Decir que somos mujeres desde el comienzo puede tener la ventaja de afirmar una identidad dentro y más allá de los términos masculinos. Este es el punto de partida de la deconstrucción que les permitiría a las mujeres producir un simbolismo distinto:

El asunto no es de elaborar una nueva teoría en la cual la mujer sea el sujeto o el objeto, sino de enredar la máquina teórica misma, interrumpir su pretensión de producir una verdad y un significado que son excesivamente univocales. Esto presupone que las mujeres no aspiren simplemente a ser las iguales de los hombres en el conocimiento. Ellas más bien están intentando arrancar esa pregunta de la economía del logos. No deberían definirlo bajo la forma de *¿qué es la mujer?*; sino, más bien, mediante la repetición e interpretación de la forma en la cual, dentro del discurso, lo femenino se encuentra definido como pérdida, deficiencia, imitación e imagen negativa del sujeto, ellas deberían afirmar que respecto a esta lógica es posible un exceso perturbador del lado femenino. (Irigaray, 1991: 126)

Mimesis o la estrategia de apropiarse de los nombres, de producir un exceso perturbador es un primer paso hacia nuevos imaginarios femeninos. Irigaray reitera que la mujer necesita:

Poner todo patas arriba, de adentro hacia afuera y de vuelta al frente. Trabajar todo con convulsiones radicales, traer de vuelta, reimportar, aquellas crisis que su *cuervo* sufre en su impotencia por nombrar lo que lo perturba. También insistir deliberadamente en los espacios en blanco del discurso que invocan los lugares de su exclusión, que con su plasticidad silenciosa aseguran la cohesión, la articulación, la coherencia expansiva de las formas establecidas. Reinscribirlos aquí y allá como divergencias, bajo otro modo y lugar a como ellos esperan ser, en elipses y eclipses que deconstruyan la red lógica del lector-escritor, que lo vuelvan loco, que desordenen su visión al menos hasta conseguir una diplopía incurable. Derribar la sintaxis mediante la suspensión eterna de su orden teleológico, el sabotaje de los alambres, el corte de la corriente, el bloqueo a los circuitos, la trastocación de las conexiones, la modificación de la continuidad, la alternancia, la frecuencia, la intensidad. Hacer imposible por un momento la predicción por consiguiente, a dónde, cuándo, cómo, por qué... algo pasa o algo sucede: vendrá, se esparcirá, se reversará, cesará de moverse. No a través de la creciente complejidad de lo igual, por supuesto, sino a través de la irrupción de otros circuitos, la intervención de cortos circuitos que dispersarán, difractarán, desviarán sin fin, a veces haciendo explotar la energía, sin posibilidad de retornar a un origen único. Una fuerza que no será nunca más canalizada de acuerdo con

un plano dado: la proyección de una fuente única, aun en los circuitos secundarios, con efectos retroactivos. (Irigaray, 1985: 142)

La propuesta de Irigaray no se cierra sobre sí misma. Nos invita a desarrollar un estilo táctil de escritura que privilegia la caricia sobre la contemplación y en el que cada figura retorna a sus fuentes. Esta escritura no se constituye nunca en unidad ya que está habitada por la simultaneidad. Es fluida; resiste y explota las formas, figuras y conceptos. No es una tesis, no es objeto de una posición y, por esto mismo, da lugar a lecturas no lineales, no especulares, no teleológicas (Irigaray, 1991: 126). En una afirmación política, Irigaray sostendrá:

Mi uso de la escritura en esta última parte del siglo xx denota un intento por crear una nueva era cultural: la de la diferencia sexual [...]. Solo aquellas que permanecen aún en un estado de automatismo verbal o que imitan el significado existente pueden mantener la escisión entre la mujer y la escritora. La totalidad de mi cuerpo es sexuada. Mi sexualidad no está restringida a mi sexo y al acto sexual —en su sentido estricto—. Creo que los efectos de la represión y especialmente de la carencia de una cultura sexual, civil y religiosa son muy poderosos y que dan lugar a afirmaciones tan extrañas como *yo soy una mujer o no escribo como una mujer*. En estas protestas hay una fidelidad secreta a la cultura *entre* hombres. De allí que la escritura alfabética esté ligada históricamente a la codificación civil y religiosa de los poderes patriarcales. No contribuir a hacer del lenguaje y su escritura algo sexuado es perpetuar la pseudoneutralidad de aquellas leyes y tradiciones que privilegian las genealogías masculinas y los códigos lógicos. (Irigaray, 1993b: 53)

Crear nuevas convenciones y significados implica articular nuevas posiciones de sujeto. Es en este contexto donde es posible afirmar libremente que la mujer debe autodefinirse en el tiempo y el espacio. Ella necesita definirse no como un volumen cerrado, un contenedor para la reproducción de lo igual, tal como el hombre la ha representado. La mujer no-es-uno; ella no es otro igual. La mujer es un volumen sin bordes. Es fluida y cambiante. Es contigüidad y no hueco. La contigüidad de los dos labios que se tocan uno al otro; que son dos en uno. La contigüidad entre la madre y la hija, entre el coito del padre y la madre, entre las genealogías paternas y maternas. Esta es la novedad de los labios: “Ríe más, desarma la seriedad”⁸.

⁸ Paráfrasis del contrajuego discursivo desplegado por Irigaray contra el falogocentrismo, de acuerdo con Berg (1991: 68).

Conclusiones

Lo que veo es la vida que me mira

Lo que veo es la vida que me mira. Estoy mirando a través de un círculo en un círculo de miradas. (Minh-ha, 1992: 105)

Mi narración inicial sobre estar allá ha sido desplazada por una narrativa nueva, conseguir estar allá. Este movimiento me permite meditar más claramente sobre el acto de estar allá. Al promulgar una agencia burladora⁹ del como sí, intento evitar hablar como [...]. Este ensayo ha sido parte de mi propia tarea, una tentativa de entender como una antropóloga, habilitada por un campo particular, aspira [re]escribir los términos de hogar y mundo a través de una praxis feminista renaciente. (Visweswaran, 1994: 112)

El trabajo de campo y el texto etnográfico están marcados por las negociaciones y contiendas —lingüísticas, simbólicas, políticas, epistemológicas y éticas— entre el sujeto que observa y el sujeto que es observado. A lo largo de este recorrido por algunas tendencias feministas contemporáneas he intentado esclarecer cómo los conceptos de observador —el sujeto que conoce— y observado —el sujeto que es objeto del conocimiento—, desde su misma configuración epistemológica, son representaciones articuladas a relaciones de poder. El hecho de que no sean *a priori* —aunque algunos científicos aún pretendan asumirlo así— demuestra precisamente su carácter construido y, por tanto, debatible. La relación observador-observado tiene lugar entre personas cuyas identidades o des/antiidentidades están siempre en proceso de cambio, en contienda, modeladas por las experiencias individuales y colectivas, por las memorias e historias, por los contextos culturales y los desequilibrios que el inconsciente le produce a una conciencia tantas veces amante de lo coherente y lo estable.

La deconstrucción de eso que aprendimos a llamar mujer ha llevado a las feministas a proponer nuevas teorías del sujeto que se centran en la parcialidad del yo, su multiplicidad y fragmentación, su transformación a través de las variadas experiencias de género, sexo, raza, cultura, clase, colonialismo, capitalismo... Este carácter inestable y fragmentario del yo así como la multiplicidad de las posiciones de sujeto no se conciben como obstáculos para las articulaciones políticas. Dichas articulaciones se tornan mucho más plásticas y flexibles aunque también contingentes. Las implicaciones de la deconstrucción feminista del sujeto tradicional —el yo pensante— son diversas y, ante todo, evidencian las relaciones de poder, un poder falogocéntrico, que han marcado la producción de dicho sujeto y

⁹ Esta es mi versión al español de la palabra inglesa *trickster*.

su arsenal simbólico, científico, político e ideológico; su autoridad basada en su racionalidad, soberanía, libre voluntad, neutralidad valorativa y sexual. Esta representación paralelamente glorifica la presencia del sujeto y controla, anula y/o desplaza el deseo al reino de las pasiones, del inconsciente, de lo femenino, de lo corporal. De hecho el poder y la coherencia del sujeto se nutren de la creación de una alteridad, de un otro —cuerpo, inconsciente, nativo, femenino— que sirve de espejo para recrear continuamente el yo maestro.

Las reapropiaciones feministas de este perturbador legado asumen tácticas variadas. Una de ellas es la de leer e interpretar textos filosóficos fundamentales de Occidente de manera que queden expuestos los lugares en los que ellos se autoexceden. Esta táctica da lugar a la posibilidad de situar y sexualizar el conocimiento, así como de promulgar nuevas premisas basadas en la parcialidad y la contextualidad. Estas nuevas premisas permiten trazar las condiciones de producción y reproducción del conocimiento, su materialidad e historicidad, su inevitable sujeción a relaciones de poder. De allí que los feminismos conciban la epistemología como una reflexión sobre la constitución de las múltiples posiciones del sujeto, su contextualidad, historicidad y significado político y existencial. La objetividad, por tanto, es vista como un ejercicio de reconocimiento de los contextos limitados y los conocimientos situados, de las conexiones parciales entre diversas posiciones de sujeto, de los compromisos e intercambios mutuos que no presumen de inocencia o equidad. A partir de la postura se produce una noción distinta de responsabilidad basada en el reconocimiento y la caracterización de los métodos con los que hemos aprendido a mirar el mundo y que nos permiten ampliar las posibilidades de ese mirar.

Las reapropiaciones feministas, atentas al poder del conocimiento y a las fracturas del modelo yo-otro, también proponen nuevas definiciones para el concepto de género. La llamada identidad de género no es asumida como un modelo *a priori*, lo cual significa que los análisis comienzan por el cuestionamiento de las relaciones de poder que producen, narran y materializan el género como una unidad coherente. Es en este espacio de debate donde el reconocimiento de las subjetividades sociales y personales emergentes —con su resistencia a las identificaciones o con sus propias formas de identificación, su hibridismo y multiplicidad, su exceso, sus reclamos políticos y económicos— es absolutamente significativo ya que transforma el concepto mismo de identidad. El género, entendido como las múltiples experiencias que cruzan y redefinen los cuerpos, las sexualidades y los deseos de hombres y mujeres, es tan fluido como la identidad. Ambos son procesos y, por tanto, se viven como transiciones que producen convergencias estratégicas y coyunturales. De allí que el género ya no se asuma como el centro de la teorización feminista, al menos en algunas tendencias poscoloniales y posestructurales. Consideraciones de raza, clase y sexualidad son también fundamentales en la reflexión

sobre las diferencias entre las mujeres y no sobre el *ser mujer* que marcaba los estudios de los años ochenta.

Estas nuevas posturas alteran las premisas y el modelo tradicional de la observadora-observada o del yo-otro. La multiplicidad desplaza las dualidades y la política florece por entre las fisuras sin recurrir a ideales de inocencia y mutualidad. Esto tiene un significado enorme para la etnografía. Las etnógrafas contemporáneas se enfrentan a resistencias, tipologías e identificaciones por parte de quienes han sido tradicionalmente observadas y que promulgan, en el escándalo mismo de su ambivalencia y excentricidad, su parcialidad y diferencia; no un cierre o un obstáculo sino la posibilidad misma de la negociación simbólica y política. Aunque la reflexividad retiene un rol muy importante, asume una conexión explícita con la localización y el poder.

Una articulación fundamental entre las epistemologías y etnografías feministas está dada, precisamente, por la posibilidad de reorientar y transformar las relaciones entre reflexividad, localización y poder. Las nociones feministas posestructurales y poscoloniales del lenguaje le dan nuevos ímpetus al debate sobre la representación. Concebir el lenguaje como constitutivo de la realidad, como un instrumento performativo y un proceso activo tiene una ventaja doble: registrar su propia producción discursiva y abrir espacios para narraciones alternativas. En este sentido, algunos textos promueven estilos de escritura *táctil*, cercana a la lógica de la caricia y en oposición a la lógica falocéntrica del distanciamiento y la contemplación. De igual modo, se estructuran alrededor de tácticas retóricas cuyo objetivo es subvertir el valor de la presencia y el apego simbólico a la esencia. A través de la mimesis se intenta crear un discurso alternativo basado en un uso insistente y radical de las definiciones que cree dudas en torno las presencias que se promulgan, que interroge las definiciones mismas y su poder textual, simbólico y material (Irigaray, 1996, 1993b, 1991). Solo así es posible producir representaciones alternativas de la diferencia.

Igualmente, como narraciones alternativas, encontramos algunos textos feministas que adoptan un estilo poético marcado por el uso continuo de metáforas, juegos semánticos, subversiones gramaticales y frases evocativas (Anzaldúa, 1987; Cixous, 1995, 1991, 1988, 1979; Lorde, 1984; Minh-ha, 1992, 1989; Moraga y Anzaldúa, 1983). La relación entre escritura poética y narrativas feministas es de gran importancia ya que expresa la dificultad inherente para representar emociones, experiencias de identidad y desidentificación, de exilio y pérdida, de sufrimiento y goce.

Una dificultad que, en cierto sentido, evoca el fracaso de representar completamente el yo, sus movimientos múltiples de identidad o desidentidades, sus emociones, sus rutas inconscientes. Este fracaso es, desde luego, la condición y posibilidad de la escritura poética. En algunos tex-

tos feministas observamos, pues, una conexión explícita entre las experiencias colectivas y personales, políticas y existenciales dentro de un formato autobiográfico no convencional que se rebela contra las alegorías narcisistas, románticas o sublimadas del sujeto, en la que los otros desempeñan el rol de espejos en los cuales mirar y moldear la propia imagen. Aquel monólogo de un sujeto obsesionado por su presencia se transforma, mediante los juegos abiertos e inciertos, en una posición de sujeto que cuestiona su propia presencia y se abre a la relación con los otros. Y esto no involucra solo diálogos explícitos, sino también las brechas y los silencios que habitan las relaciones entre el yo y sus otros, el yo y los otros.

Por tanto, al igual que Visweswaran, estoy en contra de la acumulación de preámbulos etnográficos que comienzan con un listado de la observadora: “Soy una mujer blanca, de clase media, intelectual...”. Interrogar nuestras razones para viajar lejos y hacer nuestras tareas en casa es, ante todo, preguntarnos por qué escribimos, sobre qué, desde dónde, hacia dónde. La imposibilidad de representaciones o comprensiones totales, los fracasos, las traiciones, las tácticas de burla, más que derrotas o sarcasmos que guíen jornadas de autocastigo o autosalvación, inmovilidad o pánico son las ocasiones de nuevas negociaciones y contiendas que celebran las nupcias incesantes de la poética y la política, que las desafiantes de fronteras, definiciones y bordes han logrado nombrar:

No intento hablar
sobre
Solo hablar cerca de [...]
La realidad es delicada
Mi irrealidad e imaginación son de otro modo insensibles [...]
El hábito de imponer un significado a cada signo único [...]
¿Qué podemos esperar de la etnología?
[...] Siento menos y menos la necesidad de expresarme a mí misma
¿Es eso algo más que he perdido?
¿Algo más que he perdido?
[...] El hábito de imponer
Cada significado único [...]
Lo que veo es la vida que me mira
Estoy mirando a través de un círculo en un círculo de miradas.¹⁰

¹⁰ “I do not intend to speak about/ Just speak near by [...] The habit of imposing a meaning to every single sign [...] What can we expect from ethnology? [...] I feel less and less the need to express myself/ Is that something else I’ve lost?/ Something else I’ve lost? [...] The habit of imposing every single sign [...] What I see is life looking at me/ I am looking through a circle in a circle of looks”. Pasajes del guión para el documental de Trinh T. Minh-ha llamado *Reassemblage*, producido en 1982 (Minh-ha 1992: 95-108).

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila
1990a. "Can There Be a Feminist Ethnography?". *Women and Performance*. Vol. 5, Nº 1, pp. 7-27.
- Abu-Lughod, Lila
1990b "The Romance of Resistance: Transformations of Power Through Bedouin Women": *American Ethnologist*. Vol. 17, Nº 1, pp. 41-55.
- Abu-Lughod, Lila
1991 "Writing against Culture". En: R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, pp. 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Anzaldúa, Gloria
1987 *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute.
- Barret, William
1986 *Death of the Soul. From Descartes to the Computer*. Nueva York: Anchor Press-Doubleday.
- Bateson, Gregory
1987 *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Bateson, Gregory
1990 *Espíritu y naturaleza. La unión necesaria*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Behar, Ruth
1995a "Introduction: Out of Exile". En: R. Behar y D. Gordon (ed.), *Women Writing Culture*, pp. 1-29. Berkeley: University of California Press.
- Behar, Ruth
1995b "Writing in my Father's Name: A Diary of Translated Woman's First Year". En: R. Behar y D. Gordon (ed.), *Women Writing Culture*, pp. 65-82. Berkeley: University of California Press.
- Behar, Ruth
1996 *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Behar, Ruth y Deborah Gordon (eds.)
1995 *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bell, Diane
1993 "Introduction 1. The Context". En: D. Bell, P. Caplan y W. Karim (ed.), *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, pp. 1-18. Londres-Nueva York: Routledge.

Berg, Maggie

- 1991 "Luce Irigaray's *Contradictions*: Poststructuralism and Feminism". *Signs*. Vol. 17, Nº 1, pp. 50-70.

Butler, Judith

- 1990 "Gender Trouble, Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse". En: L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 324-340. Nueva York-Londres: Routledge.

Butler, Judith

- 1992 "Contingent Foundations: Feminism and the Question of *Postmodernism*". En: J. Butler y J. Scott (ed.), *Feminists Theorize the Political*, pp. 3-21. Nueva York: Routledge.

Cadava, Eduardo; Petter Connor y Nancy Jean-Luc (eds.)

- 1991 *Who Comes After the Subject?* Nueva York: Routledge.

Cixous, Hélène

- 1979 *Vivre l'orange/To Live the Orange*. París: Des Femmes.

Cixous, Hélène

- 1988 "Extreme Fidelity". En: S. Sellers (ed.), *Hélène Cixous. Authorship, Autobiography and Love*. U. K.: Polity Press.

Cixous, Hélène

- 1991 *Coming to Writing*. Cambridge: Harvard University Press.

Cixous, Hélène

- 1995 *La risa de la medusa*. Madrid: Editorial de la Universidad de Puerto Rico/Anthropos.

Clifford, James

- 1986 "Introduction: Partial Truths". En: J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 1-26. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James

- 1988 "On Ethnographic Authority". En: J. Clifford (ed.), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, pp. 21-54. Cambridge: Harvard University Press.

Clifford, James

- 1990 "Notes on (Field)Notes". En: R. Sanjek (ed.), *Fieldnotes. The Making of Anthropology*, pp. 47-70. Ithaca: Cornell University Press.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.)

- 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Clough, Patricia Tiniceto

1994 *Feminist Thought. Desire, Power, and Academic Discourse*. Oxford: Blackwell.

Cole, Sally

1995 "Taming the Shrew in Anthropology: Is Feminist Ethnography *New Ethnography*?". En: S. Cole y L. Phillips (eds.), *Ethnographic Feminisms*, pp. 179-182. Ottawa: Carleton University Press.

Crapanzano, Vincent

1985 *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. The University of Chicago Press.

Denzin, Norman K.

1994 "Postmodernism and Deconstructionism". En: D. Dickens y A. Fontana (eds.), *Postmodernism & Social Inquiry*, pp. 182-202. Nueva York-Londres: The Guildford Press.

Enslin, Elizabeth

1994 "Beyond Writing: Feminist Practice and the Limitations of Ethnography". *Cultural Anthropology*. Vol. 9, N° 4, pp. 537-568.

Faithorn, Elizabeth

1986 "Gender Bias and Sex Bias: Removing Our Cultural Blinders in the Field". En: T. Whitehead y M. E. Conaway (eds.), *Self, Sex and Gender in Cross Cultural Fieldwork*, pp. 275-288. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.

Flax, Jane

1990 "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory". En: L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 39-62. Nueva York-Londres: Routledge.

Flax, Jane

1992 "The End of Innocence". En: J. Butler y J. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, pp. 445-463. Nueva York-Londres: Routledge.

Fontana, Andrea

1994 "Ethnographic Trends in the Postmodern Era". En: D. Dickens y A. Fontana (eds.), *Postmodernism and Social Inquiry*, pp. 203-223. Nueva York-Londres: The Guildford Press.

Foucault, Michel

1977 *Language, Counter-Memory, Practices. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Ithaca-NuevaYork: Cornell University Press.

Foucault, Michel

1987 *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.

- Fraser, Nancy y Linda Nicholson
1990 "Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Between Poststructuralism and Feminism". En: L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 19-38. Nueva York-Londres: Routledge.
- Fuss, Diana
1989 *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Diference*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- Geertz, Clifford
1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Gordon, Deborah
1995a "Border Work: Feminist Ethnography and the Dissemination of Literacy". En: R. Behar y D. Gordon (eds.), *Women Writing Culture*, pp. 373-389. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, Deborah
1995b "Culture Writing Women: Inscribing Feminist Anthropology". R. Behar y D. Gordon (eds.), *Women Writing Culture*, pp. 429-441. Berkeley: University of California Press.
- Gordon, Deborah.
s.f. "Women Writing Culture: a Retrospective". Manuscrito.
- Grosz, Elizabeth
1993 "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason". En: L. Alcoff y E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, pp. 187-215. Nueva York-Londres: Routledge.
- Haraway, Donna
1990 "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s". En: L. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, pp. 190-233. Nueva York-Londres: Routledge.
- Haraway, Donna
1996 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". En: E. L. Helen Fox Keller (ed.), *Feminism and Science*, pp. 249-263. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Hooks, Bell
1984 *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston: South and Press.
- Irigaray, Luce
1985 *Speculum of the Other Woman*. Ithaca-Nueva York: Cornell University Press.

- Irigaray, Luce
1991 "The Power of Discourse and the Subordination of the Feminine". En: M. Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, pp. 118-132. Oxford: Basil Blackwell.
- Irigaray, Luce
1993a *An Ethics of Sexual Difference*. Ithaca-Nueva York: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce
1993b Je, tu, nous. *Toward a Culture of Difference*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Irigaray, Luce
1996 *I Love to You. Sketch for a Felicity Within History*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Karim, Wazir Jahan
1993 Epilogue: "The Nativised Self and the Native". En: D. Bell, P. Caplan y W. Karim (eds.), *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*, pp. 248-251. Londres-Nueva York: Routledge.
- Keller, Evelyn
1994 "La paradoja de la subjetividad científica". En: D. Fried-Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp. 143-182. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Keller, Evelyn y Christine R. Grontkowski
1996 "The Mind's Eye". En: E. Fox Keller y H. Longino (eds.), *Feminism & Science*, pp. 187-202. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Kellner, Hans
1987 "Narrativity in History. Post-Structuralism and Since". *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*. N° 26, pp. 1-29.
- Lamphere, Louise
1987 "Feminism and Anthropology. The Struggle to Reshape our Thinking about Gender". En: C. Farnham (ed.), *The Impact of Feminist Research in the Academy*, pp. 11-33. Bloomington: Indiana University Press.
- Lauretis, Teresa de
1990 "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness". *Feminist Studies*. Vol. 16, N° 1, pp. 115-151.
- Lorde, Audre
1984 *Sister Outsider*. California: The Crossing Press.
- Marcus, George y Michael Fischer (eds.)
1986 *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago: University of Chicago Press.

- Mascia-Lees, Frances; Patricia Sharpe y Collen Ballerino.
1989. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions From a Feminist Perspective." *Signs. Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 15, N° 1, pp. 7-11.
- Minh-ha, Trinh T.
1989 *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Minh-ha, Trinh T.
1992 *Framer Framed*. Nueva York-Londres: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade
1991 "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En: C. Mohanty, A. Russo y L. Torres (eds.), *Third World Women and The Politics of Feminism*, pp. 51-80. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Moore, Henrietta
1988 *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Moore, Henrietta
1994 *A Passion for Difference*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Moraga, Cherríe y Gloria Anzaldúa (eds.).
1983 *This Bridge Called my Back*. Nueva York: Kitchen Table.
- Morgen, Sandra
1989 "Gender and Anthropology: Introductory Essay". En: S. Morgen (ed.), *Gender and Anthropology: Critical Reviews for Research and Teaching*, pp. 1-20. Washington: American Anthropological Association.
- Narayan, Kirin
1993 "How Native is a native anthropologist?". *American Anthropologist*. N°95, pp. 671-686.
- Powdermaker, Hortense
1966 *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Rabinow, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Rabinow, Paul
1986 "Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En: J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California Press.

Scott, Joan W.

1992 "Experience". En: J. Butler y J. Scott (ed.), *Feminists Theorize the Political*, pp. 22-40. Nueva York-Londres: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty

1990 *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Nueva York-Londres: Routledge.

Stocking, George (ed.)

1983 *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

Strathern, Marilyn

1987 "An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology". *Signs*. Vol. 12, Nº 21, pp. 276-292.

Taussig, Michel

1986 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.

Tyler, Stephen

1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rethoric in the Postmodern World*. Madison: University of Wisconsin Press.

Visweswaran, Kamala

1994 *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Xu, Ping

1995 "Irigaray's Mimicry and the Problem of Essentialism". *Hypatia*. Vol. 10, Nº 4, pp. 76-89.

Capitalizando a las *mujeres negras*: la feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano

Manuela Álvarez

[...] el proyecto de entendimiento de la bestia ha producido una bestia en sí mismo, o incluso un bestiario; y el proceso de producción de conocimiento al servicio de la política ha obturado en vez de unido el entendimiento y la acción. (Gibson-Graham, 1996: 1)

Introducción

Durante la última década, hemos sido testigos de una eclosión de cooperativas, grupos, organizaciones, redes y movimientos sociales de mujeres en el Pacífico colombiano. Igualmente, también en ese mismo lapso de tiempo, una gran cantidad de ONG e instituciones estatales han incorporado algún tipo de oficina, programa o proyecto que considera a las mujeres como objetivo social prioritario. Sin lugar a dudas, ninguna de estas organizaciones de base ha surgido o se ha mantenido sin el apoyo y/o la financiación directa o indirecta de estas instituciones. Tales instituciones —agencias nacionales y transnacionales— han sido fundamentales en la creación de transformaciones sociales profundas, muchas de ellas con resultados inesperados que lentamente están insertándose en el campo del análisis y la crítica académica.

Igualmente las agencias de desarrollo convencional y alternativo se han apropiado el discurso de *mujer y género*. Sin embargo, dicho discurso de mujer y género no supone bases ideológicas, contenidos políticos o mecanismos de instrumentalización homogéneos. Algunos parten de considerar a las mujeres como un actor social importante y buscan situarlas en ámbitos políticos o incorporarlas al desarrollo, mientras otros están centrados en la conceptualización de las mujeres como guardianas de conocimientos y saberes tradicionales locales. La mayoría se justifica apuntando hacia el empoderamiento de las mujeres en esferas tanto privadas

como públicas. Luego de más de una década de llevar a cabo múltiples programas y proyectos, la pregunta obligada es si este esfuerzo colectivo ha ayudado en alguna medida a que las mujeres se sitúen de manera más equitativa en la estructura social.

Desde una aproximación antropológica, parte del objeto de este artículo es evidenciar las dinámicas de poder envueltas en la producción de discursos e intervenciones que competen a las mujeres negras del Pacífico colombiano. En otras palabras, este artículo busca explorar cuestiones relacionadas con la (re)creación de ciertas representaciones de las mujeres —negras— del Tercer Mundo¹ y de sus necesidades, la producción y tráfico de conocimientos expertos y, finalmente, cómo estas elaboraciones feministas de los otros son capitalizadas por el aparato del desarrollo para incorporar y cooptar a las mujeres en su campo de acción e intervención.

Este artículo no se debe entender como una crítica directa al pensamiento y práctica del feminismo² del Primer Mundo, sino a la burocratización de sus conocimientos por parte del aparato del desarrollo. Este proceso, que ha sido llevado a cabo con y sin el consentimiento feminista, ha sido calificado por algunas teóricas como la patriarcalización del feminismo al servicio del capitalismo tardío. Este matrimonio a menudo infeliz y dialéctico entre feminismo y desarrollo aún está por ser analizado, así como la relación intelectual y pragmática neocolonial dentro de la cual están inscritos el desarrollo y el feminismo del Primer Mundo. En esta elaboración, el desarrollo debe ser entendido como más que un discurso pragmático involucrado en la creación de espacios simbólicos que homogeneizan la otredad mediante la naturalización de ideologías fundacionales. En este sentido, debe ser visto como inserto en prácticas neocoloniales, en la medida en que funda su táctica en el ganar territorios representacionales e imaginativos.

Tan lejos, tan cerca: a propósito de la relación entre feminismo y desarrollo

El desarrollo es un aparato poderoso y complejo de producción cultural, de la misma manera en que es un producto cultural en sí mismo. Se trata de un mecanismo de intervención en el Tercer Mundo socialmente sancionado ejercido a través de agencias nacionales, regionales y locales, públicas

¹ La dicotomía conceptual entre el Primer y Tercer Mundo es un intento fallido por ver el mundo como una entidad social discreta y coherente, cuando de hecho las intersecciones y fronteras son uno de los aspectos fundamentales de las imágenes que actualmente presenta la modernidad en América Latina. En adelante utilizo esta dicotomía con distancia teórica. Para un excelente análisis crítico sobre los usos y abusos de dicha categoría, véase Loomba (1994).

² Cuando hablo de feminismo lo hago en un sentido plural, sin considerarlo en ningún momento una elaboración y práctica homogénea o singular.

y privadas (Escobar, 1998). Es, como lo ha planteado Hayter (1971), una forma de imperialismo camuflado que se justifica desde el pretexto de la ayuda, aunque de hecho participa activa y vorazmente en la homogeneización de la otredad. El desarrollo nutre sus discursos y prácticas mediante la apropiación e incorporación del trabajo de profesionales y conocimientos expertos (Mueller, 1986: 37). De esta manera, estamos ante una matriz extremadamente flexible que se alimenta de la institucionalización de las luchas teóricas, metodológicas y políticas de activistas y académicos, tales como la participación, la sostenibilidad y el feminismo, entre otras.

Desde finales de los setenta y principios de los ochenta ha habido un proceso continuo de apropiación y capitalización de las elaboraciones feministas por parte del establecimiento del desarrollo, como también —y de manera simultánea— de participación de muchas feministas académicas y activistas situadas en múltiples niveles de la producción de las prácticas discursivas del desarrollo. Como Escobar (1998) ha sugerido, el discurso de las Mujeres en el Desarrollo (MED)³ debe estar sujeto al mismo análisis y deconstrucción que aplicamos al discurso del desarrollo en general. Por tanto, es posible plantear que el proyecto MED ha sido estratégico al apropiarse posiciones convencionalmente feministas, elaboradas en el denominado feminismo de segunda generación, no sin la ayuda de múltiples funcionarios y contratistas que se autodefinen como feministas. Así, el MED también es el producto de representaciones —con frecuencia estereotípicas— que las mujeres del primer mundo han creado y socializado sobre las mujeres del Tercer Mundo a través de elaboraciones académicas y saberes expertos. Las Mujeres en el Desarrollo representa virtualmente cualquier cosa que es escrita en el primer mundo sobre las mujeres que viven fuera de él (Papanek, 1986; citada por Mueller, 1991: 2).

De esta manera, la década de las Naciones Unidas dedicada a la mujer marcó un momento significativo en esta historia. Por primera vez, los ojos del establecimiento internacional se volcaron sobre las mujeres como grupo poblacional con sus propias características, inequidades y necesidades que debían ser abordadas de manera específica y diferencial. Sin duda, fue en este momento cuando se popularizaron el discurso y las prácticas feministas en aparatos estatales e institucionales. Así pues, tanto en diversas agencias de desarrollo internacionales como en la mayoría de Estados-nación de América Latina, los feministas comenzaron a ganar espacio en las burocracias administrativas públicas. Sonia Álvarez, en una mirada detallada a los movimientos de mujeres en Brasil, plantea que “[...] el Estado local pasó de ser *el peor enemigo de las mujeres* al *mejor amigo de las mujeres*” (1990: 198). Con ello se evidencia el proceso mediante el cual los feministas entraron a colonizar el Estado y, en general, los múltiples ámbitos de formulación de políticas. Inicialmente

³ Conocido también como *Women in Development* (WiD).

una buena parte de la discusión giró en torno a cómo incorporar y abordar a las mujeres en los programas y proyectos ya existentes, y paulatinamente se pasó a crear programas específicos para ellas. Esta nueva visibilidad y apertura de canales fue el objeto de innumerables debates, conflictos y fisuras dentro de los movimientos feministas. Para muchas esto significaba ser cooptadas e institucionalizadas, mientras que para otras presagiaba una posibilidad sin precedentes mediante la cual podían entrar a influenciar ámbitos a los cuales antes no tenían acceso. Los feministas que finalmente optaron por incorporarse a aparatos administrativos y agencias de desarrollo generalmente dedicaron grandes esfuerzos en visibilizar a las mujeres dentro de la cartografía social, abogar por su inscripción en las políticas macrosociales, así como asegurarse de que fueran beneficiarias del desarrollo.

Las dudas sobre la transferencia de tecnología en el Tercer Mundo comenzaron en la década del sesenta con la reevaluación de programas de desarrollo internacional y sus implicaciones para las mujeres. Las críticas feministas de tales programas primero observaron que las mujeres estaban ausentes de los cálculos de la mayoría de los planificadores del desarrollo. Como resultado, las contribuciones económicas de las mujeres eran subestimadas y pasadas por alto, y los efectos destructivos de los cambios impuestos en las vidas de las mujeres eran ignorados [...]. Las feministas y críticos del desarrollo definieron el acceso como un asunto de vital importancia, y la solución lógica era volverlo equitativo. Las mujeres pobres necesitaban la habilidad para utilizar herramientas y maquinaria, al igual que alfabetización y educación. El mensaje era explícito [...]: las mujeres habían perdido terreno por el acceso restringido. La solución a las inequidades fue abrir dichos canales [...]. (Warren y Bourque, 1991: 280-281)

Sin duda, los feminismos de segunda generación elaborados en el primer mundo han jugado un papel fundamental en la sensibilización y visibilización de asuntos relacionados con mujeres y género. La creación de departamentos de estudios de mujeres y género, así como la vasta literatura producida sobre mujeres, género e inequidad, han sido relevantes para visibilizar a las mujeres ante múltiples niveles del establecimiento. Todos estos hechos han sido cruciales en el camino hacia imaginar un nuevo orden social, sin embargo, también han estado insertos en la producción de representaciones sobre la alteridad, y así mismo, de conocimientos expertos que a menudo dejan de lado a las mujeres sobre las cuales buscan intervenir. Por lo general, la autoridad sobre las mujeres del Tercer Mundo es acaparada por feministas del primer mundo, quienes directa o indirectamente son responsables de la creación y socialización de diversas imágenes y narrativas sobre las mujeres del Tercer Mundo que son parciales y están insertas en una relación de poder desigual.

En las últimas dos décadas los feministas no solo han participado en la formulación y el montaje de oficinas de mujer y género en las agencias de desarrollo internacionales, sino que han contribuido a la naturalización de ciertas representaciones que no siempre tienen un correlato en las realidades locales y las voces *subalternas*. La pregunta de quién habla en nombre de quién —sin duda compleja e incierta—, y las implicaciones envueltas en la utilización de categorías construidas socialmente como *verdades* académicas, aún están por ser cuestionadas con mayor ímpetu.

En esta línea de análisis, el artículo de Chandra Mohanty (1994), titulado “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Clonial Discourses”, explora las relaciones entre las producciones académicas de las feministas del primer mundo y las de las mujeres del Tercer Mundo. Haciendo uso del análisis textual de un conjunto de publicaciones feministas del primer mundo sobre las mujeres del Tercer Mundo, ella subraya que:

[...] en el contexto de la balanza de poder entre el Primer/Tercer Mundo, los análisis feministas que perpetúan y mantienen la hegemonía de la idea de la superioridad de Occidente producen un conjunto correspondiente de imágenes universales de la *mujer del Tercer Mundo* [...]. Estas imágenes existen en un esplendor universal y ahistórico, poniendo en movimiento un discurso colonialista que ejercita un poder muy específico al definir, codificar y mantener conexiones entre el Primer/Tercer Mundo. (Mohanty, 1994: 214)

Así mismo, Mohanty cuestiona la manera en que muchas académicas feministas del primer mundo crean representaciones sobre las mujeres del Tercer Mundo —y, por contraste, de sí mismas— que están insertas en lo que podríamos denominar modos de percepción occidentales. Infortunadamente, estos modos de percepción describen y codifican la otredad a menudo de manera poco crítica, sin un análisis a profundidad de las percepciones vernáculas de lo que puede significar ser una mujer del Tercer Mundo. Con frecuencia, estas imágenes hegemónicas de la otredad no consideran la manera en que las mujeres del Tercer Mundo negocian sus experiencias como mujeres, y están constreñidas por la presentación de imágenes capturadas por el ojo panóptico del investigador. En palabras de Mohanty:

[...] una comparación entre las autorrepresentaciones feministas occidentales y las (re)presentaciones feministas occidentales de las mujeres en el Tercer Mundo arroja resultados significativos. Imágenes universales de la mujer del Tercer Mundo —la mujer que utiliza velo, la virgen casta, etc.—, imágenes construidas de la suma entre la *diferencia del Tercer Mundo* y la *diferencia sexual*, son predicadas sobre —y, por ende, obviamente traen a colación de manera más aguda— presunciones sobre las mujeres occidentales como seculares, liberadas y en control de sus propias vidas. (Mohanty, 1994: 215)

Si bien el aparato del desarrollo representa nuevos modelos de intervención colonialista, hay que ver que en las narrativas coloniales “[...] las mujeres eran representadas típicamente como esencialmente pasivas. Las mujeres colonizadas eran vistas como sufriendo impotente y pasivamente del atraso, salvajismo y caos de sus propias culturas.[...] [Así] la imagen de la mujer del Tercer Mundo es una versión contemporánea de la mujer colonizada incivilizada” (Apffel-Marglin y Simon, 1994: 26), que a todas luces contrasta con las nociones occidentales del *ser mujer*.

Este es un asunto particularmente significativo dado que son precisamente estas representaciones de la otredad las que constituyen una buena parte de la argumentación y justificación que el aparato del desarrollo utiliza para actuar sobre y en nombre de. El argumento de Mohanty se puede llevar aún más lejos al plantear que los feminismos occidentales no solo han generado relaciones de poder con las mujeres del Tercer Mundo en el ámbito discursivo y representativo, sino que han colonizado muchas de las elaboraciones de los funcionarios, activistas y académicos del Tercer Mundo⁴. De esta manera, y sin el ánimo de despojar a los feministas de su bien ganada *agentividad*, muchas de las mujeres del Tercer Mundo han compartido estas representaciones de sí mismas en donde son retratadas como subdesarrolladas, ignorantes, desempoderadas, pobres y constreñidas, entre otras. Así, el asunto es mucho más complejo que exhortaciones de poder ancladas en lo espacial, Occidente/Oriente, norte/sur, o primer/Tercer Mundo. Estas dicotomías esencializantes son primordialmente expresiones de una geografía imaginaria de relaciones de poder neocoloniales. Estamos ante fragmentos de ideologías hegemónicas dispersas que desde tiempo atrás han colonizado las mentes hasta de los más *puros* de nuestros sujetos antropológicos. Sin duda, algunos feministas del primer mundo están al tanto de esto.

Adele Mueller, por ejemplo, en un diálogo con Caroline Ramazanoglu, plantea que: “[...] las feministas del Tercer Mundo expresan el dolor y la indignación de las mujeres cuyas vidas, trabajos, luchas y sufrimientos han sido invisibilizados no solo por las categorías de pensamiento disponibles en una sociedad machista, sino también por el lenguaje y los conceptos del feminismo de vanguardia” (Ramazanoglu, 1989, citada por Mueller, 1991: 6). A lo cual Mueller responde anotando que:

Es doloroso para nosotras en el norte leer estas palabras, pero son cuestiones que las feministas del primer mundo debemos enfrentar. Cuando los planteamientos y objetivos políticos de los movimientos de mujeres se entrecruzan con aquellos pertenecientes al aparato dominante, ya no está del lado de las mujeres del Tercer Mundo. Quiero ser muy clara: esto no es una condena del feminismo como imperialista en sí mismo, sino un reconocimiento del poder de las fuerzas dominantes al apropiarse nuestros tópicos, nuestro lenguaje, nuestra acción en pro

⁴ Desarrollaré a fondo este planteamiento más adelante.

de propósitos imperialistas que jamás podrán ser nuestros. (Mueller, 1991: 6)

A pesar de que Mueller presenta un caso fuerte y convincente con relación al poder del aparato del desarrollo para distorsionar las metas y propósitos de los movimientos de mujeres, es importante anotar que esta discusión se encuentra permeada por tensiones y confrontaciones constantes dentro de los debates feministas del primer/Tercer Mundo⁵. Sin embargo, Mueller reconoce el hecho de que los discursos MED comparten campos semánticos similares cuya génesis está estrechamente ligada a las preocupaciones del feminismo de segunda generación. En este orden de ideas se encuentra el texto de Ferguson (1984) titulado *The Feminist Case against Development*, en el que expresa algunas preocupaciones de las feministas del primer mundo alrededor de las tensiones que subyacen al ser cooptadas por el aparato del desarrollo y, simultáneamente, tener que ser parte de él como estrategia para intervenir en la reconfiguración de las acciones dominantes hacia el Tercer Mundo.

Me atrevo a presentar este debate con el ánimo de enfatizar la continua y sin duda fructífera discusión que las feministas del primer mundo están llevando a cabo en parte como resultado de la crítica poscolonialista en boga actualmente en el ámbito académico. Esta corriente teórica, a menudo bastante autocrítica, de confrontación y atrevida de las presunciones que han soportado por décadas el quehacer político y las producciones académicas de los países colonialistas, abre una nueva puerta para que las voces académicas y activistas *subalternas* cobren mayor legitimidad en el escenario global y así mismo rompan con un sinnúmero de representaciones heredadas.

Repensando Mujeres en el Desarrollo

La relación entre el feminismo y MED es inminente. No solo, como lo subraya Mueller (1991), porque gran parte de las universidades estadounidenses fueron —y aún lo son— llamadas a participar en este proceso

⁵ Un ejemplo interesante de este debate se está llevando a cabo actualmente en la página electrónica ecofeminista en Internet. La pregunta que se hace este grupo de personas es si el ecofeminismo y el desarrollo son compatibles como praxis social. Hay múltiples aproximaciones y respuestas a la pregunta, y muchas de ellas hacen un llamado hacia el activismo a través del desarrollo. Un ejemplo de ello es el siguiente fragmento: “Creo que cada vez que una ecofeminista rechaza a las mujeres en el desarrollo está fragmentando el movimiento que a la vez imposibilita cualquier tipo de transición feminista. Soy consciente de que las feministas tienen que ser críticas, pero el rechazo es una historia diferente”. Otra página electrónica interesante se denomina Development Alternative for Women in a New Era (DAWN), la cual pretende “influir debates en asuntos de desarrollo global proporcionando análisis holísticos desde la perspectiva de las feministas del sur que está basada en las experiencias de las mujeres e inspirada en las visiones y estrategias colectivas de las mujeres”.

a través de consultorías que operan como dispositivos de legitimación, sino porque muchas feministas del Tercer Mundo han asumido estas prácticas discursivas como verdades dadas. Aunque el feminismo fue adoptado por el aparato del desarrollo para visibilizar y cooptar a las mujeres como nuevos clientes del establecimiento, muchos funcionarios en contextos del Tercer Mundo han entendido esto como un llamado feminista hacia el empoderamiento de las mujeres, en algunos casos sin asumir una perspectiva crítica al respecto.

Aunque es importante considerar lo que algunas feministas del primer mundo tienen que decir sobre el discurso MED, es crucial analizar la manera en que estos discursos han sido interpretados en contextos del Tercer Mundo. En este sentido, MED ha sido visto por muchas feministas del Tercer Mundo como una batalla ganada dentro y contra el desarrollo hasta el punto de que muchos componentes de mujer y género dentro de los proyectos no son implementados en el nivel local por el hecho de que muchos funcionarios estatales ven estos componentes como parte integral de una oscura agenda política feminista (Rojas, 1996). Aunque existen algunas posiciones críticas frente a estos discursos, muchos feministas colombianos han sido parte de la implementación del MED a través de su participación en escenarios institucionales públicos y/o privados.

En Colombia, los trabajos de muchas académicas feministas en los años ochenta fueron cruciales para visibilizar la contribución de las mujeres en la producción agrícola y para articular un conjunto de políticas para las mujeres [...]. Estos estudios no solo dieron legitimidad intelectual a estudios sobre mujeres campesinas, sino que también proporcionaron la base sobre la cual muchas de las políticas del Estado fueron construidas. (Escobar, 1998: 350)

Bastante ilustrativo es el trabajo elaborado por Tobón y Guzmán (1994) de una caja de herramientas que explica paso a paso cómo se puede implementar la perspectiva de género en proyectos de desarrollo. Financiado por la GTZ, el manual busca demostrar la manera en que el desarrollo convencional ha estado constreñido a considerar a las mujeres como sujetos reproductivos, manteniéndolas por fuera de los beneficios técnicos y económicos que a menudo ofrece el desarrollo. En resumen, su elaboración es una metodología didáctica que se preocupa por la traducción de conceptos abstractos del discurso de género en acciones institucionales fáciles de seguir. Aunque este trabajo representa un esfuerzo sin duda importante en cuanto a incorporar a las mujeres en procesos de desarrollo, la falta de una perspectiva antropológica que tome en cuenta procesos locales y variables culturales pone en evidencia un vacío fundamental que el discurso de mujeres y género ha pasado por alto. Parafraseando a Mohanty, la pregunta que surge es: ¿qué sucede cuando no nos estamos refiriendo a una mujer discreta o a un sujeto por fuera de las relaciones sociales sino, por

el contrario, a mujeres localizadas y situadas en prácticas y representaciones culturales particulares? ¿No deberíamos estar pensando en la manera en que estas mujeres están constituidas a través de estas estructuras, en vez de un todo coherente que necesita ser disciplinado en la equidad?

El cuestionamiento que Moore (1988) le hace a la universalización de la categoría de mujeres ha dado lugar, dentro de las ciencias sociales, a un entendimiento del género como experiencia vivida, histórica y contextual. Sin embargo, es crucial que extendamos esta crítica al dominio de las políticas y acciones institucionales. En otras palabras, es fundamental antropologizar y desuniversalizar las prácticas discursivas de las Mujeres en el Desarrollo, hacerlas particulares de experiencias culturales localizadas y situadas. De la misma manera en que mujer no es una categoría homogénea y discreta, las necesidades de las mujeres del Tercer Mundo ameritan ser problematizadas en su supuesta universalidad.

Muchos de los objetivos del discurso MED son compartidos por una amplia gama de feministas del primer y Tercer Mundo. Para dar un ejemplo específico de su contenido, a continuación quiero traer los objetivos en torno al tópico de mujeres y género del Banco Interamericano de Desarrollo:

[...] a) popularizar progresivamente asuntos de género en las operaciones del Banco, incrementando las políticas y las mejores prácticas de conocimiento, así como proporcionando asesoría técnica y apoyo para la programación de esfuerzos y proyectos; b) identificar nuevas oportunidades para las acciones del Banco que expandirán el alcance de los préstamos del Banco y el incremento del bienestar de las mujeres. Estos objetivos están dentro del marco del octavo mandato para reducir la pobreza y promover la equidad social, así como el mandato de las políticas del MED para mejorar el bienestar de las mujeres y realizar su contribución a los proyectos del Banco⁶. (BID [documento en línea])

El problema del MED no parece surgir exclusivamente en el ámbito discursivo o retórico, sino en el pragmático y contextual. Cuestiones como la manera en que estos proyectos operan, dónde son implementados, así como las ideologías subyacentes parecen hacer la diferencia. En mi opinión, este es el punto en donde yace el elemento problemático del MED. Es extremadamente fácil para los feministas del Tercer Mundo apropiarse de ese proyecto compartiendo presunciones políticas y discursivas. Sin embargo, las consecuencias son inminentes, muchos de nosotros hemos terminado asumiendo la ideología subyacente al desarrollo alternativo o con perspectiva de género, cuando en realidad estamos ante

⁶ Para más información sobre las discusiones relacionadas con el MED, véase la Asociación para Mujeres en el Desarrollo (<http://www.awid.org>), la Red de Mujeres en el Desarrollo (<http://www.widnet.org>) y el Instituto de Estudios de Género y Desarrollo (<http://www.unifem.undp.org/easeasia/Project/GRDI.html>).

un modo particular del capitalismo patriarcal modernizado, como repetidamente se ha planteado⁷. En consecuencia, las formas cotidianas de su instrumentalización son un lugar de análisis social bastante abandonado y con necesidad de atención.

En este sentido, asuntos como la participación, la sostenibilidad⁸ y la equidad de género comienzan a ser tomados con mayores precauciones. Desde hace unos años, estos matices sutiles en el significado comenzaron a ser cuestionados por voces dispersas y marginadas, que concluyen que son mecanismos en los cuales el aparato del desarrollo (re)genera y enmascara viejas formas de opresión hegemónica en formas de opresión nuevas y modernizadas. Un ejemplo actual de esto reside en el discurso de la participación que la mayoría de las ONG y agencias estatales ejercitan. Muchas personas se preguntan si este lugar común de la participación está realmente generando modos de conocimiento novedosos anclados en visiones culturales locales o si, por el contrario, está disciplinando a las personas en modos de conocimiento occidentales, y situándolas en un proceso predeterminado y estático. En otras palabras, algunas personas están comenzando a pensar en los libretos ocultos que por largo tiempo han tenido que recitar para que les sea otorgada la oportunidad de ser partícipes del proceso del desarrollo.

Escobar plantea que “el hecho de que las mujeres en muchas partes del Tercer Mundo quieren modernización debe ser tomado en serio, sin embargo, el significado de esta modernización no puede ser tomado de manera gratuita. A menudo significa algo bastante diferente de lo que significa en Occidente y ha sido construido y reconstruido en el encuentro con el desarrollo” (1998: 357). Lo mismo puede ser pensado con respecto a planteamientos como el bienestar de las mujeres y la inequidad de género, entre otros. Los significados de estos planteamientos a menudo son asumidos de manera gratuita y tienen un espectro de posibilidades para las mujeres negras del Pacífico colombiano distintas a las que las mujeres del primer mundo imaginan para ellas. No hay duda de que el lenguaje y el significado son armas poderosas utilizadas y capitalizadas por el aparato del desarrollo.

Un último elemento que es importante considerar es la presión que las agencias de desarrollo internacionales —i.e. el Banco Mundial y el BID, entre otros— ejercen sobre los proyectos y programas estatales y privados a través de actividades de financiación. Las prácticas de transferencia

⁷ Para profundizar en este punto, véase el artículo de Rich (1990) que plantea una perspectiva crítica frente al Banco Mundial en la que resalta en la inconsistencia de su praxis y discurso “verde”. *Las nuevas vestiduras del emperador* es una metáfora que describe una transformación fundamental en los contenidos discursivos de esta agencia, que no obstante en la práctica refleja una incapacidad para llevar a cabo una verdadera reforma ambiental, caracterizada por presiones e intereses contradictorios.

⁸ Para un análisis a profundidad de esta categoría, véase Escobar (1998, 1994).

de recursos se llevan a cabo involucrando múltiples niveles de asistencia técnica, donde el establecimiento del desarrollo asegura la intervención directa sobre aspectos pragmáticos e ideológicos de las acciones institucionales relacionadas con varios niveles del desarrollo —desde lo nacional hasta lo local—, en un ámbito lejos de lo neutral. De esta manera, insertos en esta relación de poder altamente politizada, los proyectos y programas de desarrollo tienen relativamente poco espacio para maniobrar. A través de estas prácticas aparentemente administrativas y burocráticas, las agencias de desarrollo internacional garantizan que las instrumentalizaciones nacionales, regionales y locales no subviertan sus ideologías fundacionales. Al hablar con funcionarios estatales de la región, si ofrecen una perspectiva crítica es común que argumenten que las políticas del desarrollo son tan obtusas y policivas que es difícil para ellos imaginar y, mucho más aún, activar nuevos modos de intervención.

Así pues, es de vital importancia considerar los límites y posibilidades de las narrativas libertarias —no solamente del feminismo, sino en general de movimientos, organizaciones, instituciones y prácticas discursivas contrahegemónicas—. De ninguna manera se trata de minar esfuerzos contestatarios admirables, sino de revisar cómo (re)producen o no modos de ejercitar el poder. En otras palabras, es claro que las prácticas políticas alternativas no están libres de colonialismos internos, que de no ser sometidos al escrutinio constante amenazan diluirse en el statu quo.

Dilemas del desarrollo con perspectiva de género en el Pacífico colombiano

El Pacífico colombiano es un lugar donde actualmente están posados muchos de los ojos del mundo. Múltiples ONG y agencias estatales —con financiación nacional y transnacional— tienen programas, proyectos y oficinas a través de este extenso territorio que cubre cuatro departamentos. Con una población mayoritariamente negra e indígena, es uno de los lugares más biodiversos del mundo a pesar de que ha estado caracterizado por una economía extractiva intensa y múltiples intervenciones del capital desde el siglo XVII (Leal, 1998). Considerada una de las áreas más pobres, marginales, subdesarrolladas e incivilizadas del territorio colombiano y, a la vez, como una de las más ricas en recursos naturales, no es sorprendente el hecho de que tantas instituciones, agencias e intereses nacionales e internacionales coincidan en la región del Pacífico.

Pocos proyectos y programas anclados en el Pacífico carecen de algún tipo de componente de mujeres o género, si esto en sí mismo no constituye su objetivo central. Como lo anota Escobar:

El caso colombiano sugiere que la respuesta del Estado a esta nueva situación fue moldeada por procesos complejos que involucran la creciente presencia de mujeres planificadoras en el aparato gubernamental, la disponibilidad de estudios llevados a cabo por investigadoras feministas colombianas y latinoamericanas, nuevas situaciones macroeconómicas, y un clima internacional favorable a las políticas que apuntan a las mujeres. (1998: 347)

Muchos de estos programas y proyectos se están convirtiendo rápidamente en prerrequisitos promovidos por agencias internacionales, y en otros casos, un clima institucional extensivo y complejo los favorece. Las acciones institucionales basadas en las mujeres son raramente cuestionadas dado el hecho, como ya lo he planteado repetidamente, de que muchos feministas y simpatizantes comparten este discurso y con frecuencia no se preguntan si las políticas de mujeres realmente están sirviendo para empoderarlas. En otras palabras, las acciones institucionales que apuntan a las mujeres son fácil y ampliamente asumidas como positivas de manera gratuita.

Aunque por mucho tiempo las mujeres negras del Pacífico se han organizado alrededor de actividades cotidianas y comunitarias, es solo en la última década que organizaciones de base de mujeres institucionalizadas y reconocidas como tal han surgido con una fuerza sin precedentes. La gran mayoría de ellas están comprometidas en actividades productivas, algunas han constituido redes regionales y movimientos sociales, y muy pocas están directamente involucradas en discusiones y elaboraciones concernientes al ser mujeres negras. La mayoría de los esfuerzos por involucrar a las Mujeres en el Desarrollo han sido enfocados hacia acciones de tipo pragmático. No obstante, han tenido una tenue incidencia en asuntos estructurales concernientes a transformaciones sociales que desestabilicen mecanismos de inequidad cotidianos hacia las mujeres negras.

Ahora bien, una crítica bien fundada que a menudo se les ha hecho a los trabajos posestructuralistas sobre el desarrollo tiene que ver con la cuestión de la agencia, la agentividad y la resistencia de los llamados grupos subalternos (Everett, 1997). Sin duda, el proyecto de evidenciar el desarrollo como formación y práctica discursiva de poder, el control y la intervención del Tercer Mundo, que opera para disciplinar, despolitizar y homogeneizar la alteridad, generalmente ha estado más centrado en un proyecto de desnaturalización, historización y culturización del desarrollo como régimen de acción y representación, que en develar la compleja filigrana de su negociación en el ámbito de lo local. De esta manera, Everett plantea que:

Las críticas [posestructuralistas] carecen, a diferentes niveles, de un sentido de agencia o proceso significativo. Aún sabemos muy poco sobre quiénes son los practicantes del desarrollo y cómo estas políticas están moldeadas por luchas y conflictos dentro y entre las instituciones. Para

algunos, la resistencia que ejercen los sujetos del desarrollo es apenas una manera de escapar a la pesadilla del desarrollo. Sin embargo, hasta el momento estas críticas carecen de discusiones a fondo sobre la manera en que los/as clientes del desarrollo han resistido y reconfigurado dichos programas. (1997: 137)

Evidentemente no se trata ni de comunidades locales constituidas por sujetos todopoderosos que a viento y marea luchan por subvertir las fuerzas globales, ni tampoco de individuos pasivos cuya historia y subjetividad está circunscrita por un único proyecto dominante. La implementación del desarrollo a nivel local es sin duda un ámbito de análisis intrincado y complejo pues no solo el desarrollo opera a varios niveles —i.e. ideológico, económico, político, cultural, etc.—, sino que las comunidades locales encarnan múltiples subjetividades que al ojo externo pueden parecer yuxtapuestas e incluso, contradictorias. En el caso de la *feminización* del desarrollo en el Pacífico, por ejemplo, donde generalmente el acceso a los recursos estatales está mediado por la participación en proyectos y programas de desarrollo, los grupos de mujeres suelen encontrarse en un lugar liminal cifrado por reinterpretaciones, resistencias, conflictos y múltiples negociaciones que desde una mirada local evidencian que el desarrollo no es una práctica discursiva monolítica, sino, por el contrario, está sujeto a avatares y vicisitudes en su proceso de implementación. No obstante, en este artículo mi interés es enfocarme específicamente en la manera como en el plano discursivo el desarrollo produce un conjunto de representaciones y narrativas que moldean sus intervenciones.

Mirando retrospectivamente, esta historia de una década ha dado lugar a procesos locales importantes. Intercambios regionales dentro de las geografías del Pacífico, experiencias interétnicas alrededor de preocupaciones compartidas y el reconocimiento del rol social fundamental desempeñado por las mujeres son algunas de las batallas que se están ganando. Sin embargo, también es un hecho que el establecimiento del desarrollo ha capitalizado los discursos feministas para cooptar a un actor social históricamente resbaloso: las mujeres. Como lo ha subrayado Moore: “Un número de estudios han demostrado que el desarrollo y el trabajo asalariado hacen que las mujeres dependan más de los hombres, minando sistemas tradicionales donde las mujeres han tenido una cierta cantidad de control sobre la producción y reproducción” (1988: 33).

La estrategia del desarrollo se ha caracterizado por incorporar a las mujeres a un orden social falocéntrico, en vez de modificar y subvertir la falocentricidad misma. Más aún, muchos de los flujos internacionales de los proyectos y programas enmascaran el hecho de que les transmiten a las mujeres representaciones y conceptualizaciones de sí mismas que después tendrán que reproducir para lograr financiación o participar de los beneficios del desarrollo. De esta manera, las instrumentalizaciones

locales de las prácticas discursivas del MED han operado para mercantilizar a las mujeres como nuevas clientes de la industria del desarrollo. El establecimiento del desarrollo (re)produce y (re)crea identidades socialmente construidas y las naturaliza —hogares con jefatura femenina, desplazados, campesinos y mujeres, entre otros—, que a menudo participan de luchas sociales y políticas más profundas. En el caso concreto de las mujeres negras del Pacífico, sugiere que hay una economía de la oferta y la demanda que recientemente ha generado formas de acción colectiva institucionalizadas. Consecuentemente, organizarse alrededor del género no implica una conciencia de género, lo cual es un problema que muchos feministas del Tercer Mundo hemos fallado en afrontar.

Las mujeres negras surgieron como nuevos clientes del desarrollo en el Pacífico colombiano en la década de los ochenta con proyectos como la cvc-Holanda y Pladeicop, que con la cofinanciación de agencias como Unicef lanzaron un componente de mujeres “[...] para mejorar los estándares de vida, capacitar mujeres en actividades de generación de ingresos a través de proyectos microempresariales agrícolas y artesanales, y organizar a las mujeres para facilitar crédito [...]” (Asher, 1998: 120). Aquí, las mujeres como grupo son capturadas y visibilizadas (Escobar, 1998), dentro de los presupuestos del discurso MED. El discurso de las Mujeres en el Desarrollo se ha insertado en lo local no como el eje de un proceso de transformación social estructural, sino como un componente institucional que opera para canalizar y movilizar múltiples tipos de recursos. Desde su aparición en el Pacífico hasta hoy, aunque no ha habido mayores cambios en la vida cotidiana de las mujeres hacia la equidad, progresivamente se han ido convirtiendo en interlocutoras institucionales legítimas. Nuevamente, objetos dóciles y disciplinados de deseos ajenos, esculturas que otros moldean y, por ende, producen.

Pero, ¿cual es la moraleja que subyace a las prácticas discursivas del MED? Aunque se trata de una pregunta demasiado ambiciosa, una observación rápida arrojará resultados interesantes. Gran parte de los programas de mujeres las capacitan para llevar a cabo labores productivas, tales como costura y artesanía, mientras que otros programas luchan contra estos estereotipos de lo femenino y tratan de situar a las mujeres en ámbitos convencionalmente reconocidos como masculinos. De esta manera, también es posible observar un proceso de masculinización de las prácticas de las mujeres, que acrecienta las subvalorizaciones existentes de las esferas convencionalmente conocidas como de mujeres, cuando el problema está lejos de radicar en lo que las mujeres hacen, sino en cómo lo que hacen es socialmente consumido y significado. Sin caer en una concepción esencialista del género, y reconociendo lo difuso de estas dicotomías socialmente construidas —femenino/masculino, privado/público, naturaleza/cultura y reproductivo/productivo, entre otras—, el apuntar al desplazamiento de las mujeres hacia esferas masculinas no está subvirtiendo el orden social,

sino recreando arquetipos colectivos de la subordinación de las mujeres, como también minando la posibilidad de imaginar cartografías sociales contestatarias.

El análisis de Ng (1986) sobre mujeres inmigrantes en Canadá como una categoría socialmente construida es particularmente revelador de los factores históricos, sociales e ideológicos involucrados en la invención de un grupo social que deviene en objeto de intervención. Su trabajo plantea preguntas sobre las ideologías, las representaciones y los estereotipos subterráneos que participan en la construcción de la alteridad, que son factores centrales a los discursos de la necesidad y una ayuda que las prácticas imperialistas a menudo utilizan. La misma matriz puede ser útil para entender cómo la categoría de mujeres negras ha sido fabricada por y en el discurso del MED. Quizás los elementos más sobresalientes de la categoría de mujeres negras están constituidos alrededor de los imaginarios de pobreza, subordinación, desorganización e ignorancia. En consecuencia, muchas prácticas discursivas del MED buscan intervenir en la transformación de estos denominados aspectos problemáticos. De hecho, estos elementos son una parte fundamental de la intervención del desarrollo en el sentido de que es allí donde los conocimientos expertos son utilizados para diagnosticar y moldear la otredad, así como para legitimar sus acciones sobre ella.

Con el ánimo de ilustrar este punto, traigo como ejemplo un informe sobre el establecimiento de un programa socioeconómico con perspectiva de género para mujeres, elaborado por una consultora de la Unión Europea para ser implementado en el marco del Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco (PRCUT) en 1996. Los problemas centrales identificados en dicho informe fueron: “1) condiciones de pobreza, extrema pobreza y la *feminización de la pobreza*; 2) falta de equidad de género como consecuencia de, entre otras, violencia doméstica, falta de capacitación integral de género, persistencia de una ideología machista, bajos porcentajes educativos, etc.; 3) fragilidad socioeconómica [...]” (PRCUT, 1996: 3). Así mismo, en el informe presentado al Plan Pacífico en 1996, titulado *Proyecto con perspectiva de género en el Pacífico caucano: fortalecimiento de organizaciones de mujeres*, se plantea que:

Luego de la primera etapa de trabajo identificamos la necesidad de asumir cambios substanciales, dado el hecho de que el número de organizaciones en este sector del país es insignificante, y consecuentemente, el solo trabajar con aquellas existentes no generaría los niveles de impacto que esperábamos producir. Por esta razón no solo enfocamos nuestro trabajo en las organizaciones existentes, sino primordialmente para generar el espacio para la constitución de nuevas organizaciones. Esto constituye el resultado más relevante de nuestro trabajo: 1.600 mujeres agrupadas en 14 nuevas organizaciones. (Somos Confidencial Ltda., 1996: 1)

Como se puede observar, los presupuestos mencionadas anteriormente son elementos importantes que circulan dentro de estos discursos, pero también, constituyen el eje de las acciones dentro de estos proyectos y programas. En el discurso MED más convencional tenemos la emergencia del cooperativismo, de organizaciones y capacitaciones alrededor de factores productivos; mientras que en de las tendencias más alternativas del desarrollo tenemos la promoción de acciones enfocadas a subvertir la posición subalterna de las mujeres y empoderarlas resaltando sus roles y conocimientos tradicionales⁹. Es importante resaltar el hecho de que, aunque operan bajo ámbitos discursivos compartidos, hay regímenes de intervención distintivos y diferenciales en el Pacífico colombiano.

Aunque estos regímenes no son de ninguna manera discretos o monolíticos, hacen uso de modos particulares de concebir y actuar sobre *otros*, (re)produciendo diferentes matrices de representación sobre las mujeres negras. Este régimen discursivo del desarrollo generalmente pertenece a un contexto más amplio cuyos fundamentos yacen en la producción de alteridad social y biológica. La emergencia de este régimen está relacionada con transformaciones del capitalismo tardío. Este régimen está anclado en la eclosión de la diferencia, que se puede observar en múltiples niveles. Posibilita discursos aparentemente diferentes, tales como la biodiversidad, la sostenibilidad y el multiculturalismo, presumiendo el carácter positivo de la diferencia. De esta manera, la alteridad étnica o cultural deja de ser significativa de ignorancia o pobreza, para ser pensada en términos de comunidades ancestrales poseedoras de conocimientos tradicionales y alternativos al capitalismo y la modernidad.

Algunas de estas tendencias, no obstante, se orientan hacia una concepción semiesencializada de la otredad, así como a la (re)creación de una idea de *buen salvaje*. Estas conceptualizaciones de la otredad a menudo socializadas por académicos tienden a caer en una romantización de las poblaciones negras o, más generalmente, de las denominadas comunidades locales. Así pues, el siguiente aparte es útil para ejemplificar la manera en que los grupos no modernos son presentados como alternativas plausibles al advenimiento del capitalismo en la medida en que se encuentran por fuera de él y se inscriben en órdenes culturales que por definición lo cuestionan. No obstante, como bien lo han demostrado recientes trabajos etnográficos y teóricos, la ilusión de comunidades esenciales, discretas y ahistóricas cada vez se hace más difícil de sostener, dado que el tráfico cultural, económico y político entre el *ellos* y el *nosotros* hace que estas divisiones, que convencionalmente han fundado el proyecto antropológico, se diluyan

⁹ Como ejemplos del primer tipo tenemos: el Plan Pacífico, el INPA, la Casa de la Mujer de las alcaldías en algunas localidades locales y las corporaciones regionales tales como CVC, Codechocó y Corponariño. Por su parte, en el segundo tipo encontramos al Proyecto Biopacífico, la Fundación Natura y la FES, entre otros.

en un espacio liminal híbrido, ambiguo y contradictorio, lo que nos reta a crear marcos teóricos complejos que nos hablen tanto de nuevas posiciones en el orden mundial, como de nuevas maneras de dar cuenta de ellas.

La transformación del discurso de Mujeres en el Desarrollo a un discurso de Mujeres, Medio Ambiente y Desarrollo que tomó forma hacia finales de los ochenta y principios de los noventa es significativo en la medida en que abre un espacio para cuestionar el proyecto del desarrollo en sí mismo. También señala una actitud más crítica hacia la modernidad y el proceso modernizador. Desde nuestro punto de vista, esta transformación es bienvenida en la medida en que abre posibilidades para que las voces de mujeres no-modernas, no-mercantilizadas y usualmente no-occidentales sean escuchadas de una nueva manera; para que sus conocimientos y formas de vida sean tomadas seriamente como alternativas potenciales a la modernidad y su respectiva mercantilización. En otras palabras, esta transformación abre un camino hacia la diversidad y el pluralismo en vez de representar una autopista que apunta a un lugar de llegada único: la modernidad. (Apffel-Marglin y Simon, 1994: 26)

De estos discursos se desprende una idea particular en la que Occidente como referente paradigmático es parcialmente desplazado, lo que da lugar a otros proyectos culturales, en los cuales las comunidades locales se convierten en los guardabosques de extensos territorios que devienen en museos vivientes de un tecnomundo posindustrial. En este escenario, las mujeres son particularmente importantes puesto que son presentadas como las guardianas y mediadoras entre la naturaleza y la cultura:

[...] las mujeres son generadoras de vida y desempeñan un papel fundamental en el bienestar de sus familias y comunidades. A causa de las responsabilidades femeninas en la producción, recolección, almacenamiento y procesamiento de alimentos para el consumo familiar, las mujeres de sectores rurales están en contacto continuo con las ofertas y limitaciones del medio en que viven. A través de la observación, experimentación e intercambio, poseen conocimientos muy amplios sobre los recursos naturales de su entorno así como sobre la conservación, diseminación y mejoramiento de semillas y productos agrícolas. En tal sentido cobra importancia el papel que estas pueden jugar en la conservación de los recursos naturales como agentes de cambio socioambiental. En el caso de la costa pacífica chocoana, las mujeres tienen a su cargo importantes labores en la reproducción física y social de la comunidad. (Camacho y Tapia, 1997: 29)

Así, como resultado de este nuevo tipo de conceptualizaciones vemos el surgimiento de proyectos que, en vez de participar en la proletarianización de las mujeres o motivar su inserción en el proceso productivo, están preocupados con la recuperación de saberes tradicionales como la utilización de *zoteas* —Proyecto Biopáfico, Fundación Natura y Herencia Verde,

entre otros—, la consolidación de redes regionales y asociaciones financieras solidarias —Fundación FES—, y el apoyo a los movimientos sociales de mujeres que actualmente se encuentran comprometidos en la lucha por los derechos territoriales y culturales. Estas múltiples instituciones y ONG son financiadas por gobiernos y agencias internacionales que operan bajo este régimen —que evidentemente desbordan los linderos regionales y nacionales—, cuyas acciones están enfocadas hacia la recuperación y el reposicionamiento de las comunidades locales en general, y de las mujeres en particular. Estas novedosas prácticas discursivas parecen ser el producto de las transformaciones e intersecciones del proyecto capitalista, en el que la “otredad”, la biodiversidad y el multiculturalismo devienen en elementos fundamentales de su(s) identidad(es) emergentes.

Conclusiones: subvirtiendo la economía política de la otredad

Quando contamos una historia o representamos una práctica social, ¿qué tipo de mundo social construimos o forjamos mediante la fuerza de la representación? (Gibson-Graham, 1996: 206)

La pregunta que Gibson-Graham formula es fundamental para cualquier práctica académica comprometida. Mientras nosotros como analistas sociales nos encontramos tratando de desenmascarar y deconstruir los fundamentos que subyacen a las instituciones, actores y prácticas sociales, ¿dónde y cuáles son las narrativas contrahegemónicas que estamos tratando de construir mediante la *fuerza de la representación*? ¿Tenemos nosotros como académicos un mapa de deseos o simplemente estamos apuntando a las entrañas del monstruo al azar? ¿Quién o qué es el monstruo? Y, más aún, ¿hasta qué punto hemos convertido la crítica social en un mecanismo de prestigio académico? En tanto intermediarios culturales, hemos asumido luchas sobre cuestiones como la autonomía de las comunidades locales y el reconocimiento de la otredad. No obstante, aún tenemos que asumir los riesgos e implicaciones envueltos en el imaginar nuevos mundos posibles y en poner a andar las fuerzas de la representación de maneras novedosas. La antropología es una herramienta poderosa a pesar de que a menudo la constreñimos a la presentación de la otredad como una mercancía cultural o un museo de lujo.

Las identidades de los Estados-nación se están transformando, están haciendo uso de nuevas comunidades imaginadas y, en consecuencia, están surgiendo nuevos actores sociales y sujetos políticos con un denominador común: la otredad. Colombia, por ejemplo, fue *inventada* políticamente en 1886 como una población culturalmente mestiza para devenir

pluriétnica y multicultural con la Constitución de 1991. Las poblaciones negras y las mujeres son dos nuevos actores prominentes en el escenario legal y político. Ambos —que también pueden ser uno solo, como en el caso de *las mujeres negras*— han adquirido un estatus político sin precedentes dentro del orden social que los hace quizás más vulnerables a intervenciones exógenas de lo que jamás hayan sido. Esta diversidad biológica y cultural emergente lentamente se está convirtiendo en uno de los elementos fundamentales de las dinámicas e identidades nacionales.

En este sentido, una economía política de la diferencia y de la otredad está surgiendo, moldeando las múltiples localidades y ámbitos sociales. Si los recursos naturales y humanos son rentables, es un hecho que caen en el campo de acción de la *gobernaltad*. Esta es la razón por la cual en los últimos años se han creado ministerios del Ambiente y la Cultura, la Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer, y cuatro corporaciones regionales que trabajan en el Pacífico han cambiado de manera repentina de promotores de desarrollo convencional a guardianes de los recursos naturales, entre otros. Actores emergentes tales como las poblaciones negras o las mujeres son capitalizados para (re)crear intereses hegemónicos y, en consecuencia, es de vital importancia identificar y definir el carácter cambiante de las intervenciones del desarrollo.

Las mujeres, las poblaciones negras y la biodiversidad —entretejidas en el Pacífico colombiano— han pasado de ser comunidades marginales invisibles a convertirse en comunidades marginales visibles, productoras de valor económico, así como artefactos que circulan activamente en el reposicionamiento de los Estados-nación del Tercer Mundo, un fenómeno que con creces desborda la experiencia colombiana o del territorio del Pacífico. Como actores emergentes capitalizados e institucionalizados por fuerzas globales, enfrentan la doble tensión de subvertir su participación en la economía política de la otredad y no ser normatizados en el proceso.

Arizpe (citada por Escobar, 1998: 359-360) plantea que por estos días todos parecen interesados en las mujeres, no obstante, nadie parece realmente preocupado por ellas. Esto es particularmente acertado si consideramos que la feminización del desarrollo ha despolitizado considerablemente la acción colectiva relacionada con asuntos de mujeres y género, dado el hecho de que las movilizaciones de base caen en la burocratización, y terminan por convertirse en parte de las prácticas hegemónicas discursivas. Ferguson (1990) imaginó el desarrollo como una máquina de despolitización, y el desarrollo con perspectiva de género parece haber devenido un modo localizado de selectivización y especialización dentro de él. Más aún, parece ser una tecnología política novedosa de cooptar actores sociales anteriormente evasivos.

Es mucho lo que está en juego en esta coyuntura. Las comunidades locales están lejos de ser entes pasivos frente a este conjunto de fuerzas e intereses. Los movimientos sociales están involucrados en una lucha con-

tinua por instrumentalizar políticamente su nueva visibilidad y agentividad. Y las mujeres, en sus experiencias cotidianas, a menudo se benefician de estos proyectos de desarrollo, sin comprometerse necesariamente en su ideología o representaciones. Es importante desarrollar más estudios sobre resistencia, agencia y poder que den lugar a fuerzas de representación novedosas en las que las experiencias y prácticas discursivas vernáculas puedan hablar en nombre de sí mismas.

Finalmente, es importante mencionar que las búsquedas contemporáneas de la antropología —y más allá de ella— han dado lugar a reflexiones que tienen implicaciones profundas y contundentes en cómo observamos, interpretamos y estudiamos las dinámicas sociales. En particular, la teoría feminista, los estudios poscoloniales y el posestructuralismo han cuestionado las elaboraciones esencialistas de la identidad, el género, la diferencia y la cultura, con implicaciones políticas significativas. En consecuencia, si vemos que el tráfico de saberes expertos entre la academia y el ámbito institucional es plausible, no sería desacertado imaginar un escenario no lejano en donde las mujeres no solo fuesen un capital simbólico del Estado, sino que desde la alteridad y las voces situadas en múltiples locaciones podamos tejer subjetividades flexibles que proporcionen representaciones alternativas de las identidades de género, el poder y la utopía.

Bibliografía

Álvarez, Sonia

1990 “Taking Feminism into the State: Gender Policy and the PPDB’s Councils on the Status of Women”. En: Sonia Álvarez, *Engendering Democracy in Brazil. Women’s Movements in Transition Politics*, pp. 198-222. New Jersey: Princeton University Press.

Apffel-Marglin, Frédérique y Suzanne Simon

1994 “Feminist Orientalism and Development”. En: Wendy Harcourt (ed.), *Feminist Perspectives on Sustainable Development*, pp. 26-45. Zed Books y Society for International Development.

Asher, Kiran

1998 “Constructing Afro-Colombia: Ethnicity and Territory in the Pacific Lowlands”. Disertación Doctoral. Universidad de Florida.

Camacho, Juana y Carlos Tapia

1997 “Mujeres negras: recursos naturales y territorio”. *Revista Esteros*. N° 9, pp. 26-32.

Escobar, Arturo

1994 “El desarrollo sostenible: diálogo de discursos”. *Revista Foro*. N° 23, pp. 98-112.

Escobar, Arturo

- 1998 "Poder y visibilidad: fábulas de campesinos, mujeres y medio ambiente". En: Arturo Escobar, *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.

Everett, Margaret

- 1997 "The Ghost in the Machine: Agency in 'Poststructural' Critiques of Development". En: *Anthropological Quarterly*. Vol. 70 N° 3, pp. 137-150.

Ferguson, Kathy

- 1984 *The Feminist Case against Bureaucracy*. Filadelfia: Temple University Press.

Ferguson, James

- 1990 *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gibson-Graham, J. K.

- 1996 *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique to Political Economy*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.

Hayter, Teresa

- 1971 *Aid as Imperialism*. Baltimore: Penguin Books Ltda.

Leal, Claudia

- 1998 "Manglares y economía extractiva". En: Adriana Maya (ed.), *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo 4. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Loomba, Ania

- 1994 "Overwording the Third World". En: Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, pp. 305-323. Nueva York: Columbia University Press.

Mohanty, Chandra

- 1994 "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En: Patrick Williams y Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, pp. 196-220. Nueva York: Columbia University Press.

Mueller, Adele

- 1986 "The Bureaucratization of Feminist Knowledge: The Case of Women in Development". *Resources for Feminist Research*. Vol. 15, N° 1, pp. 36-38.

Mueller, Adele

- 1987a "Peasants and Professionals. The Social Organization of Women in Development Knowledge". Disertación Doctoral. Institute of Studies in Education. Ontario.

- Mueller, Adele
1987b "Power and Naming in the Development Insitution: The Discovery of Women in Perú". Presentado en la Conferencia Anual de Mujeres del Tercer Mundo. Chicago.
- Mueller, Adele
1991 "In and against Development: Feminists Confront Development in Its Own Ground". Manuscrito inédito.
- Ng, Roxana
1986 "Immigrant Women in Canada: A Socially Constructed Category". *Resources for Feminist Research/Documentation sur la recherche féministe*. Vol. 15, N° 1, pp. 13-15.
- PRCUT (Proyecto para la Reorientación del Crecimiento Urbano de Tumaco)
1996 "Informe sobre el establecimiento de un programa socioeconómico para la mujer con perspectiva de género en Tumaco". Asistencia Técnica Europea Iberinsa.
- Rich, Bruce
1990 "*The Emperor's New Clothes: The World Bank and Environmental Reform*" *World Policy Journal*. Primavera, pp. 305-329.
- Rojas, Jeannette
1996 "Las mujeres en movimiento: crónicas de otras miradas". En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds.), *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, pp. 205-219. Bogotá: Cerec.
- Somos Confidencial Ltda.
1996 "Proyecto con perspectiva de género en el desarrollo del Pacífico caucano: fortalecimiento de las organizaciones femeninas". Informe final para Plan Pacífico. Convenio Utn-004-95.
- Tobón, Mónica y Jorge Enrique Guzmán
1994 *Herramientas para incorporar una perspectiva de género a los programas de desarrollo*. Bogotá: GTZ.
- Warren, Kay y Susan Bourque
1991 "Women, Technology, and International Development Ideologies: Analyzing Feminist Voices". En: Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, pp. 278-311. California: University of California Press.

Autores¹

Manuela Álvarez

Docente en la Universidad Internacional de Florida, Estados Unidos. Antropóloga de la Universidad de los Andes (1998) y magíster en Antropología de la Universidad de Massachusetts, Amherst. En los años noventa trabajó en el Pacífico colombiano en cuestiones relacionadas con mujeres, movimientos sociales, Estado y desarrollo. Dentro de sus líneas de investigación se encuentran la cultura visual, los estudios críticos de museo y la producción y consumo de políticas culturales.

Alejandro Castillejo

Profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes y coordinador del Comité de Estudios sobre Violencia, Subjetividad y Cultura. Es Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia (1994). Realizó un Ph.D. en Antropología Cultural en la New School for Social Research, Nueva York; una maestría en Estudios sobre el Conflicto y la Paz en la European University Center for Peace Studies, Austria, y otra en Antropología Cultural, también en la New School. Entre sus publicaciones se encuentra el libro *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo colectivo en la Sudáfrica contemporánea* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009).

Valeria Coronel

Coordinadora del Programa de Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador. Es Ph.D. del Departamento de Historia de la New York University y magíster en Historia de la Flacso. Su investigación aborda la transición del Estado oligárquico al Estado nacional social en la región andina, las formas de movilización y la integración del campesinado indígena en partidos políticos, en los siglos XIX y XX. Sus investigaciones y publicaciones se inscriben en los siguientes campos disciplinarios: la historiografía latinoamericana, la sociología histórica y comparativa, y la teoría crítica.

Mónica Espinosa

Profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. Es antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Realizó estudios de doctorado en Antropología en la Universidad de Massachusetts y de maestría en Antropología en la Universidad de Florida. Sus investigaciones han girado en torno a la relación entre cultura, poder y violencia, vista en distintos escenarios etnográficos y contextos históricos en Colombia: la etnogénesis de los andoques en el río Caquetá (1920-1990), el desplazamiento y reasentamiento de los cocamas en el río Amazonas (1930-1995) y el movimiento de Quintín Lame en las comunidades indígenas del suroccidente andino y, en particular, entre los pijaos de la cuenca del río Saldaña (1910-1967). Su más reciente libro es *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009).

José Antonio Figueroa

Docente del Instituto de Altos Estudios Nacionales, Ecuador. Cursó sus estudios de pregrado en Antropología Social, en la Universidad Católica del Ecuador. Realizó el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos y Literatura Hispanoamericana de Georgetown University y el Doctorado en Antropología Social de la Universidad Rovira I Virgili, Tarragona, España. Es también magíster en Antropología Andina de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito. Su libro más reciente se titula *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe colombiano* (Bogotá: ICANH, 2009).

Franz Flórez

Docente instructor en el Departamento de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá. Docente de cursos de contexto y conferencista de la Universidad Central. Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia (1998). Cursa un doctorado en la Universidad del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Olavarría, Argentina). Ha publicado gran número de artículos en diferentes revistas y algunos artículos de opinión.

Ulrich Oslander

Profesor asistente de geografía del Departamento de Estudios Globales y Socioculturales en la Universidad Internacional de Florida-Miami, Estados Unidos. Ha estado interesado en la relación entre configuraciones espaciales y movimientos sociales, con particular énfasis en las comunidades negras del Pacífico caucano. Su más reciente libro tiene como título *Comunidades negras y espacio en el Pacífico colombiano: hacia un giro geográfico en el estudio de los movimientos sociales* (Bogotá: ICANH, 2008; reimpresso en 2011).

Eduardo Restrepo

Profesor asociado del Departamento de Estudios Culturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Coordinador del grupo de investigación de estudios culturales de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. Miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano Raíz-AL y de la Red de Antropologías en el Mundo. Entre sus áreas de interés y de estudio cabe mencionar la teoría crítica social y cultural contemporánea, las genealogías de la colombianidad, las geopolíticas del conocimiento, las poblaciones afrodescendientes y la región del Pacífico colombiano. Entre sus más recientes libros se encuentran *Intervenciones en teoría cultural* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012) y *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia* (Buenos Aires: Siglo XXI editores).

Nicolás Ronderos

Docente del Professional Development Institute Industry Council en Estados Unidos. Es antropólogo de la Universidad de los Andes, con opción en Historia de las Ciencias y la Tecnología, y magíster en Política Urbana y Administración del New School University. Sus intereses de investigación han sido la tecnología, la planeación urbana y el desarrollo.

María Teresa Salcedo Restrepo

Nació en Bogotá. Es antropóloga de la Universidad de los Andes (1988). Obtuvo un M.A. del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia en Nueva York, GSAS (1997), y un M.Phil. del mismo departamento, GSAS (2002). Se ha dedicado a la investigación en temas urbanos. Actualmente es investigadora en el Grupo de Antropología Social del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), y es editora de la *Revista Colombiana de Antropología* desde 2011.

María Victoria Uribe Alarcón

Antropóloga nacida en Bogotá. Realizó estudios de Maestría y Doctorado en Historia en la Universidad Nacional de Colombia. Entre 1994 y 2005 fue directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Entre 2005 y 2007 estuvo vinculada al Instituto de Investigaciones Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana como profesora asociada. Actualmente hace parte del grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y desde 2011 es profesora asociada de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario en Bogotá. Su más reciente publicación es “Prácticas de memoria, imaginarios de verdad. Tres mujeres víctimas de la guerra en Colombia” (en Amada Pérez y Max Hering, eds. *Historia cultural desde Colombia. Categorías y debates* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Universidad Javeriana, 2012).

Colección Antropología en la Modernidad

La cambiante y compleja realidad de las sociedades contemporáneas, trátase de pobladores rurales distantes o de habitantes de las ciudades, requiere de instrumentos analíticos renovados para su comprensión. Con esta colección, el ICANH ofrece al público general y especializado distintos trabajos que muestran evoluciones novedosas del quehacer antropológico, para contribuir al desarrollo teórico y metodológico de la antropología colombiana y facilitar el diálogo con colegas de otras latitudes.



En este libro se publican unas líneas del trabajo de la nueva generación de antropólogos, algunas de las puntadas que van consolidando otra manera de entender el ejercicio antropológico en el país. La modernidad, los fundamentalismos culturalistas, el espacio y la mujer son los ejes desde los cuales estos textos encaran de otras formas lo que constituye una de las preguntas privilegiadas de la antropología: la concerniente a la producción de alteridades.



ISBN 978-958-8181-49-3



9 789588 181493