

CIENCIAS HUMANAS

LA UNIVERSIDAD INTERCULTURAL CRÍTICA:

DIÁLOGOS, DISPUTAS Y RESISTENCIAS
EPISTEMOLÓGICAS EN UNITIERRA

Paula Andrea Restrepo Hoyos

Con Prólogo de
Raúl Fornet-Betancourt





Universidad del
Rosario

La universidad intercultural crítica:
diálogos, disputas y resistencias
epistemológicas en Unitierra

La universidad intercultural crítica: diálogos, disputas y resistencias epistemológicas en Unitierra

Resumen

Esta obra presenta, de manera reflexiva y crítica, los diálogos y disputas epistémicas y epistemológicas que se van tejiendo desde el siglo XVI con la disputa entre Montesinos y de las Casas, pasando por Guaman Poma y la controversia entre Martí y Sarmiento, hasta llegar al contexto que ha hecho posible el surgimiento de Unitierra Chiapas. Universidad que gira alrededor de los fundamentos y las prácticas zapatistas y las propuestas de la teología de la liberación, defendidas por Samuel Ruiz, quien al igual que Fray Bartolomé de las Casas, también fue obispo de Chiapas. Este texto expone una línea de continuidad entre la desautorización epistémica y epistemológica que comenzó en el siglo XVI y la que hoy siguen viviendo los grupos indígenas latinoamericanos. En esa desautorización emergen siempre la resistencia y la rebeldía, poco reconocidas en unas ciencias sociales más ocupadas de la opresión y las hegemonías. El método no es histórico, sino dialógico: comienza en el siglo XVI con la colonización de América Latina y cada episodio que se narra surge como una respuesta a tal acontecimiento, a la permanencia de las circunstancias que nacieron con él y a las respuestas de distinta índole que se han ido tejiendo a lo largo de los siglos.

Palabras clave: Justicia epistémica, descolonialidad, interculturalidad, resistencia indígena.

Critical intercultural university: Dialogues, disputes, and epistemological resistances in Unitierra

Abstract

This work presents, in a reflexive and critical way, the epistemic and epistemological dialogues and disputes that have been developed since the 16th century, starting with the dispute between Montesinos and Las Casas, passing through Guaman Poma and the controversy between Martí and Sarmiento, until reaching the context that has made possible the emergence of Unitierra Chiapas. This university is centered on Zapatist principles and practices, as well as the proposals of liberation theology, defended by Samuel Ruiz, who, like Fray Bartolomé de las Casas, was bishop of Chiapas. It evidences a line of continuity between the epistemic and epistemological deauthorization that began in the 16th century and that lived by Latin American indigenous groups up until today. From this deauthorization, there always emerge resistance and rebellion, little recognized in social sciences that are more focused on oppression and hegemonies. The method is not historical, but dialogical: it begins in the 16th century with the colonization of Latin America and each narrated episode arises as a response to such an event, to the permanence of circumstances that were born with it and to different kinds of responses that have been developed over the centuries.

Keywords: Epistemic justice, decoloniality, interculturality, indigenous resistance.

Citación sugerida / Suggested citation

Restrepo Hoyos, P. A. (2019). *La universidad intercultural crítica: diálogos, disputas y resistencias epistemológicas en Unitierra*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
<https://doi.org/10.12804/th9789587842838>

**La universidad
intercultural crítica:
diálogos, disputas y resistencias
epistemológicas en Unitierra**

Paula Andrea Restrepo Hoyos

Restrepo Hoyos, Paula Andrea

La Universidad intercultural crítica: diálogos, disputas y resistencias epistemológicas en Unitierra / Paula Andrea Restrepo Hoyos. – Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2018.

xviii, 210 páginas.

Incluye referencias bibliográficas.

1. Revoluciones culturales – Teoría del conocimiento / 2. Política y cultura / 3. Civilización / 4. Aproximación interdisciplinaria al conocimiento / I. Universidad del Rosario. / II. Título

120

SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. CRAI

SANN

Marzo 1 de 2019

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995



Universidad del
Rosario

Ciencias Humanas

© Editorial Universidad del Rosario
© Universidad del Rosario
© Paula Andrea Restrepo Hoyos
© Raúl Fornet-Betancourt, por el Prólogo

Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 No. 12B-41, of. 501
Tel.: 2970200 Ext. 3112
editorial.urosario.edu.co

Primera edición: Bogotá, D. C., septiembre de 2019

ISBN: 978-958-784-282-1 (impreso)
ISBN: 978-958-784-283-8 (ePub)
ISBN: 978-958-784-284-5 (pdf)
DOI: <https://doi.org/10.12804/th9789587842838>

Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Lina Morales
Diagramación: Martha Echeverry
Diseño de cubierta: David Reyes - Precolombi UE
Impresión: Xpress. Estudio Gráfico y Digital, S.A.S.

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Los conceptos y opiniones de esta obra son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen a la Universidad ni sus políticas institucionales.

El contenido de este libro fue sometido al proceso de evaluación de pares, para garantizar los altos estándares académicos. Para conocer las políticas completas visitar: editorial.urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo escrito de la Editorial Universidad del Rosario.

Contenido

Agradecimientos	xi
Prólogo.....	xv
<i>Raúl Fornet-Betancourt</i>	
Introducción	1

PRIMERA PARTE TEORÍA Y MÉTODOS

Capítulo 1	
Herramientas epistemológicas y metodológicas para este estudio intercultural.....	11
Introducción	11
1. Reflexión filosófica-antropológica en primera persona: retos teórico-metodológicos de una experiencia intercultural	13
2. Teorías que inspiran este trabajo.....	21
3. Construyendo imágenes.....	33

SEGUNDA PARTE UNA MIRADA HISTÓRICA

Capítulo 2	
Historia e identificación del problema a partir del siglo XVI: la barbarización como justificación de la desautorización cognitiva.....	45

Primera sección. Bárbaros y cristianos I: entre el discurso de Montesinos y los coloquios de Sahagún	45
1. El discurso de Montesinos	45
2. Los <i>Coloquios</i> de Sahagún	48
Segunda sección. Bárbaros y cristianos II: el debate de Valladolid.....	55
1. Sobre el debate.....	55
2. Los argumentos de la controversia	58
3. El final de la disputa.....	69
Tercera sección. Bárbaros y civilizados: la disputa Martí-Sarmiento	69
1. Disputa	69
2. Los libros	71
3. La unidad del género humano.....	73
4. Modernidad-colonialidad.....	75
Intermedio: entre De las Casas, Martí y Guamán Poma	76
 Capítulo 3	
Identidad epistémica: hacia una concepción pluralista del conocimiento.....	83
1. El concepto de identidad epistémica.....	83
2. La marca geográfica y sociohistórica del conocimiento	87
3. Identidad cultural y social: entre dos mundos.....	90
4. Estado de la discusión	100
5. Estado del conocimiento I: fuentes bibliográficas y conceptos	105
6. Estado del conocimiento II: escritura e imágenes	109

TERCERA PARTE
LEGITIMACIÓN DEL CONOCIMIENTO:
UNA EPISTEMOLOGÍA PARA EL ‘BUEN VIVIR’

Introducción: una epistemología intercultural	121
---	-----

Capítulo 4

Un conocimiento crítico como experiencia colectiva para vivir y resistir y para el ‘buen vivir’	125
1. Universidad intercultural.....	125

2. Aprendizaje en la universidad intercultural.....	130
3. Contexto político-epistémico de la universidad intercultural.....	135
4. Crítica al conocimiento y una respuesta a la universidad hegemónica	140
5. Buen vivir y desarrollo.....	146
6. Universidad, desarrollo e interculturalidad	152
Capítulo 5	
Filosofía viva: conocimiento y acción para la vida	155
1. El SIIDAE como comunidad	155
2. ¿Qué es la filosofía? Un enfoque intercultural	168
3. Filosofía viva	178
Conclusiones.....	187
Bibliografía.....	199

Agradecimientos

Muchas de las personas con quienes me he encontrado no solo han ayudado en la logística de realización de este trabajo, sino que han contribuido, en diferentes medidas, a que yo pueda expresar lo que digo aquí. Este agradecimiento no implica únicamente que las personas y colectividades a las que reconozco me hayan abierto el camino para enunciar lo que yo de todas maneras iba a decir, sino que denota que han tenido un efecto performativo en mi vida y en mi forma de conocer, mis relaciones con ellas la han hecho posible. Este agradecimiento se enmarca en la idea del conocimiento que he desarrollado en este trabajo, deudora de mi encuentro con la gente de Unitierra, una concepción comunitaria del conocimiento. Esto significa que son los encuentros con personas, textos, películas, músicas, entre otros, los que configuran lo dicho, lo sabido y lo pensado. El conocimiento se da siempre en un encuentro, por más que en el mundo académico pase por ser una experiencia individual y, en muchas áreas del conocimiento como la filosofía, cada vez más solitaria y monológica.

Mis agradecimientos van en primer lugar dirigidos a la Universidad de la Tierra. Su ayuda ha hecho posible este texto. Su gente me ha enseñado sobre la interculturalidad como un modo de vida. El tiempo que compartieron conmigo me ayudó a abrir mi mente y a darme cuenta de que su experiencia como comunidad intercultural puede dar lecciones muy importantes al mundo, la antropología, las ciencias sociales y la filosofía. Aunque soy la única responsable de este texto, no hubiera escrito ni la primera letra sin su ayuda. También quisiera excusarme de antemano si en algún momento malinterpreto o distorsiono sus enseñanzas.

Así mismo, quiero agradecer a Raúl Fornet-Betancourt, por sus lecturas y consejos acertados. A Juan Carlos Valencia, por nuestras maravillosas conversaciones e intercambios de saber, que nos han hecho a los dos mucho más fuertes y felices.

A los miembros de Seminario Beta, por sus valiosos aportes en todo el proceso de investigación, por las cálidas conversaciones y por nuestras deliciosas comidas. A Eduardo Zubia, por su apoyo en cada uno de los pasos que he dado.

A los cocineros que me han alimentado, a quienes admiro profundamente por su manera de dar tanto cariño en sus deliciosos platos. No estoy segura de haber podido sobrevivir a esta investigación sin el bocata de setas, bacón, queso y vegetales, o sin el pollito a la cerveza con pimientos.

A Inmaculada Obeso, que con su solidaridad, buen humor y cariño, ha hecho que todos los que hemos pasado por esta experiencia la llevemos con amor en nuestro corazón.

A mi familia, en especial a mi madre, por su amor y apoyo incondicional, y por ser la mejor asistente personal que uno pueda soñar. A mi abuela, que con sus tiernas palabras, sus sopitas de guineo, sus migas de arepa y sus frijolitos hizo cada día de mi vida más feliz que el anterior.

A mis amigos, por su amoroso apoyo y buen humor. A Javi Salazar y a Javier Pacheco, por nuestras largas conversaciones sobre temas personales y académicos, todos fundamentales para esta investigación, por su paciente revisión de mis escritos y por su cariño amplio, inmenso y cálido. A Ester, mi gran amiga, por su amor y buena disposición para estar siempre a mi lado en todas las situaciones de la vida. A Cecilia, por su cariño a veces analítico, a veces apasionado y a veces los dos.

A Manuel Heredia y Lorena Zuchel, porque nos enseñaron, en Seminario Beta, sus maravillosos trabajos sobre Martí y Ellacuría. Y por estar dispuestos a cooperar y estar cerca.

A Rolando Vázquez, uno de los regalos que me ha dado esta investigación. Nos conocimos gracias a ella y nos seguimos encontrando gracias a la sintonía de nuestros pensamientos y compromisos vitales. Él forma parte del gran trío de las erres: Raymundo, Raúl y Rolando. Personas fundamentales en este proceso.

Al grupo Connected Sociologies y a su coordinadora, Gurminder Bamba, de la Universidad de Warwick, con quienes me topé de manera casual y me han llenado de interesantes ideas y buenos encuentros.

A Darío Gil, que desde que nos conocimos no nos hemos separado. Aunque estemos lejos y no nos comuniquemos, él sabe que lo quiero muchísimo y le estoy profundamente agradecida porque sembró en mí la semilla de la crítica.

A Jorge Antonio Mejía, mi profesor y amigo, que desde que dirigió mi tesis de maestría con pasión, cariño y cuidado de joyero momposino, no hemos dejado de buscar las maneras de encontrarnos.

A Paulina Fernández. Con ella nos encontramos en el aeropuerto de Tuxtla Gutiérrez y luego nos fuimos juntas en un taxi hasta San Cristóbal de las Casas.

Desde ese momento la Pauli me está enseñando cosas importantes para la vida y para la escritura de este libro.

A la Universidad de Antioquia, la Universidad del País Vasco, el CIESAS (Chiapas) y la Universidad de Warwick. Cada una de estas instituciones, en diferentes medidas, me ha ayudado a andar el camino que me hacía falta para llegar a escribir este texto.

A todos los autores que cito en mi trabajo, que me ayudaron a construir este texto, y sin cuyos hombros no hubiera nunca podido llegar a escribirlo.

Ya sé que los agradecimientos están demasiado largos, pero siento que, al menos esta vez, no podía ser de otra forma.

Prólogo

Decía don José Ortega y Gasset que una de las obras de misericordia que más falta hacían en su tiempo era la de no escribir libros innecesarios. Y seguramente hoy, en días de tanto activismo editorial, podríamos secundar con toda firmeza su opinión y repetir con él esa solicitud de misericordia también para nuestros contemporáneos.

Aunque por nuestra parte nosotros preferiríamos formular dicha solicitud para nuestro tiempo de una manera positiva, diciendo que una de las obras de misericordia más urgentes en el presente histórico que vivimos es justo la de escribir los libros que realmente necesitamos para vivir y pensar con tierna humanidad en el mundo de hoy.

Así, ante cualquier novedad editorial, deberíamos preguntarnos de entrada si se trata de un libro necesario, de una obra que necesitamos de verdad, esto es, preguntarnos si responde a alguna de nuestras necesidades reales actuales, concretamente a alguna de las necesidades que sentimos y sufrimos en la decisiva cuestión de mejorar la vida humana y su constitutiva convivencia en sociedades que anuncian constantemente éxitos ‘espectaculares’, pero que parecen perder cada vez más el sentido de la unidad del género humano y de la solidaridad profunda que de ahí se sigue.

Esta pregunta, evidentemente, también deberá hacérsela el lector ante este libro que nos ofrece la doctora Paula Restrepo. Y si menciono ahora solo ‘al lector’ es porque, para quien tiene el honor y el gusto de escribir este breve prólogo, esa pregunta se planteó, y obtuvo su respuesta, hace ya algunos años en el transcurso del acompañamiento de la investigación de la que es fruto la presente obra: su tesis doctoral.

Ya desde entonces quedó claro para mí tanto la relevancia social y política como la cultural y teórica de la investigación que en aquellos momentos realizaba la autora; y, con ello, también se forjaba mi convencimiento de que, de ser llevada a buen término —como realmente fue—, tendríamos como resultado no un libro más, sino justamente un texto de esos que llamo necesarios porque se hacen eco de las necesidades reales de los contemporáneos de su autor o autora.

Por esta ‘historia de implicado’ permitirá, pues, el lector que, en estas pocas palabras de presentación, me limite a explicarle sumariamente mi convencimiento de que la autora Paula Restrepo hace con la publicación de su investigación una obra de misericordia al ofrecernos un libro que nos es necesario para nuestra orientación en la búsqueda de alternativas al sistema hegemónico en uno de sus puntos más fundamentales y efectivos al mismo tiempo, a saber, el orden epistemológico sobre el que se sostiene. Y albergo, lógicamente, la esperanza de que el lector con su propio estudio pueda confirmar la justificación de ese mi convencimiento. Paso, pues, a la breve explicación de porqué estamos ante una obra necesaria.

El presente libro, como insinuaba antes, se hace eco de una de las necesidades más urgentes que, al menos desde el punto de vista de la filosofía intercultural, tenemos hoy: la necesidad de revisar a fondo, y radicalmente, la ciencia hegemónica en sus métodos e instituciones, pero igualmente en los hábitos concretos de vida y convivencia que implica y promueve al haber sido puesta y estar siendo desarrollada desde el horizonte de lo que, para decirlo con una fórmula apretada, se ha llamado “la civilización del capital” (Ignacio Ellacuría).

Con ello queremos decir también que la civilización hegemónica hoy no podría ni sostener ni expandir con tanto ‘éxito’ su dominio sobre el planeta y la humanidad si no contase con la base de una ciencia que, en una conjunción cada vez más íntima con la técnica, decide unilateralmente lo que se debe considerar como ‘científico’, y, con lo mismo, sobre lo que es hoy relevante para el desarrollo de nuestras sociedades.

Por eso, si hemos despertado del ‘sueño científico’ y sentimos la necesidad de corregir el curso de nuestras vidas y el de nuestras sociedades, sentiremos igualmente la necesidad de detenernos a recapacitar también sobre la hegemonía epistemológica occidental y sus consecuencias. Y de esta necesidad, como decía, se nos habla en esta obra.

Pero se observará que la autora además nos ayuda a comprender, por expresarlo así, la ‘otra cara’ de esa necesidad que tenemos hoy de revisar el orden epistemológico hegemónico, pues nos muestra, con base en procesos representativos, que esa hegemonía es el resultado de una construcción colonial cuya historia no se puede separar de esa cara racista que, en el caso que interesa en la presente investigación, es justamente la ‘barbarización del otro’ como estrategia imperial para justificar (¡epistemológicamente!) su ‘desautorización cognitiva’.

La necesidad de revisar radicalmente el orden epistemológico hoy hegemónico se prolonga así en la necesidad de restablecer la ‘justicia epistémica’ o, dicho más

concretamente, de restituir al otro, simple y llanamente, su dignidad humana, ya que esta es siempre fuente portadora de dignidad cognitiva y afectiva. El reconocimiento del otro se radicaliza aquí en la necesidad de restituirlo en todos los órdenes de los que la hegemonía lo ha destituido.

Y nos parece que es acaso en este punto de la lucha por la restitución del otro, que es evidentemente lucha por la restitución de los muchos mundos a los que la alteridad del otro da lugares (recordemos con la autora las consecuencias de la exigencia de un mundo plural en el que quepan todos los mundos), donde se percibe con mayor claridad el ‘impacto’ de la experiencia de la autora en los contextos del Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE) y de la Universidad de la Tierra de Chiapas en México. Pues pensamos que es esa experiencia la que lleva a la autora a vivir la necesidad, de la que en su investigación nos habla, de una manera sumamente concreta, existencial, vital. De manera que su texto nos narra en este nivel cómo aprende a deletrear de nuevo esa necesidad desde ‘el reverso de la historia’ y a plantearla, en consecuencia, no solamente como una necesidad de crítica y rechazo de los métodos y las teorías de la epistemología hegemónica, sino también, y fundamentalmente, como necesidad de restituir su dignidad a otras formas de conocimiento, aquí especialmente a aquellas formas de conocimiento que no se separan de la vida de la comunidad y son conocimiento de y para la vida comunitaria y la buena convivencia.

Nada casual es, por lo tanto, que Paula Restrepo dedique la tercera parte de su investigación a esbozar caminos para lo que ella llama “epistemologías para el buen vivir”; y se haga eco así de la necesidad que tenemos hoy de interrumpir la lógica de la secuencia ‘saber-progreso’ para poder cambiar de rumbo y practicar el conocimiento como ingrediente del buen vivir y del buen convivir.

Pero se nos permitirá detener aquí esta breve explicación de nuestro convencimiento de que estamos ante un libro que nos es necesario, para terminar estas breves palabras de invitación a la lectura de la obra llamando la atención sobre un aspecto que nos parece importante de cara a la aclaración de un cierto malentendido que corre en el debate actual sobre las formas de conocimiento de los pueblos indígenas. Nos referimos al aspecto siguiente: frente a los que opinan que el ‘giro posmoderno’ y su defensa de la pluralidad ha contribuido al reconocimiento de los saberes indígenas, la autora de esta investigación sostiene, y a nuestro modo de ver con toda razón, que “la posmodernidad no ha cambiado mucho la imagen de los pueblos indígenas. Su conocimiento sigue viéndose como inferior al científico”.

Esta observación es importante porque ilustra de manera adicional que la autora ve el debate epistemológico realmente desde 'la otra orilla', pero la destacamos también porque nos permite cerrar estas líneas indicando una idea que consideramos central para entender el horizonte hacia el que apunta el debate que se refleja en este texto, a saber, la idea de que no se puede celebrar la pluralidad de las culturas sin abrirse a la interculturalidad como práctica de convivencia y conocimiento.

Raúl Fonet-Betancourt
Aachen, Alemania, 12 de febrero de 2018

Introducción

México, finales del siglo xv y principios del xvi, Cristóbal Colón llega hasta las poblaciones indígenas de las tierras recientemente conocidas por los europeos y que más tarde serían llamadas las Américas. Una cámara lo encuentra en frente de un indígena al que le dice: “Os haremos esclavos, dispondremos de vosotros a voluntad, nos apropiaremos de vuestras posesiones y os causaremos tanto dolor como podamos”. A esta voluntad de dominación se enfrentan vehementemente la resistencia indígena y la indignación de fray Antonio Montesinos y fray Bartolomé de las Casas.

Cochabamba, Bolivia, año 2000. Otro grupo de españoles llega esta vez para rodar una película sobre aquellos acontecimientos. Se instalan en el lugar y pretenden llevar a cabo su trabajo sin interrupciones, con las limitaciones propias de una producción cinematográfica de bajo presupuesto.

Mientras ruedan la película, más de 500 años después de la llegada de Colón, se dan cuenta de que poco ha cambiado para los pueblos indígenas. En pleno rodaje estalla la ‘Guerra del Agua’, un conflicto desatado tras el intento de privatización del sistema de aguas de la ciudad. El levantamiento de la población desembocó en el abandono del proyecto y la derogación de la ley que lo legalizaba. Estas son las dos historias que cuenta la película de Icíar Bollaín, con guion de Paul Laverty, *También la lluvia*. El nombre hace referencia a que con la privatización del agua los indígenas bolivianos serían despojados incluso de la lluvia que caía sobre sus cabezas y sus tierras.

La película dibuja la continuidad entre el siglo xvi y el siglo xxi, no solo de la represión, sino de la resistencia indígena. Esta continuidad configura lo que aquí llamamos el problema que impide la interculturalidad, es decir, los factores que hacen que los diálogos entre culturas bajo condiciones justas no sean posibles y se conviertan, en cambio, en relaciones coloniales de poder.

Esta investigación se propone andar un camino semejante al del guion de Lavery, decantándose por la línea epistémica y epistemológica del problema, ya que también existe una línea de continuidad entre la desautorización epistémica y epistemológica que comenzó en el siglo XVI y la que hoy siguen viviendo los grupos indígenas latinoamericanos. Aunque en nuestro tiempo el conocimiento de los grupos marginados sigue siendo visto como inferior al conocimiento hegemónico, ahora más que nunca es una de las principales materias primas para la acumulación de ganancias de empresas multinacionales.

Desde el siglo XVI los saberes y costumbres de las comunidades americanas han sido despreciados por considerárseles pertenecientes al mundo de la doxa. Esta idea ha penetrado en el hábito de todos, incluidos indígenas y occidentales. En consonancia con este paradigma, hasta la década de los ochenta los planteamientos desarrollistas trabajaron para desaparecer o atenuar cualquier indicio de estos conocimientos o comportamientos ‘precientíficos’, con la intención de introducir la industrialización allí donde no existiera o incrementarla allí donde su existencia fuera incipiente.

A partir de los años ochenta, el modo de producción posfordista convirtió los saberes de las comunidades en bienes preciados para las corporaciones. El desprecio que se ha transmitido a las comunidades indígenas, negras y campesinas de América desde el siglo XVI sin duda facilita la labor que estas emprenden de usufructuarse de sus conocimientos para transformar la naturaleza y derivar de ello patentes que convierten el conocimiento en un bien de consumo más. Es el caso de la industria de los medicamentos, la genética, las semillas transgénicas, entre otros.

La posmodernidad no ha cambiado mucho la imagen o la situación de los pueblos indígenas. Su conocimiento sigue viéndose como inferior al científico. En estas circunstancias no puede haber un diálogo entre diferentes saberes, sino un proceso de extracción que empobrece más a las comunidades y enriquece más a las corporaciones, principales actores de la era posfordista. Por eso, muchas propuestas de diálogo intercultural son simples paños de agua tibia en una herida abierta hace más de 500 años, cuando no estrategias para mercadear con el conocimiento o las identidades de los pueblos.

En oposición a aquellas, mi idea de diálogo se sitúa en la perspectiva propuesta por Fornet-Betancourt, que busca la justicia epistémica y cultural e implica una transformación radical de la sociedad en clave intercultural, una crítica de los centros de construcción y transmisión del saber, y un replanteamiento de los criterios de su legitimación.

Por justicia cultural, epistémica y epistemológica entiendo la igualdad de posibilidades de las diferentes epistemes, epistemologías y culturas para participar en la construcción del mundo. En este contexto de diálogo de saberes, esto no quiere decir que cada cultura tenga su epistemología y que simplemente haya que dejarlas florecer, sino que diferentes epistemologías deberían entrar en un proceso de diálogos fructíferos. El respeto a las culturas es un imperativo ético en la propuesta de Fonet-Betancourt, pero no constituye un fin en sí mismo. Su fin no es garantizar su preservación, sino “la realización personal *libre* de los sujetos actuantes en ellas” (Fonet-Betancourt, 2001, p. 196).

Fonet-Betancourt (2000, párrs. 42-48) es consciente de que en todo planteamiento de interculturalidad hay una paradoja. La paradoja de que el diálogo intercultural mismo es el que debería dilucidar esos supuestos. De lo contrario, siempre existe la sospecha de que se está procediendo unilateralmente. Por esta razón, sabe que su propuesta de diálogo entre culturas no hace más que servir de iniciador, estando abierto a la mediación intercultural.

En el tema concreto del diálogo de saberes también está planteada dicha paradoja, pues ¿cómo puede haber diálogo de saberes si antes no se cuestionan las maneras de legitimar el conocimiento que han sido establecidas y defendidas por Occidente? ¿Cómo puede darse un diálogo tal si antes no se instaura una vía para proponer nuevas formas de legitimación dialogadas? Mi postura es que no es posible un diálogo de saberes sin un diálogo epistemológico que cuestione y replantee las bases del conocimiento, sus preguntas y sus métodos fundamentales. Un diálogo de saberes implica además una transformación total de la sociedad en clave intercultural, una transformación que comienza y termina por la justicia social, epistémica y epistemológica.

Con este panorama en mente he decidido desarrollar una investigación que dé cuenta de la permanencia del problema que ha imposibilitado la interculturalidad durante más de cinco siglos y las resistencias que le hacen frente. El método que desarrollo no es histórico, sino dialógico: comienzo en el siglo XVI con la colonización de América Latina y cada episodio que narro surge como una respuesta a tal acontecimiento, a la permanencia de las circunstancias que nacieron con él y a las respuestas de distinta índole que se han ido tejiendo a lo largo de los siglos. Por eso, afirmo que aquí desarrollo una narrativa semejante a la propuesta por Iciar Bollaín en su película. Si Bollaín trae al presente la historia de la afrenta a través de la realización de una película (cine en el cine), yo me decanto por contar la historia de una comunidad de comunidades que encarna la resistencia y la memoria en su

vida diaria, y que evoca permanentemente, al igual que lo hace la película dentro de la película de Bollaín, a personajes como Montesinos y De las Casas. Personajes que tejen la historia en una dialéctica de opresión y resistencia, remontando hasta la Guerra del Agua en Bolivia, donde la misma dialéctica sigue viva, incluso entre quienes dicen estar defendiendo a los indios, como el director de la película, personificado por Gael García Bernal.

Entiendo el trabajo intelectual a la manera que es concebido por Ellacuría (1991), no solo como una forma de hacer diferenciaciones lógicas o de comprender la realidad del ser, sino además como un modo de enfrentarse a ella para transformarla. Pero sé también que si bien el análisis está garantizado por la escritura del texto, independientemente de que sea o no un buen análisis, la acción requiere que el instrumento que es el texto haga parte de una sinfonía mayor, que lo precede y lo continúa de maneras inimaginables. En su dimensión transformadora, este texto se sabe como un diminuto grano de arena, que no busca ayudar a otros, sino contribuir a un proyecto al que me siento vitalmente atada.

Los planteamientos que aquí busco sostener son: que el problema que impide la interculturalidad se remonta al siglo XVI y continúa vigente hasta nuestros días. Que la resistencia a las condiciones que impiden la realización intercultural también se remonta al siglo XVI. La resistencia nace con la represión hace más de cinco siglos y continúa hoy vigente con la fuerza ética y epistémica de iniciativas como la Universidad de la Tierra. Solo la superación de las condiciones de opresión creadas por la colonización y mantenidas a lo largo de los siglos puede dar lugar a la interculturalidad. Pero esta superación no es posible sin una transformación y diversificación epistemológica. No es suficiente la proliferación de los saberes si no hay un cuestionamiento de las bases sobre las que estos se formulan. Así como la economía y la política, la epistemología también debe ser transformada en clave intercultural.

Para llevar a cabo esta tarea, he recurrido a métodos, teorías y formas narrativas de diversas disciplinas, que he puesto en diálogo permanente. Un diálogo entendido como forma de intercambio y transformación entre la antropología, la filosofía y la historia. Tanto la interdisciplinariedad como la intención de cubrir un amplio período hacen que esta investigación sea un trabajo de geógrafa, no de petrolera. Es decir que sacrifico la profundidad por la extensión. En este sentido, cualquier especialista en las disciplinas que uso podría tener quejas bien fundamentadas, pero le pido que antes de ponerlas sobre su mesa intente comprender cada parte de este texto como un elemento de todo el sistema y no como una unidad aislada.

El primer capítulo comienza con una crítica intercultural a la antropología, pero no debe deducirse de este que el camino seguirá por esta senda. Podría haber planteado este libro como una crítica a la antropología y recurrir a su desarrollo a través de sus años de existencia para fundamentar mi posición, pero esa no ha sido mi intención. Mis objetivos han sido más bien, por un lado, trazar los orígenes geohistóricos de un problema del que tanto las ciencias sociales como la filosofía participan, el problema que impide la interculturalidad. Y, por otro lado, dar cuenta de una propuesta ético-política, alternativa a ese problema.

En el primer capítulo, doy cuenta también de las decisiones teóricas y metodológicas de esta propuesta. El texto que lo encabeza es una reflexión en primera persona que expone mi experiencia con la Universidad de la Tierra y el sistema que la alberga, que dio lugar a un diálogo en dos niveles: intercultural e interdisciplinar. El diálogo es un acto que pone en crisis a los hablantes, sus lenguajes, sus protocolos y sus interpretaciones, obligándolos a redefinirse. Este texto presenta el desafío decolonial planteado por la Universidad de la Tierra durante nuestro diálogo y responde a él proponiendo una reflexión intercultural sobre la práctica antropológica y su contexto geohistórico.

A continuación, explico las razones teóricas que me han llevado a plantear que el problema de la interculturalidad comienza en el siglo XVI. El núcleo teórico-metodológico de esta propuesta es el mismo sobre el cual está construida la Universidad de la Tierra. El que aquí expongo tiene como eje principal la Universidad de la Tierra y como uno de sus centros las propuestas de Raúl Fornet-Betancourt. El otro centro teórico del que parto es el programa de investigación de la modernidad-colonialidad, más recientemente llamado giro decolonial.

Por último, daré cuenta de una estrategia metodológica, la imagología, que me ha permitido construir los argumentos sobre los que están planteados el segundo y tercer capítulo de este trabajo: las imágenes sobre los otros.

A partir del segundo, todos los capítulos tienen un motivo y un tema. El motivo son los personajes, los grupos y las historias que configuran el tema mediante una narrativa. El tema se refiere a los planteamientos de carácter más abstracto que se encarnan en los motivos. El motivo del segundo capítulo son tres diálogos sobre los indios y sus derechos. El primero sostenido por los sabios indígenas y los doce frailes, narrado por fray Bernardino de Sahagún; el segundo sostenido por De las Casas y Sepúlveda en el siglo XVI; y el tercero por Martí y Sarmiento en el siglo XIX. Esos diálogos dan cuenta de dos asuntos principales. En primer lugar, de una batalla intelectual que ha sido desarrollada en paralelo con la represión sufrida por los indios.

En segundo lugar, los relatos sobre los indígenas, la discusión sobre su humanidad, sus derechos y sus capacidades epistémicas en el siglo XVI y en los que las voces indígenas brillan por su ausencia.

Entre el segundo y el tercer capítulo he decidido hacer un intermedio para empalmarlos. Allí planteo que algo que resalta más que la ausencia de voces indígenas es el hecho de que ninguno de los escritores que los atacaron o los defendieron imaginó que los indios podían tener una voz propia, ni que podían defenderse por sí mismos. Tanto en el trabajo de Martí y De las Casas como en el de Sarmiento y Sepúlveda el indio es siempre una referencia, un sujeto del cual se habla, sobre el cual se escribe, un sujeto al que se defiende o se ataca, no un sujeto con el que se puede dialogar.

Pero la falta de reconocimiento no condujo a la ausencia de las voces indígenas, un ejemplo es *El primer nueva corónica y buen gobierno* del mestizo andino don Felipe Guamán Poma de Ayala. Y este es precisamente el motivo de mi tercer capítulo. El texto de Guamán Poma y los documentos que dan testimonio de su existencia permiten entender el vínculo del autor como sujeto epistémico, histórico, social, cultural y político, con su obra como elemento representacional y político. En otras palabras, permite intuir la identidad del autor como sujeto del saber, establecer una conexión entre el saber de Guamán Poma traducido en su escritura y la posición epistémica desde donde escribe.

El cuarto y quinto capítulo plantean una epistemología desde abajo. El motivo de ambos es la Universidad de la Tierra. Unitierra es una universidad intercultural, no solo por sus estudiantes, sus profesores y su currículo, sino también por ser una institución que repiensa, por medio de un proceso de crítica decolonial, sus bases políticas, económicas y epistémicas. Ese volver a pensar implica el desarrollo de una epistemología que privilegia las relaciones comunitarias, las buenas relaciones con la Tierra y con la naturaleza, la visión del mundo desde las culturas oprimidas, el buen vivir y la resistencia contra los embates del capitalismo global.

El cuarto capítulo se dedica a explorar la relación entre la universidad intercultural y la idea del buen vivir. Un planteamiento que se enfrenta con el concepto de desarrollo en su sentido ontológico, político y económico. Concepto que no surge con la puesta en marcha del desarrollo hacia mediados del siglo XX, sino que hunde sus raíces en el siglo XVI.

El quinto capítulo empalma el principio y el final de esta investigación. Si en el primer capítulo cuestiono la manera en que la antropología estudia a sus otros,

y me pregunto cómo hacerlo de una manera ética y libertaria, en este planteo una respuesta a esta pregunta.

Las tres partes de este texto no son uniformes, la última y la primera tienen introducción, y en la segunda he sustituido la introducción por un intermedio. Considero que este no es un error de forma, sino una atención a la propia dinámica del texto. Cada una de las partes, a mi entender, demanda un trato diferente y he intentado respetarlo.

Los lectores notarán que repito algunas definiciones y frases en los diferentes capítulos. Esto tiene tres justificaciones: en primer lugar, se debe a la intención de hacer más cómoda la lectura, para que en el momento en el que el lector se encuentre con un concepto importante para el capítulo y no recuerde lo que significa no tenga necesidad de ir nuevamente atrás. En segundo lugar y en relación con lo anterior, considero que la repetición es una herramienta importante de la lectura y el aprendizaje. Y en tercer y último lugar, estas repeticiones se deben a una voluntad de que cada capítulo tenga una relativa independencia.

Primera parte
Teoría y métodos

Capítulo 1

Herramientas epistemológicas y metodológicas para este estudio intercultural*

Introducción

Soy una antropóloga colombiana con formación en filosofía. Como colombiana, solía sentirme parte de la cultura occidental¹ y creía que los antepasados colombianos eran los griegos. En mi caso, esta ilusión desapareció cuando llegué a Europa y los europeos se encargaron de hacerme sentir que era de otra cultura. En ese momento sentí que había algo que nunca había tomado en cuenta al indagar sobre mi historia de vida. Más tarde entendí que aquel ‘algo’ era la historia de la colonización que ha afectado a todos los países de América Latina y que ha construido su pasado y su presente.

De una manera muy condensada, lo que he dicho hasta ahora da algunos indicios de mi posición en el mundo. Reconocer el contexto de mi vida me permite conectar mi trabajo teórico con la ubicación epistémica desde la que escribo. Al mismo tiempo me posibilita emanciparme de las concepciones epistémicas modernas que afirman la neutralidad de las relaciones entre el sujeto conocedor y el sujeto conocido, por no hablar de esa dolorosa distinción entre sujetos y objetos del conocimiento. Todo esto lo desarrollaré en el tercer capítulo con el nombre de identidad epistémica. El párrafo anterior constituye, pues, al menos mi identidad epistémica de partida.

* Una versión de este capítulo fue publicada en 2011 con el nombre de “Some epistemic and methodological challenges within an intercultural experience” en el *Journal of Historical Sociology*.

¹ Aunque Enrique Dussel parece sugerir que el sentimiento de ser occidental en América Latina debería ser situado en el pasado, como colombiana puedo decir que ese sentimiento está tan en boga ahora como lo estuvo en la primera mitad del siglo xx. “Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada Segunda Guerra Mundial, en la década de los cincuenta. Para nosotros no había en la Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la ‘cultura occidental’” (Dussel, 2005, p. 1).

Actualmente es muy común leer en las introducciones o los apartados metodológicos de los proyectos antropológicos que los o las responsables de la investigación se comprometen a no usar a sus informantes y observados como objetos de estudio. Y, en cambio, se implican en la búsqueda de una manera de obtener y procesar la información que los trate como sujetos. La mayoría de las veces esto se queda solo en la introducción o en el apartado metodológico, como si el simple hecho de tenerlo allí sirviera como amuleto para evitar los errores éticos que ya han cometido otros.

A partir de esta constatación, la reflexión que propongo en este texto se hace más complicada, pues corre el riesgo de quedarse en mera intención, ya que también pretende mantener una posición ética con respecto a sus supuestos 'otros'. Lo que la diferencia de las investigaciones antes mencionadas es que dicha posición constituye uno de sus núcleos y no una intención metodológica y ética periférica. Cuando hablo de los 'supuestos otros' quiero llamar la atención sobre un problema que ha constituido la razón de ser de la antropología, la de otreificar, y a partir del cual me pregunto: ¿quiénes son supuestamente los otros cuando ellos y yo funjimos como subalternos en un mundo que nos expulsa? ¿Quiénes son esos supuestos otros cuando el mundo, el de ellos y el mío, se está derrumbando por unas formas de vida en las que ni ellos ni yo somos protagonistas? Aunque continuaré hablando de los supuestos 'otros', una de mis intenciones en este texto es exponer por qué considero que no hay un 'otro' sobre el que esta investigación hubiera puesto su ojo.

Esta investigación también comenzó con una inconsistencia entre sus acciones e intenciones. Y no fui yo quien detectó el problema, sino los supuestos 'otros', planteando así un desafío, no solo a mi trabajo, sino además a la antropología y a sus métodos. Esta primera parte del primer capítulo es mi respuesta a tales desafíos.

A finales de 2008 y por recomendación de Raúl Fernet-Betancourt, contacté con el coordinador de Unitierra en Chiapas. Como antropóloga con formación en filosofía consideraba que el punto de vista y las herramientas filosóficas no eran suficientes para enfrentar la investigación que estaba realizando, un estudio sobre el diálogo intercultural de conocimiento dentro del marco de la filosofía intercultural.

Unitierra Chiapas es reconocida por académicos y activistas como uno de los lugares más importantes del pensamiento contemporáneo en América Latina. Fernet-Betancourt (2010, p. 189) la identifica como un movimiento interculturalista que articula su búsqueda de justicia epistémica con el reconocimiento de que esta no es posible sin justicia social y sin una reorganización política del mundo. Mignolo (2009), a su vez, la ve como un camino diferente para ir más allá del sistema universitario, basado en una filosofía de la educación orientada decolonialmente.

El gran peso intelectual que tiene Unitierra Chiapas se debe a que entiende y vive la interculturalidad como una práctica filosófica y vital, pues basa sus actividades en su autoidentificación filosófica y académica como alimentadora de la ‘vida buena’ y transformadora del mundo. Mi experiencia allí se desarrolló, por un lado, como un diálogo intercultural en el encuentro entre una antropóloga colombiana, yo, y una comunidad de comunidades mexicana, Unitierra. Y, por otro lado, como un diálogo interdisciplinario entre dos disciplinas, la filosofía y la antropología, y de estas con la experiencia intercultural. Diálogo se entiende aquí, atendiendo a la noción de traducción de Ortega y Conway, como un acto que pone en crisis a los hablantes, sus lenguajes, sus protocolos y sus interpretaciones, obligándolos a redefinirse. Es, en suma, “un nuevo espacio de acuerdo y desacuerdo” (2003, p. 26), que desafía las concepciones unilaterales de traducción.

1. Reflexión filosófica-antropológica en primera persona: retos teórico-metodológicos de una experiencia intercultural

Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios

El SIIDAE² (Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios) Abya Yala³ está ubicado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en el sudeste mexicano. Está constituido por siete centros que trabajan para construir la interculturalidad, no solo desde el punto de vista académico, sino para resolver los dilemas cotidianos que plantea el hecho de vivir juntos en una comunidad de comunidades. El SIIDAE no nació como un sistema, sino que ha sido construido gradualmente día a día en su camino como peregrino. Por esta razón, el sistema se desarrolla como un fractal en forma de espiral.

Este lugar fue entonces el que me recomendó Fernet-Betancourt que visitara para hacer mi aproximación antropológica del diálogo intercultural de saberes.

² El SIIDAE es el nombre de todo el sistema que alberga diferentes subsistemas, entre ellos la Universidad de la Tierra. Solo me voy a referir al SIIDAE cuando sea estrictamente necesario con el fin de hablar de la organización completa. Si no lo es, hablaré de Unitierra o de la Universidad de la Tierra, que es el nombre por el que es conocido este centro de estudios entre las comunidades de base zapatistas, los colectivos de base del mundo, la intelectualidad y los vecinos de San Cristóbal de las Casas.

³ Abya Yala era el nombre usado por los cunas, un pueblo indígena que vive en Colombia y Panamá, para designar al ‘continente americano’, antes de la llegada de Colón. Abya Yala significa tierra madura, tierra viva o tierra de florecimiento. Actualmente es usado por muchas organizaciones indígenas, como gesto político de resistencia epistémica.

Cuando envié mi proyecto a su coordinador, él me respondió que había detectado algunos problemas muy profundos. El proyecto que yo le envié, como cualquier proyecto antropológico, tenía un capítulo dedicado a explicar las estrategias etnográficas que iba a usar y una descripción de cómo las iba a aplicar. Yo consideraba que esas técnicas eran las que le daban a mi estudio una calidad antropológica y científica, y que de otro modo se hubiera quedado en un plano especulativo.

Durante nuestra primera conversación telefónica, el coordinador del SIIDAE dijo que el problema que veía en mi proyecto era mi estrategia etnográfica, y manifestó que ellos ya estaban “cansados de ser objeto de estudio de los académicos” (Sánchez, 2009). Por esa razón, continuó, buscaban cuestionar el estatus de la academia en la búsqueda de conocimiento. Su tesis de partida frente a esto es: “Todos y todas somos buscadores de conocimiento”. Paradójicamente, el proyecto que yo les presenté planteaba la necesidad de una transformación del objeto de estudio en un sujeto creador de conocimiento. De este modo, las técnicas que yo estaba proponiendo contradecían el espíritu de mi propio trabajo. Así que me di cuenta de que sería un error insistir en la aplicación de la metodología etnográfica en lugar de intentar comprender mejor esta crítica que le estaban formulando a mi trabajo. Con esta conversación comenzó realmente mi aproximación al diálogo intercultural de saberes.

Así que me fui a Chiapas sin haber preparado entrevistas u observaciones y sin aparatos de registro. Llegué y me presenté ante el coordinador. Mi único plan era esperar hasta que me permitieran asistir a un seminario o algún otro evento. Al principio me sentí muy incómoda, pero esa sensación fue desapareciendo cuando comencé a entender el contexto histórico y epistemológico sobre el que el SIIDAE está construido, y, con ello, entendí además por qué no me habían permitido usar instrumentos etnográficos. Toda esta investigación puede ser también comprendida como un intento de explicarlo y de exponer el proceso que me llevó a entenderlo.

El desafío decolonial

La crítica del director del SIIDAE y toda mi experiencia allí dieron origen al menos a dos desafíos:

1) El primero de ellos tiene que ver con la decolonialidad, la lucha contra la subalternización y contra el dualismo sujeto/objeto —un experto de una cultura dominante (el sujeto), que es cómplice de la subalternización del conocimiento de los otros y los convierte en objetos de su investigación— en el proceso investigativo en general y en la práctica antropológica en particular. Edward Said articula este desafío en *Orientalismo* cuando afirma que una de las principales tareas que su

libro no resolvía era “preguntar cómo puede uno estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, no represiva o no manipuladora” (1977, p. 25).

El problema que yo estaba enfrentando no era fácil y ha sido resaltado por la filosofía y las ciencias sociales durante mucho tiempo. Enrique Dussel, por ejemplo, hizo una crítica al respecto desde la filosofía de la liberación de los años setenta del siglo xx. Él argumenta que el razonamiento moderno percibe en términos de un sujeto racional que conoce y un objeto conocido. Esta relación explica el hecho de que Europa no permita una construcción real del conocimiento desde diferentes culturas o un intercambio real de conocimiento entre diferentes culturas (Dussel, 1995).

En este sentido, continúa Dussel, el mundo occidental siempre ha visto lo que no es él mismo como “carente de ser” y “bárbaro”, es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser civilizada. De modo que la eliminación de la alteridad, incluyendo también la alteridad epistémica, era la “lógica totalizadora” que comenzó a ser impuesta a los pueblos indígenas americanos y africanos desde el siglo xvi por los conquistadores españoles y sus descendientes criollos (1995).

Estas ideas, tal como se evidencia en la práctica del SIIDAE, y en reflexiones tales como la realizada por Dussel, están presentes en el nacimiento de la antropología. La antropología fue y continúa siendo parte de una empresa enfocada en la eliminación de la alteridad, y esta fue la crítica que el director del SIIDAE le hizo a mi proyecto durante nuestro primer contacto telefónico.

Según Wallerstein (2006), la antropología es una ciencia social creada para estudiar una parte de la población mundial que no podía ser estudiada por otras ciencias sociales (historia, sociología, economía y ciencias políticas). En el siglo xix esta parte de la población —gente de las colonias de los países hegemónicos— fue llamada ‘primitiva’. Los grupos formados por los primitivos fueron genéricamente denominados ‘tribus’: eran grupos relativamente pequeños que tenían costumbres comunes, hablaban el mismo idioma y, en algunos casos, tenían la misma estructura política.

Como estos grupos de gente eran culturalmente diferentes de aquellos que los estudiaban, el principal modo de investigarlos era la ‘observación participante’. El investigador permanecía en el lugar durante largo tiempo con el fin de aprender el lenguaje de sus habitantes y observar la totalidad de sus hábitos y costumbres. Este trabajo fue llamado ‘escribir una etnografía’, y estaba basado en el “trabajo de campo (en oposición a las investigaciones realizadas a partir de la exploración bibliográfica)” (Wallerstein, 2006, p. 21).

Pero ¿por qué era necesario desarrollar una ciencia social para estudiar esta clase de sociedades? Esta respuesta tiene dos partes, una institucional y otra geohistórica. La parte institucional comienza con la institucionalización de las ciencias sociales en el siglo XIX. De ella daré cuenta en el cuarto capítulo, pero por ahora me bastará con decir que la antropología nace como una ciencia para estudiar a la gente sin historia, ya que las naciones con historia eran estudiadas por las otras ciencias sociales.

La respuesta geohistórica puede ser encontrada en la clase de pensamiento que surgió en el siglo XVI: la colonialidad. En el siglo XVI, con el colonialismo, los grupos locales del Abya Yala fueron subalternizados a través del desprecio y posterior intento de transformación de sus formas de conocimiento y de vida. La colonialidad se refiere a que estas formas de operar que acompañaron el colonialismo siguen vivas aún hoy con la globalización.

La colonialidad lleva a lo que los teóricos decoloniales llaman “diferencia colonial”, pero que podemos también nombrar como una ‘deficiencia colonial’, ya que hace referencia a que el conocimiento, el comportamiento y la apariencia de los grupos subalternos tienen una relación deficitaria con los de la cultura hegemónica. Y ese déficit no podía ser descrito por ninguna de las otras cuatro ciencias sociales. Aunque la práctica antropológica se consolidó en el siglo XVIII, el contexto de su nacimiento —es decir, el contexto que gestó sus garantías políticas, epistémicas y económicas— es el siglo XVI. Este trasfondo histórico de la antropología fue el problema que el director del SIIDAE identificó en el proyecto que le presenté.

Una crítica a la antropología

2) El segundo desafío involucra el hecho de que no fui yo como antropóloga quien identificó el problema, sino que fueron los supuestos ‘otros’. El SIIDAE no es un lugar para ser estudiado, me hicieron entender, sino un lugar donde una clase especial de conocimiento es generado, el conocimiento necesario para vivir en una comunidad de comunidades.

En mi experiencia con el SIIDAE la práctica antropológica no fue reformulada desde la disciplina misma, sino desde aquellos que han sido sus ‘objetos de estudio’. Lo que se genera aquí es una redistribución del poder que lleva a un cuestionamiento de la práctica antropológica. La antropología es confrontada con sus ‘otros’, y esos otros se hacen parte activa y fundamental de la relación establecida. En la actividad antropológica, atendiendo así a una norma básica de la decolonialidad

formulada por Mignolo (2003, p. 24), el prejuicio de superioridad de unos saberes sobre otros tiene que ser superado desde ambos lados de la relación.

¿Este reto debería conducir a la desaparición de la antropología? Aunque fue desarrollada como una ciencia para estudiar gente con la cual un diálogo horizontal no era posible, previa subalternización de su conocimiento y su modo de vida, le ha mostrado a Occidente sus propios límites; y, por eso, le ha hecho enfrentarse con su alteridad (Escobar, 2005). Este rasgo significa que la antropología es una ciencia en constante debate consigo misma, con sus métodos, sus teorías, su contexto y sus orígenes.

¿Qué deberíamos hacer entonces? La propuesta de Escobar (2005) señala una solución interesante. Él introduce el término “antropologías del mundo” como un proyecto que incluye una crítica a las relaciones de poder que llevan a la naturalización del modo en el que la antropología es llevada a cabo desde la perspectiva de sus centros hegemónicos (Estados Unidos, Inglaterra y Francia). Este concepto se enmarca dentro de los límites de una problematización de la tradición occidental que define la antropología como prácticas institucionales y conocimiento experto, y la confina a un campo moderno de conocimiento y prácticas (Escobar, 2005).

Lo original de la crítica y la propuesta de Escobar con respecto a otros intentos similares, tales como las “antropologías indígenas” o las “antropologías nativas”, es que, en primer lugar, señala el problema de la naturalización de las prácticas antropológicas que se convierten en saberes hegemónicos por obra de las relaciones de poder. Y, en segundo lugar, que se propone implosionar “las limitantes disciplinares que subalternizan modalidades de prácticas e imaginarios antropológicos, en nombre de un modelo de antropología no marcado y no normalizante” (Escobar, 2005, p. 233).

La noción de Escobar permite evitar los rígidos límites impuestos desde la antropología hegemónica y hacer una antropología que ponga su énfasis en la justicia social y epistémica. Mi propuesta para responder a los desafíos planteados por el SIIDAE se enmarca en la idea de una antropología del mundo, que se convierte en tal al ser retada y transformada por la experiencia con el SIIDAE. La razón por la cual ellos lograron retarme y retar la antropología del modo en que lo hicieron fueron sus grandes y significativas experiencias de decolonización del conocimiento y la vida.

De acuerdo con esta interpretación, el propósito de la gente del SIIDAE era que yo aprendiera de lo que era dicho y hecho allá, con el fin de conseguir un entendimiento profundo de su actividad decolonial. Lo que aprendí transformó

el modo en el que entiendo mi propio entorno, el entorno de ellos y el mundo que nosotros, ellos y yo, habitamos. Allí no fui una antropóloga, sino una aprendiz.

Mi experiencia en el SIIDAE constituyó un reto para establecer un diálogo intercultural de conocimiento, tal como es postulado por Fonet-Betancourt (2001, p. 59). Para él, un diálogo tal tiene que transformar las representaciones que construyen la autopercepción del 'otro' y promover la crítica, la autocrítica, la apertura y el entendimiento. El conocimiento no es entonces creado acerca de los otros o incluso a su pesar, sino con ellos. Es decir, el 'otro' pasa de ser interpretado a ser un intérprete que me da una perspectiva a través de la cual puedo interpretar el mundo. En este sentido, una práctica antropológica humilde, de aprendizaje, y no de otreificación, lucha por desarticular la idea de una antropología como traducción unilateral del otro.

¿La antropología como una práctica intercultural?

Para llevar a cabo las transformaciones antropológicas que se requieren, con el fin de responder a los retos del SIIDAE, propondré acciones concretas dentro de la práctica antropológica. Con estas acciones busco lograr la tarea política y epistémica de la descolonización en mi experiencia como antropóloga y como sujeto político, y proponer la reflexión sobre mi experiencia como una opción antropológica generalizable.

En primer lugar, es necesario entender la relación entre los antropólogos y sus interlocutores (conocidos como objetos de estudio) como un contacto intercultural mediado por relaciones de poder, tanto en el discurso como en la práctica antropológica. Según Fonet-Betancourt (2001, p. 175), la globalización —el contexto histórico actual de la interculturalidad— debe ser vista como el proceso que emerge desde una política económica en expansión que se ve a sí misma como la única opción de la humanidad. Se impone a sí misma como el único proyecto mundial y no posibilita, o más precisamente imposibilita, la existencia de las diferencias culturales. La interculturalidad tiene entonces que tomar la forma de un proyecto ético que ofrece una alternativa a la globalización buscando una soberanía compartida llena de solidaridad. La interculturalidad se opone a la globalización mediante una universalidad que viene desde abajo, por y para las culturas, por y para la diversidad (Fonet-Betancourt, 2001, pp. 205-208).

Para hacer posible una práctica antropológica intercultural, realicé algunas acciones. Todas mis interacciones con el SIIDAE fueron concertadas con o promovidas por sus miembros. Ellos me llevaron a hacer una búsqueda común, para entender

sus preocupaciones dentro de su propio contexto, que es el sistema-mundo desde el punto de vista de los colonizados y de los que resisten. Intenté acercarme a ellos desde el entendimiento y la apropiación vital de sus preguntas, sin crearme una poseedora de la verdad. En resumen, intentamos construir una relación decolonial concertada, y no una relación determinada por el método antropológico. El reto que ahora tenía era el de entablar un verdadero diálogo, prepararme para aprender desde una honesta relación horizontal.

Por tales razones mi aproximación a esta experiencia se enmarca en los márgenes de una relación entre personas: cuidadosa, delicada, llena de incertidumbre, horizontal y solidaria. No hubo trabajo de campo, sino encuentros; no hubo entrevistas, sino reuniones, discusiones y conversaciones. Solo he usado fragmentos de dos entrevistas con el coordinador del SIIDAE, que no fueron realizadas por mí, sino por otras personas, y están publicadas en internet. Pero siempre los tomo como fuentes de comprensión del problema de la interculturalidad.

Participé en discusiones, conferencias, actividades lúdicas, religiosas y políticas en calidad de aprendiz y visitante, e intentando entablar en todo momento una relación de reciprocidad. Lo dicho no me exime del reconocimiento de la dualidad en la que me encontraba por ser una investigadora, ni de los cuestionamientos éticos y vitales que esta circunstancia me produjo y aún hoy me sigue produciendo.

Cuando empecé a escribir mi trabajo, vi que necesitaba encontrar una manera de entender la experiencia que había tenido, e incorporarla en mi investigación. Por eso, considero que la mejor forma de hacerlo es usar el texto que he escrito acerca de mi experiencia intercultural para llamar la atención sobre aspectos importantes del diálogo intercultural de saberes y comprenderlo mejor, y no como un caso de estudio.

Hay una parte de las enseñanzas del SIIDAE que no está en forma de texto, porque no se pueden determinar concretamente. Esa parte no textual es tal vez el resultado fundamental de esta experiencia y atraviesa el texto que aquí presento de punta a punta. Esta experiencia cambió radicalmente mi manera de entender y abordar la interculturalidad, la antropología, la investigación y la filosofía, de modo que todo lo que aquí he escrito no puede ser entendido por fuera del diálogo que mantuve con ellos.

Reflexiones metodológicas

La concepción de la antropología que he desarrollado aquí es el resultado de una conversación entre la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt, su concepto de

diálogo, las antropologías del mundo de Arturo Escobar, mi experiencia con la gente del SIIDAE y los retos que ellos le pusieron a mi visión antropológica.

Para desarrollar una antropología que no reproduzca la subalternización del conocimiento, que trate a los otros como interlocutores y no como informantes, es necesario construir la relación entre el antropólogo y 'los supuestos otros' como un diálogo intercultural forjado a partir de la transformación intercultural total de la sociedad, que les devuelva a unos la habilidad de hablar con sus propias voces y a otros, la capacidad de escuchar.

Tal vez la propuesta más radical hasta el momento para comprender el mundo y la diversidad ha venido justamente desde la antropología, en lo que ha sido llamado el giro ontológico (Ruiz y Del Cairo, 2016). El giro ontológico hace alusión a una red de ideas cuyo objetivo central es implosionar y plantear alternativas al dualismo moderno entre naturaleza y cultura, que constituye los cimientos del naturalismo y de sus formas de enacción. Destacan en este abanico Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn, Elizabeth Povinelli, Mario Blazer, Marisol de la Cadena, Isabelle Stengers (Ruiz y Del Cairo, 2016), Bruno Latour y Arturo Escobar.

La propuesta de Escobar se ubica, por un lado, en la enorme desconfianza que ha empezado a suscitar entre los antropólogos el concepto cultura, en especial en sus versiones culturalistas, como objeto central de la antropología; y, en segundo lugar, en las propuestas del giro ontológico. Ontología es una noción que implica que las diferencias entre algunos pueblos no pueden ser entendidas como diferentes visiones del mundo o diferentes vivencias de este, sino como diferentes mundos. Escobar describe así lo que él llama ontologías relacionales. Esta noción hace una crítica al concepto cultura por considerarlo peyorativo, ya que opone lo real a las formas de entender y vivir el mundo de otras culturas para las que "esos espacios materiales se manifiestan como montañas o lagos, que se entiende tienen vida o son espacios animados, aunque es difícil de demostrar esto desde la visión del positivismo europeo" (Escobar, 2012, p. 7). El giro que realiza este concepto es considerarlas como reales.

Siguiendo la crítica de Tim Ingold al concepto cultura, Escobar plantea una relación entre los movimientos étnico-territoriales contemporáneos y lo que él llama ontologías relacionales, toda vez que estos incorporan la naturaleza en sus movilizaciones políticas, como parte de sus comunidades. La antropología que respondería a los retos que aquí se quieren plantear sería una antropología de las ontologías, no de las culturas; y en ese sentido respondería a una de las frases más célebres de los zapatistas: "Un mundo en el que quepan muchos mundos". Si bien comparto la

postura de Escobar, en este trabajo no hablaré de ontologías, sino de culturas, ya que este concepto ha desbordado los usos antropológicos del término, convirtiéndose en campo de lucha y resistencia, que considero que hay que explorar en la propuesta intercultural zapatista. El concepto cultura que uso aquí, sin embargo, se enmarca en el horizonte semántico propuesto por Escobar, la cultura como mundo, no como visión o vivencia de este. De este modo en la interculturalidad se enfrentan mundos diferentes que luchan por resistir. En esta investigación no hago uso del concepto ontología, con el cual todavía tengo algunos debates, sino que más bien me centro en la epistemología y la capacidad del conocimiento para crear mundos.

Además de responder a retos políticos, metodológicos y epistémicos, la antropología debería aprender de lo que el SIIDAE y la filosofía intercultural nos han enseñado: comenzar a tomar una posición activa en la liberación de las víctimas. En este sentido, me adhiero a la propuesta filosófica de Fernet-Betancourt y sugiero que la antropología la use para llevar a cabo una “reflexión crítico-liberadora en el mundo de hoy” y para contribuir a la transformación de la realidad en la búsqueda de justicia y paz (2001, p. 18).

Reconozco que existe una tensión en esta investigación, porque, aunque clama por la decolonialidad, la proliferación de la diversidad cognitiva y la búsqueda de un diálogo intercultural radical, ha sido escrita en un lenguaje académico y busca el reconocimiento académico. La elección del lenguaje y del público viene de la intención de entender el trabajo académico como una forma de labor decolonial en potencia, por su lugar privilegiado, como un modo de buscar la decolonialidad y, sobre todo, de implosionar el sistema desde sus entrañas. Esta no es la única opción y seguramente no es la mejor.

2. Teorías que inspiran este trabajo

El SIIDAE busca su inspiración, para construirse día a día como comunidad de comunidades, en diversos pensadores de América Latina y el mundo. Entre ellos están Fernet-Betancourt, Gandhi, Shiva, el grupo Modernidad/Colonialidad o de la decolonialidad, Illich, por nombrar solo unos cuantos. La extensión y tiempo que puedo usar en este trabajo, así como la intención que me convoca, no me permite ocuparme de cada uno de ellos detenidamente, que es como lo han hecho en el SIIDAE. Optaré más bien por elegir dos y desarrollar algunos planteamientos centrales, pero siempre tomando al SIIDAE como mi núcleo filosófico. Me refiero a Fernet-Betancourt, cuyas ideas se instalan en el corazón mismo de esta propuesta. Por otro lado, y en relación constante, trataré con los planteamientos del programa

decolonial. Aunque estas serán las dos herramientas teóricas fundamentales de este trabajo, iré incorporando otros pensadores a lo largo del cuerpo del texto, algunos relacionados con el SIIDAE y otros no.

Para la incorporación de estas tres líneas de pensamiento (incluido el SIIDAE), voy a desarrollar un perfil de argumentación que se puede resumir muy esquemáticamente en tres frentes: situación del comienzo de la problemática en el siglo XVI, búsqueda del establecimiento de la justicia y planteamiento del diálogo intercultural.

¿De dónde viene el problema?

El pensamiento occidental ha trazado su conexión con la Grecia antigua y desde ahí ha comenzado a narrarse a sí mismo. Tal pensamiento histórico ha permeado lo que ahora conocemos como América Latina, desde el momento en que los barcos de los habitantes de la península ibérica arribaron a sus costas en 1492, constituyendo así el primer sistema-mundo moderno/colonial/capitalista. En ese momento, los habitantes de Abya Yala no sabían nada de esa historia griega y esa ignorancia comenzó a dibujar la historia de su perdición.

Tampoco tenían conciencia de la importancia que ese desembarco iba a tener en su historia. Ese fue el día en que 'América' empezó a tener un punto de comienzo histórico común. Hasta ese momento cada grupo tenía su propia idea sobre el inicio, qué les había llevado a ser quienes eran, cómo se explicaba su organización social, las ropas que llevaban, las costumbres, etc.

Junto con el nacimiento de una entidad geográfica que luego sería llamada América, el siglo XVI gestó un nuevo orden económico, político, social y epistémico: el capitalismo y la modernidad. Si la tesis del nacimiento del capitalismo es bien conocida (Wallerstein, 1979), no ocurre lo mismo con la del nacimiento de la modernidad. Según la mayoría de los investigadores, la modernidad se originó en el siglo XVIII. Desde los preceptos de la filosofía de la liberación y los teóricos latinoamericanos de la modernidad-colonialidad, se afirma, en cambio, que entre el siglo XV y el XVI se vio nacer al mismo tiempo el capitalismo y una 'primera modernidad'. Lo que esta tesis quiere decir es que en el siglo XVI no solo se produjo una conquista militar, económica y política de las Américas por parte de Europa, sino también una conquista espiritual y cultural.

En principio, Wallerstein planteó que, si bien el capitalismo surgió desde el siglo XVI, hasta el siglo XVIII no hubo una geocultura firmemente establecida. Esto quiere decir que entre el siglo XVI y el XVIII ningún conjunto de valores y reglas básicas, activamente apoyado por la mayoría de los cuadros y pasivamente aceptado

por la mayor parte de la gente común, prevaleció en el seno de la economía-mundo capitalista (1995, p. 1163). Pero más adelante, como veremos en los siguientes capítulos, se adhiere a los planteamientos de los teóricos de la decolonialidad.

En controversia con la postura inicial de Wallerstein, Enrique Dussel (2001) asevera que el primer orden cultural mundial surge con el descubrimiento de América, y que España es su artífice. El descubrimiento no solo aportó materias primas, mano de obra y una división del trabajo, sino un universo epistemológico, moral y político. Para Dussel (1999), la modernidad surge como consecuencia del ‘descubrimiento de América’. Este hecho hizo que Europa tuviera ventajas frente al mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad, lo mismo que la expansión del capitalismo, son consecuencia y no causa de una supuesta superioridad. Aunque ya había un proceso de gestación ‘intrauterino’ de la modernidad en algunos lugares europeos, señala Dussel (2001), solo cuando Europa puede construir una imagen de sí misma a través de la conquista y la colonización del otro que le devolvía su propia imagen surge la modernidad propiamente dicha. “Europa pudo autoconstituirse como un unificado ego explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen de sí misma”.

Mignolo (2003), por su parte, retoma de Wallerstein la idea de sistema-mundo moderno,⁴ porque su análisis del mundo actual comienza desde el siglo XVI, contrario a lo que sucede con Edward Said, el posestructuralismo francés y la teoría crítica alemana. Pero al mismo tiempo considera que Wallerstein estaba engeguecido por el imaginario que establecieron Francia, Inglaterra y Alemania, una vez desplazaron a España y Portugal del panorama económico e intelectual. Ese engeguecimiento lo lleva a afirmar que la modernidad comienza en el siglo XVIII. Otro elemento que distancia a Mignolo de Wallerstein es que este centra sus análisis en la modernidad, olvidando que ella tiene una cara oculta que siempre la acompaña. Por eso, a la idea de sistema-mundo moderno, Mignolo opone la de sistema-mundo moderno/colonial. Desde la perspectiva de Mignolo (2003), la modernidad necesita de la colonialidad para existir.

El concepto de “colonialidad del poder” de Quijano le permite a Mignolo hacer un giro del mundo moderno al moderno-colonial y hace visible la “diferencia colonial” (Mignolo, 2003). La diferencia colonial ha sido necesaria desde el

⁴ El concepto de sistema-mundo se opone a la idea de sociedades separadas y a la manera en que viene siendo pensado el mundo desde las disciplinas, por considerarlas obstáculos para su comprensión. Un sistema se define desde esta perspectiva como una unidad con una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales (Wallerstein, 2006).

Renacimiento hasta hoy para construir la identidad y la superioridad de los grupos hegemónicos. La colonialidad del poder, para Quijano, es, según Wallerstein (2003), la fuerza motriz que ha construido y transformado esa diferencia colonial.

Según Quijano (1992), la colonialidad del poder:

Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (p. 438)

Ante estas condiciones coloniales han surgido experiencias interculturales conscientes de su profundidad histórica. Es decir, una colonialidad nacida en el siglo XVI ha encontrado su oposición desde el siglo XVI. Una de estas experiencias es la del SIIDAE, articulando siete centros que construyen la interculturalidad, no solo académicamente, sino también, y sobre todo, como resolución de los dilemas cotidianos que plantea la convivencia en una ‘comunidad de comunidades’.

En esa construcción práctica y académica se trabaja para desarrollar una propuesta vital anticapitalista. Está dirigido a los indígenas, en especial a aquellos que están en resistencia. Se habla tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, aunque el idioma que permite el intercambio es el español. La mayoría de los estudiantes son indígenas, pero también llegan mexicanos mestizos y extranjeros.

Desde el SIIDAE se asume que el sistema histórico que hoy es conocido como sistema-mundo capitalista se comenzó a constituir con el choque que generó el descubrimiento de América y el sometimiento de sus pueblos. Y al preguntarse qué fue lo que permitió a muchos pueblos sobrevivir, resistir y mantener su identidad a pesar del choque y el sometimiento, encontraron experiencias que se venían dando desde el siglo XVI en toda América Latina. Aunque con muchas contradicciones, más de 500 años después, esos pueblos aún existen. Tienen sus lenguas, parte clave de su cosmovisión y sus modos de nombrar y ver el mundo (Sánchez, 2005b).

De modo que a la experiencia de un mundo que los excluye desde el siglo XVI, se une la experiencia de la resistencia que ha caminado de la mano de la exclusión. Por eso no es posible ver el proyecto colonial que nace en el siglo XVI y tiene aún

vigencia, sin entender que este ha estado siempre de la mano de una práctica vital que permite sobrevivir y mantiene la esperanza en pie.

Según Raymundo Sánchez, algunas experiencias que sirvieron de inspiración para la construcción de lo que hoy es el SIIDAE fueron los hospitales de Santa Fe en torno al lago Pátzcuaro de Vasco de Quiroga, a su vez inspirado por la utopía de Tomás Moro, cuyo trabajo ayudó a preservar en parte la identidad, las costumbres y los territorios de los purépechas y los pueblos de Michoacán, y las reducciones de los jesuitas en Paraguay, que, como son renacentistas, se inspiraron en la utopía del orden, de *La città del sole* de Tommaso Campanella (2005a). “Estas iniciativas desde occidente mismo, en esa vena utópica, permitieron a estos pueblos en cierto modo resistir, mantenerse, no perder el fulcro de una referencia identitaria básica. Dijimos, ahí tenemos algo que aprender y ese concepto que aprendimos ahí fue el de resistir y sobrevivir” (Sánchez, 2005b).

La historia del SIIDAE se empieza a gestar en 1989, año en el que el gobernador de Chiapas expulsa a Raymundo Sánchez y a un grupo de personas que estaba trabajando con educación indígena, al servicio de la administración pública, desde 1982. La reacción que tuvieron fue de ‘santa indiferencia’; no querían nada con el Estado, pero tampoco querían constituirse como contrapoder, porque para ellos el contrapoder es poder también y opera con su misma lógica. Lo que hicieron fue vivir como si el Estado no existiera. Si el Estado no los hubiera “vomitado”, concluyen ellos, no estarían donde están ahora, por eso están llenos de gratitud (Sánchez, 2009).

Es en ese momento cuando el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz (una posición que fue ocupada hace más de 500 años por fray Bartolomé de las Casas⁵), les tendió la mano y les ayudó a seguir adelante sin pedir nada a cambio y sin intentar adoctrinarlos. En esta crisis logran ver, con su apoyo, que el proceso debe ser hecho desde abajo y a la izquierda, y no desde el Estado. Ahí vieron que tenían que transformar el Estado-nación y “trabajar desde abajo con las fuerzas de la sociedad, dando pasos pequeñitos, para recuperar la capacidad de autodeterminación expropiada por esa hipóstasis que es el Estado” (Sánchez, 2005b).

⁵ Una de las razones que llevaron a De las Casas a aceptar el obispado de San Cristóbal era su intención de apoyar a los dominicos en su deseo de predicar la fe cristiana sin violencia. Esta fue su última misión en las Américas, la cual le dio la oportunidad de implementar la doctrina que había predicado durante muchos años. Por eso, cuando afirmo que Samuel Ruiz es el sucesor de De las Casas, no me refiero solo a su posición como obispo, sino a su compromiso, al igual que el de De las Casas, a luchar al lado de los pueblos indígenas.

Al ser sucesor de fray Bartolomé de las Casas, Samuel Ruiz los abre a la larga duración. Su lucha es de siglos, debe ser ubicada en el siglo XVI, siglo que marca el inicio de la experiencia de la concepción eurooccidental del mundo. De hecho, el primer centro que constituyeron se llama Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de las Casas (Cideci Las Casas). El nombre de fray Bartolomé de las Casas hace alusión a su profundidad histórica, a que el sistema contra el que luchan nació en el siglo XVI (Sánchez, 2005b).

Conocer el modo en el que su trasfondo histórico está relacionado con la historia de América Latina significa que el SIIDAE es consciente de ser un protagonista en la historia de dominación militar, económica, política, epistémica y espiritual, así como de una historia de resistencia, lucha y oposición a tal sujeción. En otras palabras, no es posible considerar la colonialidad sin considerar también la actividad decolonial que, aunque la mayoría de las veces silenciada, ha tenido lugar.

El contacto y aprendizaje con la gente del SIIDAE me llevó a entender, más allá del marco conceptual de la modernidad-colonialidad, en una experiencia concreta, que la lucha por el reconocimiento del 'otro' latinoamericano comienza en el siglo XVI, que además no solo está construida sobre una exclusión histórica, sino también sobre la esperanza y la resistencia. Pensar en ella solo como historia de exclusión sería desconocer la voz y la fuerza de los excluidos. A su voz se le ha quitado la intensidad por muchos siglos, pero no ha podido ser liquidada. Iniciativas como el SIIDAE o el EZLN han empezado a transformar este panorama.

La interculturalidad como restitución del don

Desde el mundo dibujado a través de la perspectiva de la modernidad-colonialidad, la interculturalidad se convierte en una idea problemática, pero imprescindible. Especialmente si aceptamos la propuesta del SIIDAE, desde donde la interculturalidad significa aceptar radicalmente la mirada del otro, sin guardarse algo para decir: "Yo soy superior".

Para Fonet-Betancourt, desde el contexto histórico de negación del 'otro' americano, hay que "crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia" (2001, p. 44). Esto implica la crítica del colonialismo y de la colonialidad aún existente. Teniendo en cuenta que el proceso colonial hizo que los indios y negros despreciaran sus propios modos de vida, "la crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el 'indio mudo' redescubre su palabra, y el 'negro desconocido' dispone de las condiciones práctico-materiales para comunicar su alteridad" (Fonet-Betancourt, 2001, p. 46).

El sistema-mundo moderno/colonial ha llevado a cabo un proceso histórico que la interculturalidad intenta revertir. La interculturalidad debe ser, por lo tanto, un proceso radical de aceptación de las diferencias en todos los espacios humanos y no humanos. Desde esta perspectiva, para Fornet-Betancourt, “el interculturalismo plantea el problema no exclusivamente de reconocer la diversidad en un nivel retórico sino el derecho a hacer el mundo de otra manera” (2004, p. 47).

El sistema-mundo moderno/colonial ha buscado, con un éxito parcial, quitarles a los indígenas americanos la posibilidad de imaginar cómo quieren vivir la propia vida y participar en la construcción del mundo. Si esto no se cuestiona y se modifica, el diálogo intercultural se convierte en un intercambio folclórico, una pantomima politiquera o una oportunidad de usufructo para las corporaciones. Las ideas del SIIDAE se mueven en esta dirección. Para ellos, los dos elementos de la interculturalidad son el anticapitalismo y una verdadera transformación intercultural del conocimiento.

Para explicar cómo debe ser llevada a cabo esta transformación, usan una metáfora: “Es necesario dejar hundir el barco frente a un archipiélago”⁶ y que cada pasajero tome una sola de las islas para habitarla. La interculturalidad sucedería ahí entre esas islas. Las ciencias sociales y las ciencias naturales no tendrían que desaparecer, pero solo serían las habitantes de una de esas islas y no los capitanes del barco.

Para ellos, la interculturalidad tiene que comenzar con una transformación económica, política y epistémica del mundo. El SIIDAE es un ejemplo de cómo las relaciones entre las islas funcionarían, una vez que el barco haya naufragado. Ellos hundieron el barco en sus costas y, por eso, sostienen un diálogo con académicos bajo condiciones totalmente novedosas. Tales condiciones no son solo justas para todos, sino que además son una fuente de aprendizaje, tanto para la gente del SIIDAE como para los pocos académicos que se atreven a imaginar que la experiencia de un mundo mejor para todos es posible: un mundo en el que quepan muchos mundos.

La metáfora del barco es un llamamiento a la justicia epistémica y social, al derecho a participar en la construcción del presente y el futuro, a caminar un camino construido por y para todos. De este modo el conocimiento de cada cultura debe ser evaluado, incluido el conocimiento occidental. Tal como se afirma metafóricamente en el SIIDAE, este debería ser ubicado en su propia isla. Mirando las cosas de este modo, es necesario tener en cuenta que, como sostiene Fornet-Betancourt

⁶ Según el director del SIIDAE, esta metáfora es del subcomandante Marcos del EZLN.

(2004, p. 43), el conocimiento occidental también es tradicional, ya que pertenece a una tradición, la occidental.

El enfoque del SIIDAE no es solo una propuesta para la construcción de un mundo intercultural, sino que es además una interpretación de la manera en que funciona el mundo y una indicación del modo en que la interculturalidad debería funcionar dentro de él. Según el SIIDAE, hay una fuerte relación entre economía, política, conocimiento y cultura. Sus acciones y su forma de vivir como una comunidad de comunidades están basadas en esta interpretación. Por eso, ellos no aceptan una interculturalidad que no tome en cuenta esta relación.

Para ellos, la interculturalidad es una herramienta epistémica de lucha y en este camino han creado un centro de estudios que les ayuda a comprenderla y generar posibilidades para hacerla realidad, el Centro de Estudios sobre Interculturalidad Raimon Panikkar y Raúl Fonet-Betancourt, y cuya tesis en chol es “Jump’ej panämil baki mi mejlel tyi ochel”, que en español significa: “Un mundo donde quepan muchos mundos”. En este centro se lleva a cabo una discusión sobre la interculturalidad, que es un tema central para el mundo y que se está haciendo de un modo muy superficial en algunos centros académicos y otros espacios, quedándose en la discusión sobre el folclore o los contenidos étnicos (Sánchez, 2005a).

La interculturalidad, según Fonet-Betancourt, a diferencia del multiculturalismo, apuesta por el universalismo (2004, p. 62) y, por lo tanto, por la negociación de diferentes mundos. Se trata en primera instancia de hacer una crítica de la historia local que ha sido elevada al estatus de diseño global en el sistema mundo moderno-colonial, para intentar construir un verdadero y radical diseño global.⁷ En este proceso cada tradición se convertiría en un correctivo para las otras (Fonet-Betancourt, 2004, p. 62). Pero esto solo es posible si el mundo se convierte en un lugar donde todos tienen ‘algo que dar’. El significado de ‘algo que dar’ que queremos transmitir se encuentra en *Cultura y colonización* de Aimé Césaire (2006) y en el análisis hecho por Nelson Maldonado en *Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo* (2006).

Apoyándose en declaraciones de Malinowski (1938), Césaire plantea que los colonizadores ofrecen a los colonizados el producto de una determinación política. Para Malinowski, el don europeo es profundamente selectivo al no ceder nunca sus instrumentos de poder militar, político o económico. A lo sumo el don europeo cede migajas sin peligrosidad. El condenado es para Césaire quien ha sido despojado de los

⁷ La oposición entre historias locales y diseños globales es de Walter Mignolo (2003).

“dones”, es decir, de aquello que tiene para ofrecer a otros. La interculturalidad desde una perspectiva crítica no sería posible si en la relación hay culturas desposeídas de sus dones, porque no tienen nada para intercambiar y lo que aún poseen no es valorado como un ‘don.’ Por eso, el diálogo intercultural requiere en primera instancia la recuperación del don, de lo contrario se quedaría en anécdota y pose costumbrista de buenas intenciones, muy funcional a los gobiernos y las corporaciones para apaciguar los ánimos y desarticular las resistencias.

En otras palabras, el diálogo intercultural debe empezar por cuestionar y transformar las condiciones actuales de injusticia. Condiciones que para los teóricos de la modernidad/colonialidad son generadas por la diferencia colonial instaurada en el siglo XVI. Esa diferencia debe ser pues solucionada para que sea posible un verdadero diálogo de culturas.

Una noción de cultura para salir de la cultura

Antes de continuar con la exposición teórica y metodológica que me ocupa, es necesario detenernos en un término que constituye el núcleo mismo de esta investigación, me refiero a ‘cultura.’ La literatura antropológica está llena de diferentes definiciones del término. Los antropólogos suelen decir que hay tantas o casi tantas definiciones de cultura como antropólogos, pero también suelen decir que esas definiciones nunca sobrepasan los dos ámbitos —el material y el inmaterial— que fueron definidos por Edward Tylor en la que se considera una de las más antiguas y completas acepciones del término. Hay entonces un gran abanico de posibilidades que fluctúan según el uso que se haga de sus ámbitos. Mi concepción no es la excepción a esa regla y, sin embargo, considero imprescindible su más precisa demarcación.

La noción de cultura que usaré en este texto será la desarrollada por Fornet-Betancourt. Esta noción no solo explicita cómo debe ser entendida la cultura con miras a un diálogo entre culturas, sino que además describe la manera en que la cultura es vivida por los sujetos.

En oposición a la concepción culturalista de cultura, es decir, aquella que desvincula la cultura de los procesos materiales de la vida de las comunidades, Fornet-Betancourt considera que la interculturalidad “trabaja con una concepción histórico-material de cultura que ve en ésta un horizonte abierto de procesos de prácticas de vida que son parte de la historicidad y de la materialidad del mundo” (2010, p. 177). Lo que esta concepción implica para la interculturalidad es que el diálogo no se puede limitar a un intercambio de horizontes simbólicos e inmateriales, sino que la materialidad en la que esos símbolos se entretajan es un elemento fundamental.

Una revaloración de las culturas en estos términos conlleva, por lo tanto, una restitución de todo su horizonte cultural, que implica relaciones económicas, políticas, sociales y epistémicas. La cultura no es la economía, ni la política, pero sin ellas, sin una adecuada red de relaciones contextuales que posibiliten la realización cultural, no puede alcanzar sus posibilidades intrínsecas de desarrollo. Por eso, el diálogo intercultural implica la transformación intercultural de toda la sociedad.

En cuanto al funcionamiento de la cultura, esta tiene, para Fernet-Betancourt, su bisagra principal en la libertad de los sujetos, en su capacidad de interpretación y decisión para articularse con ella. La cultura es así un punto de apoyo para planes de identidad individuales o colectivos, pero siempre libres. Bajo el supuesto de la libertad, los seres humanos construyen su pertenencia a una cultura a través de una hermenéutica crítica que los posiciona, bien sea como seguidores, bien sea como cuestionadores de las formas de hacer que siempre han conocido en su propio contexto.

Esta perspectiva tiene un gran valor político y explicativo. Explicativo porque las culturas están llenas de desacuerdos, que nadie, ni siquiera el más obtuso pensador niega, y tenerlos en cuenta nos puede acercar mejor a su comprensión. Político porque en muchos casos, aunque la cultura no proporcione el margen de acción requerido para el desacuerdo y el cambio, la disidencia, la libertad de querer un mundo diferente, se hace con una voz, incluso si en el intento se pierde la vida. Esta postura pone muchas veces, como lo hacen las comunidades humanas, el valor de la vida digna por encima del de la vida.

Para develar el valor de esta concepción, vale la pena contrastarla con otra que puede parecer cercana en apariencia, me refiero a la del antropólogo Renato Rosaldo, que fue más tarde adoptada por el filósofo Paul Feyerabend. La visión de Rosaldo (1991, 2000) sobre la cultura, al igual que la de Feyerabend (2001, p. 57, n. 25; 1996), se enmarca en la perspectiva del análisis procesal, que plantea que el cambio es la condición permanente de la sociedad. El cambio permanente es el efecto de la improvisación constante a que se ven empujados sus miembros al no tener una estructura coercitiva que los obligue a actuar de una forma rigurosa.

Tanto esta propuesta como la de Fernet-Betancourt están basadas en la libertad. Sin embargo, en Rosaldo la libertad viene de la cultura, de que esté siempre a medio hacer y que sea el individuo el que continúe esa labor. Como la cultura no es una camisa de fuerza, el individuo, sin por ello hacer acciones sin sentido, puede encontrar las fisuras, las ambigüedades, los diferentes rangos de posibilidades. No obstante, el grado de ambigüedad difiere entre culturas, dado que todas tienen

diferencias en la valoración de la libertad. Ese es, a mi juicio, el agujero de fuga en la propuesta de Rosaldo.

En Fernet-Betancourt, en cambio, no importa cuán represiva sea la cultura, el ser humano libre, racional, reflexivo y crítico tiene siempre la posibilidad de ponerse en su exterioridad e intentar sobreponerse a ella. Pero no se debe confundir el sujeto libre de Fernet-Betancourt con el individuo ni con el aislamiento de la comunidad. La cultura es un tejido que se desarrolla en comunidad y por la necesidad de vivir en ella.

La concepción de cultura de Fernet-Betancourt prefigura una antropología en la que el ser humano se entienda en primer término como un ser que nace en relación. En principio es la relación y luego viene la construcción del sujeto individual, pero siempre posibilitada por aquella. Esta antropología nos recuerda que todos somos deudores, pues cuando nacemos recibimos los saberes de la lengua, las costumbres, los ritos y todo lo que nos precede. Lo que busca esa antropología de Fernet-Betancourt (2005) es crear un sujeto que manifieste el agradecimiento a la comunidad, a la familia, un sujeto que se sepa deudor.

La opción por la libertad de los sujetos, punto de partida de Fernet-Betancourt, limita la gran oposición entre nosotros y los otros al ver las culturas como horizontes abiertos al intercambio y la afirmación de la pluralidad cultural como una apuesta por la comunicación. Dicha comunicación se entiende como el contacto entre varios modos de ver el mundo, que son “horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos” (Fernet-Betancourt, 2000, párr. 31). La propuesta de Fernet-Betancourt no se inscribe, por lo tanto, en un intento de sacralización y aislamiento de las culturas, sino en una apuesta por su comunicación e intercambio; formulando así un proyecto de diálogo intercultural, que se propone “reestructurar la universalidad vigente” y se opone al proyecto uniformizador de la globalización neoliberal. Además del trasfondo de libertad y determinación, Fernet-Betancourt reconoce en la cultura un trasfondo de opresión y liberación, pues todas las culturas tienen contradicciones políticas, económicas y sociales, que se producen en su dinámica constitutiva y de estabilización. Y esas contradicciones se agudizan y se hacen visibles con la protesta de los oprimidos.

Una vez llegados a este punto, aclarados los conceptos y posturas teóricas fundamentales que usaré en esta investigación, hagamos el recuento de los tres frentes teóricos planteados al principio de esta sección:

1) Sitúo el inicio del problema de la interculturalidad en el siglo XVI, con el nacimiento del sistema-mundo moderno/colonial. Este sistema económico y

cultural que ahora vivimos, y que sigue siendo base de exclusión y negación, nació en el siglo XVI con la llamada ‘conquista de América’ y el control del Atlántico después de 1492. Pero con él nació también la resistencia, la oposición activa al sistema-mundo moderno/colonial.

Cuando hablo del problema de la interculturalidad o problema que imposibilita la interculturalidad me refiero a las condiciones de injusticia social, política, económica y epistémica que hacen que el diálogo intercultural sea, en primer lugar, inexistente y, en segundo lugar, necesario.

Con justicia e injusticia epistémica me refiero a las condiciones que hacen que las culturas humanas puedan o no construir su propio proyecto de mundo desde sus saberes. Este enfoque reconoce las culturas como constructoras de conocimiento y piensa el conocimiento como algo que construye el mundo en el que vivimos. No en un sentido constructivista del término, sino como acción que modela la manera en que las culturas gestionan su materialidad, su tiempo y su espacio. El enfoque de la justicia epistémica no solo se plantea como una propuesta que clama por que las culturas puedan usar sus conocimientos, sino que además busca que intervengan en su construcción epistemológica, respondiendo y haciendo preguntas universalizables, como ¿qué conocer?, ¿cómo conocerlo?, ¿qué saberes deben ser legitimados?, ¿cuáles son los criterios de esa legitimación?

2) La constatación de vivir en un mundo fundado sobre la injusticia lleva a la búsqueda de la justicia, la necesidad de luchar para sobreponerse a los daños que un sistema tal ha infligido a las culturas. El problema de la interculturalidad requiere una solución y el primer paso que reclama es la restitución de las voces de los oprimidos. Esa restitución solo es posible si se hace una transformación radical de la sociedad en clave intercultural.

3) Dicha transformación daría lugar a las condiciones adecuadas que puede llevar a un verdadero diálogo de culturas. Diálogo aquí significa que la historia del mundo no sucede a espaldas, o incluso al precio del pisoteo, de las culturas, sino con ellas.

Estos dos últimos frentes de trabajo están relacionados con la necesidad manifiesta de la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt (2010, p. 193) de aprender a resignificar las fronteras. Esto quiere decir que la filosofía intercultural busca defender las fronteras que ‘encierran’ a las culturas, teniendo en cuenta que los discursos universalizantes actuales son realmente una toma de partido por un discurso regional. Esta defensa no es una defensa absoluta, sino que intenta conservar los límites que les permitan a las culturas cultivar sus propios perfiles culturales, con

el ánimo de que el diálogo que busca universalizaciones se haga conforme a unas condiciones justas. Para Fornet-Betancourt, “las ‘fronteras’ son los rostros y perfiles o, si se prefiere, la manifestación de la *contingencia* que necesita toda universalidad que crece sin divorciarse de la contextualidad del mundo” (2010, p. 193).

3. Construyendo imágenes

En esta sección me propongo desarrollar los planteamientos teóricos y metodológicos sobre los cuales construiré los dos siguientes capítulos. Mi argumentación aquí se basa en el poder de los discursos representacionales como constructores y justificadores de la desigualdad jerárquica en las sociedades.

Dimensión de las palabras

Las palabras han sido siempre un gran instrumento de persuasión y propaganda. La argumentación no es solo una herramienta científica o filosófica, sino también política; y el siglo XV no era ajeno a ese conocimiento. De hecho, es a finales de dicho siglo, más concretamente en 1492 cuando el erudito Antonio de Nebrija presentó a la reina Isabel su gramática española, la primera gramática de una lengua moderna europea. A la pregunta de la reina sobre la utilidad de aquella obra, el obispo de Ávila, defendiendo el trabajo de Nebrija, le dijo: “Su majestad, el lenguaje es el instrumento perfecto del imperio” (citado por Hanke, 1959, p. 8). El siguiente capítulo trata precisamente de darle contenido a la afirmación del obispo de Ávila, a través del análisis de tres episodios históricos. La elección de estos se debe a que resumen buena parte de las discusiones que estaban teniendo lugar en su época. Cada uno de ellos es epicentro de una gran cantidad de controversias que les precedieron y les continuaron.

En este aparte me propongo mostrar cómo a partir del siglo XVI se comienzan a desarrollar representaciones escritas sobre los indios americanos, una actividad que se hizo necesaria tanto entre quienes querían justificar su eliminación o subyugación como entre quienes se les oponían. Mientras, por un lado, se blandían armas para subyugar y eliminar a los indios; por el otro, se empuñaban plumas con el fin de demostrar que aquellas armas estaban siendo desenfundadas por justas causas o que, por el contrario, convertían a quienes las usaban o permitían su uso en pecadores, indignos e ilegítimos ocupantes de un territorio ajeno.

Estos combates de tinta, palabra y papel no tenían por único objetivo demostrar verdades alejadas de intereses económicos y políticos. Al contrario, muchas veces, eran precisamente esos intereses los que daban pie a un discurso que pusiera

sus acciones en un plano más digno. Nada muy distinto de lo que ahora sucede en nuestro mundo con los modernos medios masivos de comunicación. Si en el siglo XVI fue la evangelización para los infieles y posteriormente el desarrollo para los subdesarrollados, ahora es el desarrollo sostenible para el ex tercer mundo y la democracia para los países no democráticos.

El conocimiento del otro

Es bien sabido que desde el siglo XV hasta la época imperialista y posteriormente las razones que movían a Europa a adentrarse en ultramar fueron la expansión y el incremento del poder político y económico. Dichos móviles no fueron negados por los países, sino vistos como fines honorables e incluso naturales. Sin embargo, también es sabido que el encuentro entre Europa y ultramar no fue solo una historia de poder militar e intereses económicos, sino además el encuentro de diferentes culturas que generó tensiones e intentos por resolverlas. Desde el ‘descubrimiento de América’ en el siglo XV hasta las últimas incursiones coloniales europeas en el siglo XIX se abrió un desafío ético que retó la capacidad receptiva de occidente.

La historia del colonialismo dio lugar, así mismo, a una ofensiva interna en Europa, de parte de los países de la segunda colonización hacia los países de la primera colonización. La primera colonización estuvo dominada por España y Portugal. La segunda fase comenzó en el siglo XVIII y estuvo dominada por los ingleses y los franceses.⁸ Con este cambio de poderes se desarrolló también una transformación de la imagen de los países ibéricos de la primera colonización. Situación que contribuyó a constituir la llamada leyenda negra española y en la que los textos de fray Bartolomé de las Casas jugaron un importante papel.

Por eso, en muchos textos históricos se recalca la diferencia de las colonizaciones, planteando que la conquista española fue la más sangrienta. El famoso libro de Urs Bitterli, *Los ‘salvajes’ y los ‘civilizados’: el encuentro de Europa y ultramar* (1982), no escapa a esta tentación. Para este historiador, la colonización española fue muy diferente tanto a las posteriores del Siglo de las Luces como a las portuguesas contemporáneas. Mientras entre portugueses e ilustrados había una cierta necesidad de mantener el buen trato de los nativos por diferentes motivos, entre los españoles

⁸ La distinción entre primera y segunda época del descubrimiento es bastante clara: en el siglo XVII Francia, Holanda e Inglaterra “sustituyen a las potencias ibéricas en su papel dirigente; la pretensión de un dominio del mundo por parte de Portugal y España, que en el Tratado de Tordesillas (1494) se manifestaba de forma abierta e inequívoca, se torna tras la Paz de Utrecht (1713) un puro argumento jurídico no sustentado ya por ninguna posición de poder” (Bitterli, 1982, p. 83).

no había ni sombra de esta actitud. El principal afán de los españoles era conseguir oro y, como este se agotaba rápidamente, luego se desplazaban a otros territorios. Además, para deshacerse de ellos, los nativos inventaban historias sobre tesoros. Esta forma de exploración, afirma Bitterli, no favoreció mucho la investigación. Esta era ingenua, con poco valor histórico, y hablaba más de las reacciones de los españoles ante las nuevas culturas que de las culturas mismas.

Solo hasta el período de la colonización, cuando se organizaron los virreinos de Nueva España y Perú, los clérigos y otras personalidades encontraron el tiempo necesario para dedicarse a hacer exposiciones científicas de determinadas regiones. Un ejemplo bastante controvertido es el de Bartolomé de las Casas. Para algunos estudiosos contemporáneos, De las Casas no hacía más que exagerar, tanto en sus acusaciones contra los españoles como en su simpatía por los indios. Más aún, hay quien ha visto en él a una personalidad paranoica (Menéndez, 1963). Mientras que, para otros, se adelantó al Siglo de las Luces en su defensa por las libertades individuales. Aunque reconoce la importancia de De las Casas, para Bitterli, solo a partir del siglo XVIII se logra realmente un descubrimiento del “hombre de ultramar” en el sentido de que no solo se incrementó el conocimiento sobre este, sino que tal conocimiento empezó a calar en el pensamiento de la época. Antes de esta época los europeos no habían cuestionado su propio mundo salvo en situaciones aisladas, como la de Montaigne (Bitterli, 1982).

El libro de Bitterli es una exploración del conocimiento desarrollado sobre ‘los colonizados’ en las campañas de descubrimiento en ultramar. En él no solo desaparece prácticamente la labor intelectual española,⁹ sino que se minimiza la brutalidad de la segunda era de colonizaciones. Es muy notable que olvide mencionar que De las Casas cuestionó a sus contemporáneos antes que Montaigne. Tampoco hace referencia a la actitud moderna en sus discusiones con Sepúlveda: mientras De las Casas esgrime los argumentos del que estuvo en el lugar, Sepúlveda actúa siguiendo relatos tendenciosos, cuyo objetivo es justificar las atrocidades que estaban siendo cometidas por los españoles. Tampoco menciona los notables trabajos de la Escuela de Salamanca. Esta actitud no es extraña teniendo en cuenta la empresa de subalternización que se ha llevado a cabo en el interior de Europa.

Es difícil sobrevalorar la trascendencia de los debates de Valladolid, pero Bitterli apenas los menciona: una importante discusión sobre la naturaleza del otro tuvo uno de sus momentos más relevantes precisamente en territorio español.

⁹ Aunque Bitterli menciona y valora los trabajos de De Las Casas y Sahagún, minimiza su importancia.

El problema de quién es el otro y cómo se debe actuar frente a él teje un periplo de pensamiento entre Europa y América en el siglo XVI, y da cuenta de las inquietudes filosóficas que el encuentro con el ‘Nuevo Mundo’ generó en la vieja Europa.

Los registros que tenemos de algunos de los momentos en que Europa se ve confrontada con otros modos de hacer y pensar nos muestran cómo se estaban moviendo algunas de las mentes de las gentes del ‘Viejo Mundo’ hacia el siglo XVI. No se puede desconocer que esta historia de conocimiento sobre el otro tiene uno de sus ejes fundamentales en los debates de Valladolid, y que este episodio desarrolla importantes elementos en el ejercicio de la aproximación al otro. Es también absurdo dudar de la gran contribución de De las Casas al conocimiento del otro, incluso si lo vemos más como un político o como un teólogo que como un narrador de la historia ‘verdadera’ de América. No han sido menos políticos muchos historiadores, antropólogos y orientalistas, como lo han mostrado Edward Said (1977), Walter Mignolo (2003) y Arturo Escobar (2005), por mencionar solo unos cuantos. Es más, los teóricos que aquí sirven de inspiración reconocen sin ninguna timidez que las suyas son propuestas políticas, que no solo buscan describir el mundo, sino transformarlo.

Imágenes literarias

Es preciso recalcar que las siguientes partes — que este texto introduce — no pretenden centrarse en la historia de América, en la relación establecida entre americanos y españoles o entre los mestizos y los indios americanos, sino en algunos textos que se han producido alrededor de esos acontecimientos y la forma en que estos describen una imagen de los indios americanos y de los europeos en oposición.

Para desarrollar este capítulo, recurriré entonces a tres disputas que han tenido lugar desde el siglo XVI y que se debaten entre la destrucción y la salvación del ‘otro’:

- 1) El diálogo entre los primeros frailes que llegaron a México y los sabios indígenas mexicanos sobrevivientes de la Conquista.
- 2) El debate de Valladolid entre fray Bartolomé de las Casas y el canónigo Sepúlveda.
- 3) La discusión indirecta entre Domingo F. Sarmiento y José Martí.

Mi elección de estos tres diálogos se debe, en primer lugar, a una decisión metodológica por ser diálogos que muestran, contrastándolas, dos visiones opuestas con respecto a los indios americanos. Y a una decisión teórica, porque dan cuenta de dos momentos de colonización de América Latina. El de Sahagún es el primer

diálogo conocido sobre el asunto y el único donde los indios tienen una participación como actores del debate y como escritores que ayudaron a Sahagún. La presencia del diálogo de Valladolid se defiende por sí misma, ya que es uno de los momentos más importantes en el debate sobre la naturaleza del indio. El de Martí-Sarmiento sucede justo en el marco de los procesos de independencia de América Latina y el Caribe, un acontecimiento que es entendido desde el punto de vista de indígenas y afroamericanos como una segunda ola colonizadora. Una posición que quedó ratificada en 2010 con las intensas protestas que protagonizaron los pueblos indoamericanos en contra de la celebración del bicentenario de la Independencia en algunos países latinoamericanos. Protestas que se manifestaron de forma mucho más intensa contra la celebración del quinto centenario del arribo de Colón a Abya Yala en 1992.

Aunque las tres discusiones tienen gran importancia en la historia de América Latina, el debate de Valladolid es el que más ahonda en el problema específico que aquí quiero tratar. Además, la implicación de De las Casas en él —como primer obispo de Chiapas— me permite trazar una continuidad entre el trabajo de este y el del SIIDAE Las Casas. Por eso, la extensión y profundidad de este aparte sobrepasa a los otros. Me disculpo por esta libertad de forma y contenido, y espero que quede suficientemente justificada con esta explicación.

La historia que busco contar es la de una imagen y su relación con las acciones o su justificación. Con esta idea como guía me propongo hacer el análisis de los textos que constituyen los tres debates. Entiendo la *imagen* como la “silueta mental del otro” (Beller, 2007, p. 4). Esta hace referencia al carácter moral o natural y con frecuencia relaciona hechos sociales con un psicologismo colectivo. Aunque, para Leersen (2007), la información empíricamente comprobable no hace parte de la formación de imágenes, muchas veces, al mezclar observaciones empíricas con ciertas apreciaciones subjetivas, como veremos en los ejemplos, es muy difícil seguir sosteniendo esta idea.

Hay tres elementos que es necesario tener en cuenta a la hora de pensar en las imágenes de los otros, y que han sido desarrollados por la imagología literaria:¹⁰

- 1) Los encuentros con los otros siempre han estado determinados por *percepciones selectivas, que estereotipan y se articulan en forma de miedo o rechazo.*

¹⁰ La imagología literaria estudia “el origen y las funciones de las características de otros países, pueblos y culturas, como son expresados textualmente, particularmente en el modo en que son presentados en trabajos de literatura, obras de teatro, poemas, libros de viaje y ensayos” (Beller, 2007, p. 7).

Esto se registra desde muy temprano en la historia europea. Por ejemplo, en la literatura griega la demarcación entre los griegos y los bárbaros o posteriormente entre griegos y romanos, romanos y germanos o cristianos y paganos, españoles e indios.

- 2) Los textos literarios *disminuyen la complejidad del otro y de sus circunstancias*, dado que reducen a un individuo a un pequeño número de características sobresalientes. Al dar cuenta de grupos, pueblos o culturas, emergen entonces estereotipos. “Las representaciones estereotipadas son las semillas de los prejuicios, que racionalizan y ‘confirman’ nociones estereotipadas” (Beller, 2007, p. 7).
- 3) Estas *imágenes* así estructuradas son *la base para guiar nuestra opinión y nuestro comportamiento* hacia los sujetos de dichas imágenes. Se comportan como especie de mediadores que impiden más que facilitar la relación con los otros.

Según Bitterli (1982), a los colonos no les quedaba otra alternativa para justificar sus acciones que decir que los indígenas eran una raza inferior. Los comentarios y la información distorsionada contribuyeron a hacer que la vida del indio fuera objeto de sospecha y su capacidad intelectual cuestionada. Cada vez con más frecuencia aparecía el indio como un animal en los relatos populares. Esta equiparación con animales justificó la opresión indígena, pues no tenían más derecho sobre las cosas y la tierra que la que tiene un animal no humano. La deshumanización del otro conducía a la conclusión de que al no estarse agrediendo o matando a un ser humano, sino a un animal, no se estaba incurriendo en un asesinato.

De modo que la imagen distorsionada del otro no solo justificó asesinatos, torturas y toda clase de ignominias, sino que además contribuyó a dejar limpia la imagen de los españoles. Solo en la medida en que el indio era un bárbaro, el español era un hombre justo que únicamente buscaba liberar al mundo de las aberraciones que estos practicaban. Ambas imágenes surgen juntas, pues la una no puede vivir sin la otra. Pero ni siquiera en la España de aquella época se ignoraba el funcionamiento de la estrategia de cubrir de bondades las guerras de conquista para hacerlas aparecer como actos justos:

En la introducción de su *Illustrium controversiarum*, Fernando Vázquez de Menchaca, quien al parecer escribió su tratado en Valladolid por la misma época en que tuvo lugar la controversia De las Casas-Sepúlveda, afirma: “Los hombres tratan de cubrir sus guerras con un manto de justicia” y añade que su tratado se propone

combatir y tal vez remediar tal “relajación del espíritu humano, que casi siempre es causada por la influencia y el trabajo de aquellos que desean complacer príncipes poderosos e ilustres” (Vázquez, citado por Hanke, 1949, p. 127).

Sin el ejercicio de hacer de la imagen del indio un pozo de inmundicias, no era posible tampoco asegurar que las guerras de conquista se justificaban por los beneficios espirituales que reportaban a aquellos bárbaros. Ni tampoco era posible tal movimiento sin el fortalecimiento positivo de la imagen de los españoles. Pues ¿quién se va a ocupar de aquellas criaturas imperfectas si no son seres perfectos y llenos de virtudes? Y ¿en relación con quiénes eran los indios peores, menos virtuosos, con más defectos sino con relación a los españoles? Como veremos especialmente en la controversia entre De las Casas y Sepúlveda, estas dos identidades siempre se presentan juntas.

Uno de los eslabones más importantes para la construcción de una identidad española virtuosa fue la interpretación que se hizo desde el país ibérico de la llegada de Cristóbal Colón a ese lugar desconocido que parecía ser Asia. Al llegar a un lugar que ‘no tenía dueño’, los españoles se aseguraron, por medio del ‘derecho de hallazgo’, que habían sido los primeros en encontrarlo. Al izar una bandera en el territorio descubierto se asumía que aquello era una acción sin precedentes, que eran los primeros en haber estado allí.

En esa cara de la construcción de la imagen de los españoles surge un pequeño escollo de índole epistemológica, la pregunta por si fue realmente Colón quien descubrió las islas de las Indias Occidentales, cuando, asevera Bitterli (1982, p. 80), ya a finales del pleistoceno fue descubierta por aborígenes indios. Incluso dejando de lado este hecho, también existe la sospecha de que los vikingos se le habían adelantado a Colón en el descubrimiento de las Indias Occidentales. Por otro lado, Colón creía haber llegado a Asia. De modo que tal vez sería más acertado designar como descubridor a Américo Vespucio, quien escribió por primera vez sobre una *nuova terra*. O incluso, señala (el alemán) Bitterli al alemán Martin Waldseemüller, quien cotejó e hizo una estimación crítica del viaje español y habló del descubrimiento del cuarto continente¹¹ (1982, p. 80). De modo que ese importante eslabón de la construcción de la imagen del español de los siglos XV y XVI no se basa más que en lo que ahora podemos ver como un error epistemológico.

¹¹ ¿Acaso no muestra también Bitterli, poniendo a su compatriota como posible descubridor de América, ser un poco víctima de su propio chauvinismo cultural?

Algunos estudiosos europeos —entre quienes Juan Ginés de Sepúlveda es quizás uno de los ejemplos más prominentes— partían de un marco teórico de filósofos de la antigüedad, especialmente Aristóteles, cuya teoría justificaba la esclavización de algunas gentes a partir de su estado de barbarie, que debían ser sometidas a otras gentes, cuyas cualidades lo ameritaban. Un filósofo ampliamente apoyado en la época como Aristóteles era la herramienta perfecta para probar, a través de una teoría filosófica, que era necesario acabar con la barbarie, ya fuera mediante el exterminio de los individuos o por medio de la extirpación de esta y la inoculación de formas de vida más respetables. ¿Serían estas auténticas formas de pensamiento o serían conocimientos subsidiarios de intereses económicos y políticos? Tal como sucede en la actualidad, seguramente ambas formas de aproximación al conocimiento operaban al mismo tiempo.

Hay una relación de codependencia entre lo que a partir de ahora llamaré heteroimagen, la imagen del otro; y la autoimagen, la imagen de sí mismo. Ambas son diferentes, pero se han dado casos en que algunos países o culturas exportan su autoimagen y esta es usada como heteroimagen por otros países, y también se dan casos en que las heteroimágenes de algunos países son importadas, especialmente desde los países dominados, y comienzan a ser parte de su autoimagen (Beller, 2007). Este movimiento de exportación e importación hace posible los procesos de dominación y su continuidad. En el ejercicio de la subyugación es tan importante tener una autoimagen positiva y una heteroimagen negativa, como transmitir ambas al otro grupo. El grupo dominado y el dominador comparten un universo de imágenes culturales y sobre esta comunidad se basa su relación.

Según Beller (2007), una de las características más peligrosas de la dinámica de las imágenes es que en la historia de la humanidad los conflictos y las guerras terminan más fácil que las imágenes que generan, porque estas parecen estar inmersas en un estrato más profundo de la consciencia. En tiempos de tensión estas imágenes emergen nuevamente. Por eso, es fundamental clarificar este proceso de semiolvido. Lo que sugiere Beller es mostrar cómo se han originado estas imágenes y su grado de ficcionalidad. Tal vez en otro tipo de conflictos la apreciación de Beller funcione, pero en las imágenes de los indios latinoamericanos no. La persistencia no obedece a una supuesta inercia de la conciencia profunda de los pueblos, sino a un ejercicio sostenido de exclusión en el plano epistémico, social, político y económico.

En lo que sí acordamos con Beller es en que es fundamental hacer emerger los orígenes de estas imágenes y aclarar en qué medida tienen una base ficticia. El hecho de que estas imágenes todavía nos acompañen y justifiquen acciones negativas

contra los indios, más de cinco siglos después, justifica iniciar este trabajo con un capítulo que muestra la profundidad histórica del problema. No pretendo describir imágenes aisladas, sino las relaciones entre ellas, específicamente las relaciones entre las imágenes de los indios americanos y las de los españoles.

Para llevar a cabo este trabajo, me apoyaré en algunas estrategias metodológicas de la imagología literaria (Beller y Leersen, 2007), sin perder de vista que los objetivos se dirigen hacia la relación que tienen las imágenes de los otros con el mundo en el que viven y no solo hacia la descripción de imágenes o relaciones entre imágenes culturales. Daré cuenta de cada texto en un contexto de apreciación o depreciación del indio latinoamericano; describiré el contexto histórico en el que se generan las imágenes; no pretendo describir imágenes aisladas, sino las relaciones entre ellas, específicamente las relaciones entre las imágenes de los indios americanos y las de los españoles; daré cuenta de los textos como fuentes subjetivas de información, donde la imagen del otro es moldeada por la representación o el texto, para lo que acudiré a la dinámica entre heteroimágenes y autoimágenes; y, por último, contextualizaré las imágenes del otro dentro del tipo de texto en el que tiene lugar. El estudio que me propongo desarrollar en el próximo capítulo tiene, pues, el objetivo de entender las relaciones que se han tejido entre Europa y los indios latinoamericanos, y su conexión con las imágenes que se han desarrollado en algunos períodos de las historias de esta relación.

Para terminar, quisiera hacer explícito el método de escritura que implementaré a lo largo de este texto. Voy a usar la forma del diálogo como una manera de abordar el conocimiento que dé cuenta de su construcción en comunidad que aquí defiende y que es como de hecho se ha generado este libro. Cada una de las discusiones que plantearé en este trabajo es una respuesta explícita a otras discusiones. El conocimiento es visto así como una continua conversación. Pero aquí no solo se presentan conversaciones como formas de organizar la información, sino que el libro mismo es una conversación con toda la gente que ha participado en ella y a la que ya he agradecido explícitamente, no como un mero formalismo, sino con el más sincero reconocimiento. Así mismo, este diálogo queda abierto a nuevas intervenciones.

Segunda parte
Una mirada histórica

Capítulo 2

Historia e identificación del problema a partir del siglo XVI: la barbarización como justificación de la desautorización cognitiva

Primera sección. Bárbaros y cristianos I: entre el discurso de Montesinos y los coloquios de Sahagún

1. El discurso de Montesinos

Tras el regreso de Colón de su primer viaje a ‘las Indias’, el papa Alejandro VI decidió repartir el mundo entre España y Portugal, por petición de Fernando e Isabel. A Portugal le correspondió el derecho de exploración y evangelización al oeste de una línea trazada de polo a polo, mientras que a España le correspondían las mismas funciones, pero al este. Esta es la llamada bula *Inter caetera*, promulgada en 1493. Después de la bula, España y Portugal firman el Tratado de Tordesillas, estableciendo dicha línea a 450 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde.

Pero ¿hasta dónde era compatible la esclavización y los abusos que se comenzaron a observar con la misión evangelizadora que en su bula había delegado el papa? Los nativos de la isla de Santo Domingo, por ejemplo, padecían en carne propia la esclavización, mientras su población disminuía alarmantemente. De ello se habían percatado los dominicos establecidos allí, y antes de la Navidad de 1511 uno de ellos protagonizó la primera protesta pública importante contra el tratamiento que les estaban dando los españoles a los indios. Esta protesta es el discurso del dominico fray Antonio de Montesinos.

He subido a este púlpito con el propósito de traer ante vuestra conciencia vuestros pecados contra los indios. Mi voz es como la de Cristo en el desierto de

esta isla, y por eso debéis prestarme oídos [...] Esta mi voz os dice que cometéis pecado mortal, que en él vivís y moriréis, pues tratáis a este pueblo inocente con crueldad y tiranía. Decid: ¿con qué derecho y con qué justicia mantenéis a estos indios en tan cruel y terrible servidumbre? ¿Bajo qué atribuciones libráis contra este pueblo, que vivía en su tierra tranquilo y en paz, una abominable guerra? ¿Por qué oprimís y atormentáis a los indios, sin darles de comer lo suficiente, sin cuidarles en las enfermedades que contraen como consecuencia de los desmesurados trabajos que les imponéis? (Montesinos, citado por Hanke, 1949, p. 17)

Poco después del sermón de Montesinos y como respuesta a este, la corona promulgó las Leyes de Burgos, las primeras que regulaban las relaciones entre españoles e indios. Estas aclararon jurídicamente el derecho de dominio del rey de España sobre el Nuevo Mundo. Los indios eran libres y tenían la obligación de trabajar en favor de la corona, pero con trato justo, retribución económica y evangelización. Para prevenir los abusos, entre otras acciones, se establecieron regulaciones a la figura de la encomienda,¹ de modo que el encomendero tenía la obligación de dar buen trato y evangelización a los indios. Las Leyes de Burgos regulaban además asuntos como el trabajo, la comida, la ropa, las camas de los indios, y prohibían llamarles perros u otro nombre, excepto el suyo propio. Sin embargo, había una gran diferencia entre dictar la ley y hacerla cumplir, por lo que estas cayeron rápidamente en el olvido.

Junto con las Leyes de Burgos llegó la instauración del Requerimiento, un documento escrito por orden de Fernando II de Aragón, como réplica al sermón de Montesinos, que respondía al cuestionamiento de cómo hacer que las conquistas fueran compatibles con los principios cristianos. Era un documento que debía ser leído a los indios antes de proceder con la conquista. Comenzaba narrando la historia del mundo desde que fue creado por Dios, pasaba por el establecimiento del papado y luego llegaba a la donación de estas tierras a los reyes españoles, hecha por el papa

¹ Los españoles tomaron una temprana decisión con respecto al tipo de relación que se establecería entre ellos y los indios, esta sería la de maestro-amor y aprendiz-serviente, y para regularizar tal relación crearon la institución de la encomienda, que además satisfaría el deseo de la corona de convertir a los nativos. La corona española encomendaba a los españoles una cantidad de indios para que estos les dieran a aquellos mano de obra o tributos. El español se convertía entonces en encomendero. El deber del encomendero era proteger a los indios y educarlos en la religión. Posteriormente, los encomenderos tuvieron además la obligación de proteger la tierra. Aunque las primeras encomiendas de las que se tiene noticia son las otorgadas por Cristóbal Colón en 1499, es solo en 1503 que estas son regularizadas con la mediación de Nicolás de Ovando.

mediante la bula papal de 1493. Los indios eran instados a reconocer la autoridad de los reyes y a permitir que la fe cristiana fuera predicada. Si no estaban de acuerdo, el Requerimiento anunciaba la aplicación de la fuerza.

En 1537 vino la bula papal de Paulo III, que, aunque reconocía a los indios como seres racionales, dio derecho a la Iglesia y a la monarquía española sobre el Nuevo Mundo. En 1493 el papa Alejandro VI le había dado a España el dominio de América y el poder de evangelizarla. En su *Sublimis Deus*, Paulo III va un poco más allá, legitimando “la presencia de España y el deber religioso en el Nuevo Mundo”. Posteriormente, y a causa de la presión ejercida por fray Bartolomé de las Casas y algunos de sus contemporáneos, se dictan las Nuevas Leyes de 1542. Mediante la aplicación de estas se pretendía abolir la encomienda en una generación, evitando que fuera heredada. La discusión sobre la capacidad de los indios y su verdadera naturaleza ya se venía desarrollando desde 1493, pero fue en 1542 con las Nuevas Leyes y con la revocación de la ley que prohibía la encomienda en 1545 que se avivó más el fuego de dicha disputa (Hanke, 1974).

Durante su último año como obispo de Chiapas, De las Casas se dio cuenta de que la ley que abolía la encomienda había sido revocada debido a las fuertes y violentas protestas de los encomenderos, y que aquella institución, que estaba diezmando las poblaciones indias y haciendo de sus vidas experiencias infernales, continuaría en pie. Una de las razones por las cuales De las Casas aceptó el —relativamente de poca importancia— obispado de Chiapas fue la de apoyar a los dominicos en su intención de predicar la fe cristiana sin violencia. Esta fue la última gran empresa que llevó a cabo en América, donde tuvo la oportunidad de poner en práctica la doctrina que predicaba desde hacía tantos años. Estando allí, impuso unas normas estrictas bajo las cuales serían confesados aquellos españoles que poseyeran encomiendas y cuyo régimen permitiría absolver a muy pocos encomenderos. Estos, en venganza, velaron por que los indios no proveyeran a los dominicos con trabajo ni con comida y, en ocasiones, llegaron incluso a amenazarlos con violentarlos físicamente. Antes de abandonar América, De las Casas participó en una reunión en ciudad de México, donde se discutió sobre la naturaleza del dominio español y donde él “condenó la guerra contra los indios, fuera para convertirlos o para remover los obstáculos para que los misioneros pudieran predicar la fe, como ‘perversa, injusta y tiránica’” (Hanke, 1959, p. 29). La perpetuidad de la encomienda fue uno de los puntos que se trató.

La revocación de las Nuevas Leyes a causa de la sublevación violenta de los encomenderos contra esta medida no era suficiente. El *Demócrates segundo* de Sepúlveda se

inscribe, según Gómez-Muller, como el enfoque académico, racional y argumentado de la posición de encomenderos y conquistadores. “Se trataba de justificar tanto el empleo de la violencia como medio de evangelización como la reducción a la esclavitud de las poblaciones indígenas” (1991, p. 5). Con la caída de Tenochtitlan (1521), del Imperio inca (1532) y del yucatán maya (1546) termina, 50 años después del descubrimiento, lo esencial de la fase de la Conquista. A partir de ese momento, afirma Gómez-Muller (1991), los esfuerzos se vuelcan a intentar institucionalizar el nuevo poder. Se empieza a tomar conciencia de que la política de exterminio y esclavización de las poblaciones indígenas puede amenazar seriamente el proyecto del Estado colonial. Los intereses de conquistadores y encomenderos, continúa Gómez-Muller, eran opuestos a los de la corona española en el tema de la política sobre asuntos indígenas. Mientras que los conquistadores y los encomenderos estaban del lado de la idea de que los indios debían proporcionar mano de obra para generar riquezas, en un proyecto esclavista, la corona tenía también un proyecto cristiano, dado que el papa Alejandro VI había otorgado la potestad de evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo a la corona española.

2. Los *Coloquios* de Sahagún

Antes de continuar con el debate de imágenes de los indios que suscitó esta larga serie de acontecimientos y que cuajó en los debates de Valladolid, haré un paréntesis para dar cuenta de otro episodio importante en la historia de la idea del indio, los *Coloquios* de Sahagún.

En 1524 llegaron a México los primeros evangelizadores, enviados por el papa Adrián VI y por el emperador Carlos V. El libro de Sahagún — *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el papa Adriano Sesto y por el emperador Carlos Quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana y española*— relata el encuentro entre estos y algunos sabios indígenas que sobrevivieron a la Conquista, los *tlamatinime*.²

Para escribir este texto, Sahagún se basó en “papeles y memorias” encontrados en el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Escritura en la que colaboraron algunos sabios y jóvenes indígenas. La colaboración de los indígenas hace de este texto algo especial, pues lo habitual había sido, según Portilla (2006a), que solo dieran testimonio quienes pertenecían a la cultura hegemónica.

² Término náhuatl que significa “los que saben algo o los que saben cosas”.

En el contacto entre Europa y el Nuevo Mundo, la mayoría de las veces se intentó erradicar las creencias de sus gentes, que eran vistas como idolatría inspirada por el demonio. Los *Coloquios* relatan una situación de esta clase. Presento esta obra porque no solo da cuenta de los primeros diálogos entre frailes españoles y sabios indígenas que conocemos, sino porque además se inscribe en lo que Georges Baudot denominó un “cataclismo moral y temporal” (1987, p. 49).

El texto de Sahagún nunca fue publicado en vida, aunque tuvo licencia para hacerlo. A pesar de que se tenía noticia de él, solo fue redescubierto en el Archivo Secreto del Vaticano a principios del siglo XX. Este es el único en todo este capítulo en el que sentiremos por lo menos los susurros de la palabra indígena, una palabra que tuvo en los *Coloquios* una de sus pocas oportunidades para ser dicha a Occidente, como voz de defensa. El silencio que le sobreviene después también debe ser interpretado como imagen de algo. Los silencios, al igual que las palabras y los discursos, son representaciones. Aquí propongo interpretar el silencio, no como pausa, como voluntad de reposo, sino como ausencia, represión y anulación.

Sahagún seguramente conoció a la mayoría de los doce frailes, pues había llegado a México solo cinco años después que ellos. Según Portilla (2006a), es muy probable que hubiera escuchado alusiones a tales diálogos de boca de los mismos frailes. Lo primero que hizo Sahagún fue reescribir dichos textos de una forma ordenada, “en lengua mexicana bien congrua y limada” (Sahagún, 2006, p. 49). El libro de los *Coloquios* contiene “las pláticas, confabulaciones y sermones que uvo entre los doze religiosos y los principales y señores y sátrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser bautizados” (Sahagún, 2006, p. 50). Aunque hay un gran debate en torno a si el texto de Sahagún es o no histórico, me mantendré al margen, pues, por un lado, tal como anuncié en la introducción de este capítulo, lo que me interesa son las representaciones que sustentan los textos, sus consecuencias y lo que justifican, y no su relación con la realidad. En otras palabras, me interesa el mundo simbólico y sus consecuencias simbólicas y materiales, y no su conexión con lo empírico. Y, por otro lado, considero, en acuerdo con Morrison (1987), que la ficción, especialmente en momentos tan conflictivos y polémicos como el que le tocó vivir a Sahagún, está llena de verdad social e histórica.

El problema que quiero abordar en los *Coloquios* es la manera como la autoimagen espiritual de España, representada por los franciscanos, combate con la heteroimagen de la espiritualidad indígena, sustentada por los sacerdotes y nobles

sobrevivientes de la Conquista. Situación que lleva a estos últimos al reconocimiento del cristianismo y a la abjuración de sus propios dioses.³

Es ampliamente reconocido que la conquista espiritual de México⁴ no fue tarea fácil. Se buscaba hacer entender a los indios el error en el que habían vivido, hasta la llegada de los españoles, quienes se encargarían posteriormente de extirpar la idolatría y así sacarlos del error y el pecado. La fortaleza con que los indios americanos seguían y se aferraban a sus creencias fue advertida por muchos misioneros, entre ellos Sahagún, quien afirmó en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*: “En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses, no creo ha habido idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos desta Nueva España; ni los judíos ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tenido estos naturales por espacio de muchos años” (1982, pp. 19-20).

Ante un ‘discípulo’ que tiene su propia visión del mundo y sus propios dioses, el recurso del adoctrinamiento tiene que cumplir necesariamente dos pasos simultáneos: mostrarle que está en un error, en este caso que sus creencias son nacidas del demonio; y hacerle ver las bondades y verdades de la opción que se le está ofreciendo. Los *Coloquios* de Sahagún nos presentan una dinámica de este tipo. El intercambio de palabras se desarrolla con las reglas de un género literario preestablecido, que luego volveremos a encontrar en el *Demócrates* de Sepúlveda, las disputas. Si bien en la obra del maestro franciscano coexisten diálogos y sermones,⁵ acordando con el profesor Dehouve (2002) que lo más interesante son los diálogos, dirigiré mi atención hacia ese particular. Dehouve identifica además dos tipos

³ Para desarrollar este aparte, me he basado principalmente en un trabajo de la antropóloga y etnohistoriadora francesa Danièle Dehouve (2002), *Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún*.

⁴ Así ha sido llamado por Robert Ricard (1986) el proceso de conversión de los indios del ‘Nuevo Mundo’.

⁵ Entre los capítulos I y VIII, se desarrolla un diálogo de la siguiente forma: del I al V los doce franciscanos dirigen un discurso a los sabios indígenas; en el capítulo VI los nobles indígenas responden y convocan a sus sacerdotes, quienes responden en el capítulo VII; y en el capítulo VIII los franciscanos responden nuevamente.

Los capítulos siguientes, hasta el XV, tienen la forma de sermones. A partir del capítulo XVI, se reinician los diálogos con una contradicción aportada por los sacerdotes y la contestación en forma de sermón de los franciscanos entre el XVII y el XX. En el capítulo XXI, los sacerdotes expresan su deseo de convertirse, y en el XXII, responden los frailes para continuar con sus sermones hasta el capítulo XXV. En el XXVI, los indígenas reiteran su deseo de conversión y luego termina el libro con una reunión en la que los sacerdotes indígenas entregan sus ídolos (Dehouve, 2002, p. 187).

de diálogo: los didácticos propios del occidente del siglo XVI y los ceremoniales propios del mundo indígena.

La disputa

En los diálogos didácticos un maestro responde a las preguntas y objeciones de su discípulo, quien finalmente acepta lo que su maestro le quiere demostrar. Una de las grandes influencias de este tipo de texto, indica Dehouve (2002), son los *Diálogos* de Gregorio el Grande, de fines del siglo VI, en los que se desarrolla una conversación entre el pontífice y su diácono. Las intervenciones del diácono son solo la condición de posibilidad para que los argumentos doctrinales de su maestro lleguen a buen término. En el siglo XVI, las disputas se convirtieron en los diálogos más sobresalientes. En las disputas (*disputatio*) un maestro se enfrenta a objeciones y preguntas, con el fin de llegar a convencer a su auditorio de su propia posición. Los *Coloquios* de Sahagún se inscriben en esta tradición filosófico-literaria, haciendo los doce frailes las veces de maestros, y los sacerdotes y nobles indígenas las veces de discípulos. Al final de los *Coloquios*, como al final de toda *disputatio*, los discípulos indígenas son conducidos paso a paso a abandonar su posición, y adherirse “al buen juicio de los maestros franciscanos”. Aunque en los *Coloquios* se perdió esta parte, se puede ver por el índice cómo se desarrolla aquella conversión de nobles y sacerdotes en los capítulos XXI y XXVI.⁶

Al comienzo de los *Coloquios*, los frailes leen un texto del papa en el que este hacía alusión a unas palabras de Carlos V. El emperador le pedía al papa que le ayudara con la conversión de las gentes de las tierras descubiertas en 1492 por los españoles, enviando evangelizadores. “Mucho a ti te ruego que así a ellos les ordenes, a los que dedicas como maestros que enseñen la palabra de Dios, que les muestren la vida cristiana, porque ahora siguen dioses que son cosas, los gentiles, que viven divinizando a los diablos” (Sahagún, 2006, p. 63). Una vez dicho lo que el emperador pensaba del mundo espiritual indígena, los frailes aseguran a los indios: “No es otra cosa por la cual hemos venido, hemos sido enviados, sólo por compasión de vosotros, por la salvación vuestra” (Sahagún, 2006, p. 65). El papa envió a los doce franciscanos para enseñarles a los indios “el solo único, Dios

⁶ El capítulo XXI expone “la plática que hicieron los señores sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses” (Sahagún, 2006, p. 53). El capítulo XXVI da cuenta de “la plática de los Señores y sátrapas hizieron delante de los doze dándoles a entender que estauan satisfechos de todo lo que auían oydo, y que los agradaua mucho la ley de nuestro señor Dios” (Sahagún, 2006, p. 54).

verdadero, que gobierna, Dador de vida, Dueño del cerca y del junto, Dueño del cielo, de la superficie de la Tierra, que inventó, que hizo, los cielos, la tierra, y la región de los muertos” (Sahagún, 2006, p. 77). Posteriormente, justifican el horror de la conquista diciendo que ese fue el medio del que se valió Dios para llegar hasta los infieles y castigarlos por su idolatría y costumbres contrarias a la ley de Dios.

Los frailes no solo critican la manera de comportarse y las creencias de los indios, sino que también reconocen la crueldad de los españoles hacia ellos, y en el mismo momento la justifican, afirmando que son enviados de Dios que han llegado para castigarlos por sus pecados y sacarlos de ellos. La Conquista queda así justificada moralmente. Todo el capítulo IV está dedicado a hablar de las maravillas de Dios, a describir su divinidad, no sin antes exponer lo terribles que son las divinidades de los indios. Y el Dios que los doce quieren mostrarles es todo lo contrario, “él no es así”, es “el verdadero Dador de la vida, el verdadero dueño del cerca y del junto”, “es por completo bueno, por completo recto” (Sahagún, 2006, p. 81). “Él es el eterno, el inmutable, el que es todo amor, que todo lo hizo y lo dio por y para ‘nosotros’, que todo lo sabe, que todo lo puede. Toda la sabiduría de lo que él es ha sido entregada por él mismo, no es ninguna invención humana” (Sahagún, 2006, pp. 117-122). Los indios han convertido en dioses a los diablos, que son los ángeles caídos de Dios, la personificación del mal, causantes directos de su comportamiento lleno de maldad y odio, que los lleva a cometer acciones tan oprobiosas como la de comer carne humana. Queda así dicho que no solo sus costumbres ofenden al dador de vida, sino también sus creencias. Sus costumbres y creencias son aborrecibles y, por eso, Dios hizo que los españoles llegaran, con el fin de llevarles la palabra divina y la salvación. Se insta entonces a que los indios abandonen sus costumbres de vida y sus dioses para entrar en el reino de aquel que les describen como bondadoso, misericordioso y amoroso. Todo el sufrimiento de la colonización queda así reducido a un preámbulo de la verdadera intención divina, acercar a los pecadores al rebaño celestial.

Todos estos argumentos y otros que no conocemos, dada la desaparición de algunos capítulos de los *Coloquios*, llevan, en el texto de Sahagún, a que los sacerdotes y los nobles indígenas se rindan ante Dios y renieguen de sus dioses. Ellos, sin embargo, ofrecieron su resistencia bajo una forma de discurso, que ha sido llamada “discurso ceremonial”.

Los discursos ceremoniales

Los discursos ceremoniales eran un tipo de discurso muy conocido en el mundo indígena en el momento de la Conquista. Entre los textos de *Coloquios* que aún se conservan, los que pertenecen a este género son los capítulos VI y VII. Al parecer, los discursos de estos capítulos pertenecen al género de los *huebuetlah tolli* o antigua palabra (de *huebue*: viejo; *tlah tolli*: palabra). Estos discursos eran pronunciados en ocasiones especiales como ritos de paso, discursos con referencia al gobierno de la ciudad, fórmulas de cortesía y rezos. Se desarrollan como un intercambio de palabras con numerosas metáforas, cuyo fin es evitar los peligros. Se realizan preguntas que sirven para evocar situaciones que se quieren impedir. “Una estructura rígida divide el discurso en una parte que designa el contexto, otra que evoca la desgracia para, al final, alejarla” (Dehouve, 2002, p. 207).

Los sabios indígenas son conscientes de que no están dialogando en igualdad de condiciones con los doce frailes, pero eso no les impide oponerse a la visión de aquellos sobre sus propias ideas divinas y costumbres. En el texto de Sahagún se deja entrever un reducto de resistencia que da lugar a la defensa de una conducta y una tradición cuidadosamente cultivada y cuidada. En el capítulo VI, uno de los gobernantes le pregunta a los doce: “¿Acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida?⁷ ¿La que mucho tuvieron, nuestros abuelos, nuestras abuelas, la que mucho ponderaron, la que mantuvieron con admiración, los señores, los gobernantes?” (Sahagún, 2006, p. 95). Luego, describen todo lo que hacen los sacerdotes y explican la importancia que tienen por ser los guías y les piden a los doce que les permitan llamarlos para que ellos respondan (Sahagún, 2006). Al día siguiente llegan los sacerdotes indios y se unen a los gobernantes y a los doce franciscanos. Los doce repiten su discurso y uno de los sacerdotes toma la palabra diciendo que ellos, los sabios indios, son gente de pueblo (*macehuales*), lo cual representa un acto de humillación ante los doce frailes. Seguidamente les dicen, en señal de cortesía: “En verdad habéis venido a gobernar vuestra agua, vuestro monte” (Sahagún, 2006, p. 101). Esta es, según Portilla (2006), la misma expresión que usó Moctezuma para darle la bienvenida a Cortés y que quería decir que llegaban a su ciudad. Reconocen en los frailes la representación de la divinidad: “A vosotros os hace ojos suyos, a vosotros os hace oídos suyos, a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto” (Sahagún, 2006, p. 102). Entienden que

⁷ “La antigua regla de vida” (*huebue tlamaniliztli*) hace referencia a las “tradiciones y normas morales más apreciadas por los nahuas” (Portilla, p. 95, n. 8, en Sahagún, 2006, p. 95).

al hablar se están exponiendo al peligro: “Nos arrojamos al río, al barranco. Con ello buscamos, alcanzamos, su disgusto, su enojo. Tal vez sólo [vamos] a nuestra perdición, a nuestra destrucción [...]” (Sahagún, 2006, p. 103). Pero esa es la única posibilidad que les queda, porque como manifiestan ante los frailes: “Nuestros dioses han muerto” (Sahagún, 2006, p. 104).

Finalmente abren “el cofre, la petaca”, es decir que revelan las cosas ocultas. Les recuerdan a los doce sus palabras: “Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. Nueva palabra es ésta, la que habláis y por ella estamos perturbados, por ella estamos espantados” (Sahagún, 2006, p. 104). Les explican que esa fue la norma de vida, la forma de culto, de reverenciar a los dioses, dada por sus progenitores; una manera de vivir y adorar a los dioses que fue heredada a través del tiempo, desde la antigüedad.

Y pasan a dar argumentos más profundos donde explican que sus dioses les dieron la vida con su sacrificio de sangre en el principio del mundo. Que los dioses son también quienes les dan su alimento: el maíz, el frijol, la chía, los bledos. Los que les dan el agua que hace que la tierra produzca. Y además “ellos dan a la gente el valor, el mando, el hacer cautivos en la guerra, el adorno para los labios, aquellos que se ata, los bragueros, las capas, las flores, el tabaco, los jades, las plumas finas, los metales preciosos” (Sahagún, 2006, p. 106).

“Ya hace mucho tiempo que fueron los dioses tenidos por tales y entonces ¿cómo destruir la regla de vida de los toltecas, los chichimecas, los colhuacas, los tecpanecas?” (Sahagún, 2006). “No hagáis que los dioses se enojen”. Este es el modo en que los nahuas exhortan a los doce a que respeten su modo de vida y sus creencias, las que han perdurado por tanto tiempo. Y luego continúan afirmando que, aunque se ofendan, les tienen que decir que ellos no tienen por verdad lo dicho por los frailes. La conclusión es devastadora: “Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido, la estera, el sitial [el mando]” (Sahagún, 2006, p. 109). Perdida ya la libertad y la forma de gobierno, lo único que queda son las costumbres, sus dioses y las maneras de adorarlos, pero también eso les será arrebatado. Este capítulo de los *Coloquios* de Sahagún muestra un choque de concepciones espirituales del mundo, pero también de modos de vida, si es que podemos encontrar alguna separación entre ambos.

Los doce responden que no hay nada que temer porque sus dioses no son verdaderos. Esta idea no es inventada sino sabida, porque ellos ya los conocían por las sagradas escrituras, sus dioses no son otros que los demonios. Los frailes les hacen entender a los sabios indígenas que ellos son los poseedores del libro de la verdad

y el libro de la verdad dice que sus dioses son falsos. Los sabios no lo saben porque no conocían el Libro, y así han vivido en la oscuridad. Y si aún con lo que les están diciendo se niegan a escuchar, Dios les va a castigar aún más.

Este argumento es preocupantemente contemporáneo: el grupo hegemónico que impone su propio libro de la verdad y que bajo su poder afirma que los comportamientos y creencias de los otros no hacen más que alejarse de ese libro. La misma oposición de autoimagen y heteroimagen sigue sustentando y construyendo en nuestros días las relaciones de poder que se establecen entre los grupos epistémicos-culturales-políticos-económicos hegemónicos por un lado, y los indígenas y negros por el otro.

Segunda sección. Bárbaros y cristianos II: el debate de Valladolid

1. Sobre el debate

La controversia de Valladolid es el momento en el que el debate sobre la igualdad o desigualdad de los indios alcanza su gran apogeo. Es un debate muy largo que este episodio puntual no agota, pero en el que logra total concreción. Esta controversia se comienza a gestar a partir de la revocación de la ley que limitaba la encomienda. La revocación constituyó una derrota para De las Casas y sus aliados y una victoria para sus opositores. Pero en ambos bandos se tenía plena conciencia de que la disputa sobre la imagen de los indios debía continuar, pues era ella la que alimentaba los argumentos que daban pie a las acciones legales y reales que afectarían la conquista. En este clima el presidente del Consejo de Indias,⁸ el cardenal dominico García de Loaysa, favorable a las guerras contra los indios, instó a Juan Ginés de Sepúlveda a hacer pública su posición. Al saber que Sepúlveda, un prestigioso humanista e historiógrafo real, compartía públicamente su opinión, le pidió que la consignara en un libro, con el que reportaría un servicio a Dios y al rey. El resultado fue *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*.

La obra está escrita en forma de diálogo entre Demócrates y el alemán Leopoldo, que, según Sepúlveda, estaba “contagiado un tanto de los errores luteranos” (Sepúlveda, 1951, p. 2). En el texto, Demócrates defiende la posición de que la guerra es justa y Leopoldo cuestiona sus argumentos, aunque al final queda

⁸ El Consejo de Indias era el organismo mediante el cual el rey de España gobernaba a sus súbditos de ‘las Indias’.

convencido del buen juicio de la exposición de Demócrates. Al igual que los *Coloquios* de Sahagún, el *Demócrates* de Sepúlveda comparte la tradición de los diálogos didácticos, herederos del texto de Gregorio el Grande y que en el siglo XVI se presentan como disputas.

El contexto en el que se inscribe el planteamiento de Sepúlveda en su *Demócrates segundo* es el de una contienda de intereses entre conquistadores y encomenderos por un lado, y la corona por el otro. “Una y otros querían recoger los frutos, en oro y plata, de los esfuerzos hechos para colonizar a los indios” (Fernández, 1992, p. 307). De modo que el *Demócrates segundo* de Sepúlveda, acudiendo a la teoría aristotélica, contribuiría a resolver el conflicto, favoreciendo los intereses económicos de encomenderos y conquistadores y de la corona española, que, con un cristianismo reformulado en los términos aristotélicos propuestos por Sepúlveda, salvaría su alma, restablecería la razón de estado y establecería acuerdos beneficiosos tanto para conquistadores y encomenderos como para ella misma (Fernández, 1992, p. 308).

No era la primera vez que Sepúlveda defendía los intereses del imperio. En 1530, en Bolonia, un grupo de estudiantes de familias españolas adineradas emprendió una campaña de cuestionamiento a las relaciones entre religión y guerra, pues consideraban que la guerra, incluso en legítima defensa, no era compatible con la buena cristiandad. Sepúlveda fue entonces el encargado de componer un tratado en contra de las ideas de aquellos pacifistas, que fue publicado en Roma en 1535 con el nombre de *Democrates primus o de la conformidad de la milicia con la religión cristiana*. En este tratado, que escribió para defender las guerras de Carlos V, justificaba las acciones bélicas, incluso en guerras de carácter religioso, siempre que fueran llevadas con ciertas condiciones. El segundo *Demócrates* fue, según Losada (1951, p. xiv), un sumario, ampliación y aplicación al caso concreto de las guerras contra los indios del primero.

La última vez que De las Casas retornó a España fue en 1547, a la edad de 73 años, después de haber sido obispo en Chiapas. Estando en México se enteró de la revocación de la ley que abolía la encomienda y al llegar a España se encontró con el panorama intelectual que trazaban los planteamientos de Sepúlveda. De las Casas emprendió en ese momento un combate dirigido tanto contra las nuevas disposiciones legales como contra los planteamientos de Sepúlveda y aquellos que le respaldaban. Aquel combate tuvo muchas consecuencias, una encadenación de hechos que comenzó con el envío el 29 de abril de 1549 de una orden real a la Audiencia del Perú, en la que se especificaba cómo debían ser hechos los nuevos descubrimientos. Se indicaba que se debería explicar a los indios las intenciones pacíficas de los españoles, que estaba prohibido tomar a las indias, que todo lo que se tomara de los indios debía

ser correctamente remunerado con un costo que sería puesto por el eclesiástico que acompañara la expedición y que solo se debería usar la fuerza moderadamente en caso de autodefensa. El incumplimiento de estas normas daría pie a la muerte y el despojo de los bienes del infractor (Hanke, 1949).

El 3 de julio de 1549 el Consejo de Indias le aconsejó al rey que no debería ser permitida una conquista más sin su autorización directa y la del Consejo, dado que las conquistas ponían en peligro tanto su conciencia como la vida y la integridad de los indios. Y además le propuso la celebración de una reunión de teólogos y juristas para discutir “cómo pueden ser conducidas las conquistas con justicia y con seguridad de conciencia” (citado por Hanke, 1949, p. 116). El Consejo afirmaba que las leyes que antes se habían promulgado no habían sido obedecidas y no había seguridad de que ley alguna fuera a ser seguida, tomando en cuenta el carácter de los conquistadores y de los conquistados. El 16 de abril de 1550 el rey ordenó parar todas las conquistas hasta que se tomara una decisión sobre cómo deberían ser llevadas a cabo, y el mismo día ordenó que antes de emprender cualquier conquista debería ser informado de los propósitos y las condiciones con el fin de que fuera hecha de acuerdo con el uso cristiano. En la corte se empezó a gestar una suerte de batalla civil en la que una parte de los poderosos estaba del lado de Sepúlveda y la otra del lado de De las Casas. En 1550 el rey de España mandó a reunir una comisión de letrados, teólogos y juristas —el Consejo Real de las Indias— para servir de jueces en la disputa entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. Lo que se pretendía con la consulta era encontrar la manera de llevar a cabo las guerras de conquista, de forma que los intereses cristianos de justicia no chocaran irremediabilmente con los intereses económicos de los conquistadores y la corona. Pero Sepúlveda y De las Casas estaban envueltos en otro tipo de controversia, que no les permitía abordar las cuestiones prácticas que se les reclamaba. Ambos condujeron la discusión hacia la cuestión de si era o no lícito hacer la guerra a los indios. Sepúlveda sostenía que las guerras contra los indios eran justas, mientras De las Casas afirmaba que eran “tiránicas, injustas e inicuas” (De Soto, 1985, p. 164).

Sepúlveda expuso sus argumentos durante tres horas, y al otro día De las Casas comenzó la lectura de su *Apología*, que se prolongaría durante cinco jornadas. De las Casas contestó a un sumario en castellano de *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*, que también fue la base de Sepúlveda para su discurso ante el Consejo Real. Aunque de la narración elaborada por De Soto no es posible saber si Sepúlveda asistió a la lectura de De las Casas, es claro que De las Casas no asistió al discurso de Sepúlveda, sino que su oposición se basó en lo que aquel había escrito. El hecho de que el discurso del uno aparezca como respuesta al

del otro no se debe a que ambos autores hayan comparecido juntos ante el tribunal, sino al previo conocimiento que cada uno tenía de la obra y la empresa del otro.

2. Los argumentos de la controversia

Las razones que dio Sepúlveda para hacerles la guerra a los indios fueron cuatro:

1. su idolatría y otros pecados contra natura;
2. su naturaleza servil y bárbara. Por eso, estarían obligados a servir a gentes con un ingenio elegante como los españoles;
3. someterlos haría más cómoda la persuasión;
4. los sacrificios humanos y el canibalismo que acometen contra su prójimo (De Soto, 1985, p. 182).

De las Casas respondió a estas cuatro razones con el objetivo de refutar todas las ideas de Sepúlveda y su propuesta de una guerra justa. Aquí me centraré en dos elementos de esta discusión: la barbarización del otro y los argumentos teóricos que permiten ir de la barbarización al maltrato, la esclavización y la explotación, es decir, la aplicación que le da Sepúlveda a la teoría aristotélica. En otras palabras, el objetivo, recordemos, es explicitar aquellas partes de los textos en donde se construyen imágenes del indio que justificarían los actos de la conquista o que se oponen a ellos.

El búmeran de la barbarie

La división que establece la cultura occidental entre ‘nosotros’ y los ‘bárbaros’ fue forjada por los griegos con su primera representación de los bárbaros, lo que hizo, al mismo tiempo, que tomaran conciencia de sí mismos. En otras palabras, su autoimagen y su heteroimagen nacieron al mismo tiempo. El descubrimiento, conquista y colonización de América dieron continuidad a la historia de esa representación, una de las más potentes en la historia de Occidente, que, al igual que Grecia, España usó para hacerse una imagen de los otros y para construir su propia imagen en oposición. La importancia de esta y otras imágenes radica en que inciden en las realidades históricas, las decisiones políticas y militares, y en la comprensión de los acontecimientos. En este sentido, Droit afirma que una representación no es una imagen especular de los acontecimientos o las personas. “Funciona más bien como un filtro óptico, que deforma o aumenta determinados rasgos y enmascara otros. Organiza la manera

como vemos a los otros en un momento dado y la manera como concebimos las relaciones que podemos mantener con ellos. Por eso a veces mata” (2009, p. 176).

La idea de bárbaro desarrollada en el debate de Valladolid no solo es heredera de la tradición griega, sino también del pensamiento cristiano, que la retomó bajo una interpretación teológica. La influencia directa del debate fue Aristóteles, filósofo que sitúa a los bárbaros del lado de los esclavos. Pero Aristóteles es solo un capítulo, aunque muy importante, de una historia que comienza con Homero y Heráclito. En ese momento todavía no existía una distinción entre griegos y bárbaros, ni había un término para denominar a los griegos, de modo que el término no cumplía aún con la función de distinguir entre ‘nosotros’ y ‘los otros’ que posteriormente empezó a desempeñar. A partir del siglo V, después de las guerras médicas, la palabra se convirtió en parte de la lengua común, y se refería exclusivamente a los persas. Aunque la palabra ‘bárbaro’ depende del texto, la frase, la época y el autor que la utilice, se puede decir, manifiesta *Droit*, que tiene una función global que es la de “establecer una división, colocando en el exterior lo que hay que evitar y rechazar” (2009, p. 261). Y la apropiación cristiana que tuvieron de esta en el siglo XVI en España, partiendo de Aristóteles, respondía básicamente a esta misma intención.

Sepúlveda era un experto en las ideas aristotélicas, sobre todo en la *Política*. Siguiendo al ‘Filósofo’, afirmaba que, dado que los indios eran unos bárbaros, debían ser obligados a ser esclavos de los españoles. La alusión al término no es usada como un fin en sí mismo, es decir, solo para describir a otros, sino que tiene un fin explícito, justificar la esclavitud. La esclavitud era justa porque los indios eran bárbaros. Si se rehusaban a ser esclavizados, la salida más apropiada era la guerra y, después de toda guerra, el vencedor es el dueño de las riquezas. La ecuación era simple y, según los análisis de Sepúlveda, ya había sido debidamente justificada por Aristóteles, filósofo que gozaba de gran prestigio en la época. La tarea que tenía Sepúlveda era demostrar por qué eran bárbaros los indios y conciliar la teoría aristotélica sobre la barbarie con los valores cristianos de la época. Para Sepúlveda, la forma en que se debía entender el término ‘bárbaro’ es, conforme a Santo Tomás, como “los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos probadas” (Sepúlveda, 1985, p. 209). Las pruebas de que los indios corresponden a esta descripción las extrae Sepúlveda de “*Historia general*,⁹ libro 3, capítulo 6, scripta dellos por cronista grave y diligente en inquirir las cosas, y que ha estado

⁹ Sepúlveda se refiere a *Historia general y natural de las Indias* de Fernández de Oviedo.

en las Islas y Tierra Firme muchos años”¹⁰ (Sepúlveda, 1985, p. 209). En contraste con el valor, la temperancia, la prudencia y la falta de lascivia de los españoles, los indios, para Sepúlveda, son criaturas carentes de todas estas virtudes.

Pero no pienso que esperes de mí que hable de la prudencia e ingenio de los españoles, puesto que, según creo, has leído a Lucano, a Silio Itálico, a los dos Sénecas, y entre los posteriores a éstos, a San Isidoro, a nadie inferior en Teología, y a Averroes y Avempace, excelentes en Filosofía, y en Astrología al Rey Alfonso, para omitir otros que sería prolijo enumerar. Y ¿quién desconoce sus otras virtudes?: la fortaleza, la humanidad, la justicia y la religión. (Sepúlveda, 1951, p. 33)

De igual forma exalta Sepúlveda el valor de las legiones españolas en Milán, Nápoles, Túnez, Bélgica, Francia y Alemania, donde han derrotado a los luteranos. Ninguna otra nación de Europa puede compararse con los españoles en su frugalidad y sobriedad por su ausencia de lascivia y glotonería. Además, el cristianismo está fuertemente arraigado entre los españoles (Sepúlveda, 1951). A este bello cuadro nacionalista lo complementa en un díptico el dibujo de los indios como aquellos a los que les falta todo lo que son los españoles: se encuentra poco vestigio de humanidad en ellos, no tienen ciencia, ni letra, ni conservan monumento alguno que dé cuenta de su historia, solo tienen de ella una vaga reminiscencia en ciertas pinturas, no tienen leyes escritas, y sus instituciones y costumbres son como ellos, bárbaras. Antes de llegar los españoles se hacían ferozmente la guerra y saciaban su ira comiendo la carne de sus enemigos. Además, son cobardes y tímidos porque corrían ante la presencia de los españoles, aunque no les aventajaran por mucho en número (Sepúlveda, 1951).

Los señores de los indios son también bárbaros, impíos e inhumanos y aun así aquellos no aprovechan la oportunidad que les ponen los españoles al librarles de sus gobernantes, como en el caso del apresamiento de Moctezuma por Cortés. Lo que prueba que nacieron para servir a otros y para ser subyugados. En todo caso, la servidumbre a que los someterían los españoles sería un poco más blanda que a la que anteriormente estaban sometidos (Sepúlveda, 1951). Con respecto a su religión y los sacrificios que hacen, Sepúlveda recalca lo ametafórico de su idea de

¹⁰ De las Casas critica el carácter de las fuentes que Sepúlveda utiliza para informarse, como esta obra de Fernández de Oviedo, quien mantenía tesis completamente diferentes a la de De las Casas. Lo desautoriza por “haber sido uno de los tiranos robadores y destruidores de los indios, según él mismo confiesa en el prólogo de su primera parte, columna 6, y en el libro 6, cap. 8, y por ende, de los indios capital enemigo” (De las Casas, 1985, p. 239).

ofrecer el corazón a sus dioses. Con gran horror constata que ofrecían realmente corazones humanos. Además, se alimentaban de la carne de sus víctimas sacrificadas (Sepúlveda, 1951).

Las afirmaciones categóricas de Sepúlveda, plantea Hanke, no tuvieron en cuenta toda la información que por aquella época estaba disponible sobre los habitantes del Nuevo Mundo. Ya en 1550 se podía encontrar información sobre los aztecas, los mayas y los incas. Aunque ni las matemáticas de los mayas ni el arte o los logros ingenieriles de los incas eran totalmente entendidos. Incluso Cortés, que era admirado por Sepúlveda, “se mostró positivamente impresionado por algunas de las leyes y logros de los indios, que sorprendieron al conquistador mismo cuando él consideraba que eran “bárbaros carentes de razón, de conocimiento de Dios y de comunicación con otros pueblos” (Hanke, 1959, p. 49).

De las Casas hizo su propia clasificación de los bárbaros, con la cual reaccionó a las declaraciones de Sepúlveda. Consideraba que, aunque los indios eran bárbaros, eran de una clase que no debía ser esclavizada; la palabra de Dios era todo cuanto necesitaban para ser liberados de su barbarie. Incluso los pueblos más cultos que desconocieran a Cristo tendrían que ser vistos como bárbaros. El no cristiano es el cuarto tipo de bárbaro en la clasificación de De las Casas y los indios pertenecen a esta clase. Los indios también eran bárbaros para De las Casas en el sentido en que alguna vez lo fueron los mismos españoles. Al final del libro 44 de Pompeyo Trogo, se cuenta que “los españoles no pudieron recibir el yugo de provincia sojuzgada antes de que César Augusto, tras sojuzgar el orbe, trasladara sus armas vencedoras a ellos y de que redujera, mediante leyes, a la forma de provincia el pueblo bárbaro y fiero que condujo a las costumbres más civilizadas” (De las Casas, 1985, p. 238). Y como el pueblo español fue visto como fiero y bárbaro, De las Casas le pregunta a Sepúlveda si le parecería entonces “justo” que sus abuelos hubieran perecido en aquel despojo y que sus bienes hubieran sido repartidos entre los tiranos, como se estaba haciendo en el caso de los indios (De las Casas, 1985). Esta descripción de los bárbaros es una de las ocasiones en que De las Casas les devuelve la barbarie a los españoles, diciéndoles: ustedes también fueron bárbaros de este tipo, y no podrían justificar el saqueo y el asesinato que, según sus teorías, se debería haber practicado sobre su propia ascendencia. Su argumento va encaminado, al parecer, a intentar que sus lectores sientan en carne propia el sufrimiento de los indios, buscando que se pongan en su lugar (De las Casas, 1985).

El tercer tipo de bárbaro lascasiano es el hombre cruel, inculto y sin razón, que carece de leyes y de soberano, no cultiva la amistad, no tiene una vida política ni

social y vive disperso en los bosques y las montañas, sin comercio con otros, contento únicamente con su hembra, como los animales. De estos, según De las Casas, habla Aristóteles cuando dice que son esclavos por naturaleza. Pero este tipo de bárbaro, continúa, es poco común, pues la naturaleza como obra de “la suprema inteligencia que es Dios” generalmente produce perfección. “Siendo pues, los bárbaros de este tipo salvajes, hombres imperfectos y pésimos, errores o monstruos de la naturaleza y la especie racional [...]” (De las Casas, 2000, p. 24). Pero incluso a estos bárbaros, dice De las Casas, hay que “atraerlos con amor para que adopten la manera más correcta de vivir” (De las Casas, 2000, p. 28).

En la descripción del segundo tipo de bárbaros hay dos elementos: por un lado, están los bárbaros que no tienen lengua escrita; y, por el otro, los bárbaros relativos. En la síntesis de De Soto, se lee que, según De las Casas, los ingleses fueron bárbaros en el primer sentido. Para probarlo, De las Casas cita un texto de san Gregorio: “Ve aquí cómo la lengua de Bretaña, que ninguna otra cosa conocía sino difundir el bárbaro, hace tiempo ya comenzó a resonar palabras hebreas en alabanza de Dios” (De Soto, 1985, p. 194). De las Casas agrega que el Filósofo no entendió que a estos se les debería hacer la guerra y que en el tercer libro de la *Política* dice que hay ciertos bárbaros que tienen “reinos verdaderos y naturales reyes y señores y gobernación” (De Soto, 1985, p. 195). El otro elemento en el segundo tipo de bárbaro es una clase relativa de bárbaros. “En este sentido, se llama bárbaro a quien, por la diferencia de idioma no entiende a otro que le habla” (De las Casas, 2000, p. 20). Pero en este sentido son tan bárbaros los españoles para los indios como los indios para los españoles. Estos son bárbaros por tener una lengua y unas costumbres diferentes, pero no son del tipo de bárbaros que, según Aristóteles, deberían ser esclavizados. En su *Apologética historia sumaria*, De las Casas declara: “Llamaremos bárbaro a un hombre, en comparación con otro, porque habla de forma extraña y pronuncia mal la lengua del otro [...] Pero desde este punto de vista no hay hombre o raza que no sea bárbara respecto de otro hombre o de otra raza [...] Así, igual que nosotros consideramos bárbaros a los indios, ellos nos juzgan de la misma manera, porque no nos entienden” (De las Casas, 1967, p. 254). Nuevamente la barbarie vuelve a los españoles. Pero esta idea no solo los alcanza a ellos; su viaje es aún más largo, cuando Michel de Montaigne hace la misma aproximación en sus *Ensayos* a finales del siglo XVI:

De buen grado excusaría a nuestro pueblo el no tener otro patrón ni regla de perfección que sus propios usos y costumbres, pues es defecto común, no solamente del

vulgo, sino de casi todos los hombres, el acomodarse para siempre al género de vida en que han sido educados. No me descontenta que el pueblo se sorprenda cuando vea a Fabricio y a Lelio, ni que encuentre su continente y porte bárbaros, puesto que no están ni vestidos ni de acuerdo con nuestra moda; pero lamento la facilidad deplorable con que el mismo pueblo se deja engañar y cegar por la autoridad del uso actual; de que a diario cambie de opinión y parecer, si así place a la costumbre, y de que tan veleidoso sea por sí mismo. (Montaigne, 2003, pp. 253-254)

Tanto De las Casas como Montaigne relativizan el juicio de sus compatriotas contemporáneos con respecto a las gentes de ultramar. Pero ¿habrá para estos dos autores unos bárbaros en términos absolutos? Todorov (2008) nos dice que para Montaigne los verdaderos bárbaros son los europeos. En De las Casas también está presente ese significado absoluto, y es el primer tipo de bárbaro del que da cuenta en su *Apología*: el hombre cruel e inhumano que se entrega a cometer acciones violentas como las fieras de las selvas. A esto agrega que “verdaderamente no son ajenos a este grupo nuestros españoles: más aún, por las acciones de violencia descomunal que realizaron contra aquellas naciones, superaron a todos los demás bárbaros” (De las Casas, 2000, p. 18).

Aristóteles en el debate

En el libro I de la *Política*, Aristóteles explica que, aunque en la Grecia de su tiempo existían los esclavos por ley, los había también por naturaleza. Estos últimos deberían ser capturados para ser sometidos al gobierno de los amos por naturaleza. Esta reflexión tiene un gran eco en el siglo XVI con la conquista de América, pero es justamente comenzando la segunda mitad de dicho siglo, con el debate de Valladolid, cuando adquiere su mayor relevancia.

El problema de la tendencia natural de los indios a servir a un amo fue uno de los puntos más importantes de los discutidos en Valladolid. Y fue la base filosófica sobre la que se apoyó Sepúlveda para construir una imagen negativa de los indios. De acuerdo con la interpretación de Sepúlveda, por su inferioridad natural, si los indios se negaban a ponerse en la posición del esclavo, las guerras eran justas y sus posesiones deberían pasar así a manos de los españoles.

Los esclavos, para Aristóteles, son una categoría especial de seres humanos que “carece de facultad deliberativa”, cuya única relación con la razón es su capacidad de reconocerla en el otro, que es el amo. Y esta característica es, de hecho, lo único que lo diferencia de las bestias. En cuanto a sus características físicas, el esclavo

tiene una gran fortaleza corporal, lo cual es coherente con su naturaleza servil, ya que le da la posibilidad de realizar trabajos físicos (Aristóteles, 2003, libro I, p. 70). La distinción usada por Aristóteles no deja lugar a ningún malentendido: para él, los verdaderos esclavos son los bárbaros. “Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo ocupan el mismo rango. La causa de esto es que carecen del elemento gobernante por naturaleza. Así que su comunidad resulta esclavo y esclava. Por eso, dicen los poetas: ‘Justo es que los griegos manden a los bárbaros’, como si por naturaleza fuera lo mismo bárbaro y esclavo” (Aristóteles, 2003, p. 47).

Si bien la controversia de Valladolid es el acontecimiento en el que adquieren mayor relevancia los planteamientos aristotélicos en la interpretación de las relaciones entre españoles e indios, la Europa del siglo XVI usó este mismo argumento en momentos más tempranos. En 1510, un año antes del discurso de Montesinos, un profesor de París, John Maior, publicó un libro —*Ioannes Maior in secundum sententiarum*— en el que aplicaba por primera vez a los indios la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, afirmando que “tanto la geografía ptolomeica como la teoría aristotélica de la esclavitud natural acababan de ratificarse por la experiencia con el descubrimiento de América: allí estaban —aunque no debajo de los polos precisamente— esos pueblos salvajes que viven como animales, allí había individuos que cumplían el diseño aristotélico de los esclavos naturales” (Llinares, 1998, p. 463).

El sermón de Montesinos dio lugar a una disputa en Burgos de donde, además de un par de discursos en favor de la esclavitud natural de talante aristotélico pronunciados por el licenciado Gil Gregorio y por Bernardo de Mesa, se publicó un tratado de fray Matías de Paz, que fue “la primera declaración conocida de que los indios no son esclavos en el sentido aristotélico” (Hanke, 1959, p. 15). En 1519 se renueva la discusión y esta vez fue Juan de Quevedo, obispo del Darién, quien usó la doctrina del Filósofo. En una discusión que este sostuvo con De las Casas en Barcelona, en frente de Carlos V, De las Casas dijo que Aristóteles era un “gentil ardiendo en el Infierno, cuya doctrina no necesitamos seguir excepto en la medida en que se ajuste a la verdad cristiana” (citado por Hanke, 1959, p. 16). Y aseguró que la doctrina aristotélica no era aplicable al caso de los indios americanos. También dejó claro que “los indios no son ‘santochados, ni mentecatos, ni sin suficiente razón para gobernar sus casas’, sino hombres racionales que requieren de un trato bien diferente del que se les da a las manadas de animales o a la madera de los árboles, es decir, que no se les puede transportar como a meros objetos de un sitio a otro sin contar con su consentimiento” (citado por Llinares, 1998, p. 466).

La respuesta que dio De las Casas en este enfrentamiento es, según Hanke, la misma que mantuvo en su lucha posterior: “Nuestra relación cristiana es apropiada para y puede ser adaptada a todas las naciones del mundo, y todos por igual la pueden recibir; y ninguno puede ser privado de su libertad, ni puede ser esclavizado con la excusa de que es un esclavo natural, como parecería que el obispo [del Darién] defiende” (citado por Hanke, 1959, p. 17).

Sepúlveda no es pues el primero en usar la doctrina aristotélica para justificar la esclavización de los indios en el siglo XVI. Pero es tal vez el más importante exponente de esta posición, no solo por la gran resonancia que ha tenido el debate de Valladolid, sino por ser uno de los más avezados aristotelistas de su época y uno de los más fervientes defensores de la doctrina.

Lo dicho por Aristóteles, sostiene Demócrates, “ha tenido tan buena recepción que pareciera que no lo dice un filósofo sino que más bien es doctrina común a los sabios. Una cita de San Jerónimo viene a reforzar tal idea: ‘Aristóteles sin ninguna duda fue el primer filósofo, prodigio y milagro estupendo en toda la naturaleza, en quien parecía estar infuso todo de cuanto es capaz naturalmente el género humano’” (Sepúlveda, 1951, p. 13).

Y ¿qué era aquello defendido por Aristóteles que era tan caro a Sepúlveda al inicio de su *Demócrates segundo*? La esclavitud natural y las vías para conseguir que los bárbaros fueran sometidos a ella. No cualquier guerra es legítima, pero la guerra para conseguir la sumisión de los bárbaros sí lo es.

Una de las causas que puede mover justamente a una guerra —explica Demócrates a su interlocutor— es precisamente “que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según opinión de los más eminentes filósofos”. Y quienes no comparten esta idea es porque han “saludado la Filosofía desde el umbral” (Sepúlveda, 1951, p. 19).

En caso de rechazar el imperio de los señores, entonces se debe hacer la guerra. Para sustentar esta postura, Sepúlveda se apoya una vez más en Aristóteles, quien, según él, defiende la obtención de riquezas por medio de la guerra, y la facultad natural de la caza que debe ser usada no solo para perseguir a los animales, sino también para dar captura a los esclavos naturales (Sepúlveda, 1951).

Sin embargo, para Leopoldo resulta extraño que, siendo que los jurisconsultos sostienen la libertad natural de todos, Sepúlveda diga, a través de la boca de Demócrates, tales cosas. A lo que aquel responde sin titubear que no es que los jurisconsultos estén bromeando cuando dicen que todos los hombres nacieron libres de

servidumbre y que esta fue introducida por el derecho, al margen de la naturaleza. Lo que pasa es que los filósofos tienen una idea de servidumbre muy diferente y esta es la “torpeza ingénita [de entendimiento] y las costumbres inhumanas y bárbaras” (Sepúlveda, 1951, p. 20).

A medida que Demócrates habla, las dudas de Leopoldo ceden y va quedando convencido de que todo lo dicho por su interlocutor es absolutamente claro y verdadero. Y aquel va paso a paso mostrando no solo la verdad de su argumentación, sino los beneficios que esta reporta tanto para los españoles como para los indios.

Aunque el dominio es diverso, dice Demócrates, del padre al hijo, del marido a la mujer, del señor al siervo, de magistrado a ciudadano, de rey a pueblo, se basa en el derecho natural que se reduce a la idea de que lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto (Sepúlveda, 1951).

En las cosas que tienen muchas partes, las más perfectas dominan sobre las imperfectas. Así, el alma domina sobre el cuerpo, en el alma es lo racional lo que domina sobre lo irracional. Y a esta ley natural están sometidos también hombres y animales. Siendo que es el hombre sano en el que rige el alma y el vicioso en el que rige el cuerpo (Sepúlveda, 1951).

[...] esta misma razón para los demás hombres en sus mutuas relaciones, pues de ellos hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza siervos. Los que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física, estos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza, y añaden [los filósofos] que para estos no sólo es justo, sino también útil, que sirvan a los que son por naturaleza señores. (Sepúlveda, 1951, pp. 21-22)

Y para que Leopoldo quede convencido de la justicia y legitimidad de la guerra contra los indios, Demócrates ‘describe’ detalladamente la barbarie de los indios tanto en asuntos espirituales como racionales, en contraste con la virtud y buen juicio de los españoles. Siendo así que los indios están en el conjunto de los niños, las mujeres, las fieras crueles, los intemperantes y los monos,¹¹ y los españoles en el

¹¹ Aunque en la versión de Losada, que es la más moderna, no aparece la oposición entre monos y hombres como sí aparece en la de Marcelino Menéndez y Pelayo, hemos decidido dejar la oposición, que da cuenta, según el propio Losada, de una versión con expresiones más duras (Sepúlveda, 1951,

de los adultos, los varones, las gentes clementes, los continentes y templados y los hombres (seres humanos) (Sepúlveda, 1951).

Según Gómez-Muller (1991), en la defensa, Sepúlveda presenta tres principios aristotélicos: el principio de la oposición dicotómica y de la jerarquización de lo real; el principio de la esclavitud natural; y el principio de complementariedad. Tales principios son expuestos como fundamentos naturales en una armonía tal con lo divino que se convierten ellos mismos en principios divinos.

Esta ley divina expuesta por Sepúlveda, continúa Gómez-Muller, no es otra que la erección del Occidente cristiano como paradigma absoluto y universal de lo que debe ser lo humano. Quien no cumpla con esta característica simplemente viola las leyes naturales. La misión de la evangelización entonces, reflexiona concluyente Gómez-Muller, será la destrucción de la identidad del otro.

Pero sabemos que esta no era una posición exclusiva de Sepúlveda, sino el común denominador en las relaciones entre Europa y sus colonias de ultramar desde el siglo XV. La incapacidad de los europeos para, en primer lugar, comprender y, en segundo lugar, aceptar las formas de hacer y pensar de otros pueblos, combinada con la ambición económica y el placer de saberse o pensarse en una posición de poder con respecto a otros, se gestó al mismo tiempo que dos tipos de acciones paralelas y complementarias: una de orden material y otra de orden discursivo (y no menos real). En el plano de lo material, estaba el maltrato, la esclavización, la explotación física y psicológica. En el plano de lo discursivo, la elevación del europeo de su propio modo de vida como superior y, por lo tanto, normativo; y la descalificación del otro, donde los adjetivos salvaje y bárbaro cumplieron una labor imprescindible.

Las acciones y los discursos descalificadores y destructores no solo eran producto de la ambición y la incapacidad de comprender y aceptar, sino también generadores de la incompreensión, en un círculo vicioso del que era difícil, aunque no imposible, salir. Entre el plano material y el discursivo no había una relación simple. Es decir, no es que los discursos se gestaran solo para justificar las acciones, ni que las acciones fueran producto del discurso. Ambas relaciones tenían lugar en esta red de acontecimientos que iba de las acciones a los discursos y de estos a las acciones.

Para oponerse a estas ideas generadoras y justificadoras de injusticia, De las Casas expone el conocimiento adquirido como producto de su contacto de primera mano con las experiencias en el Nuevo Mundo, dando cuenta así de la historia

p. 33, n. 28). La frase que falta en esta versión es: "Y estoy por decir que de monos á hombres" (Sepúlveda, 2006, p. 306).

de los indios. Con el fin de describir tal historia de manera que se dibujaran las habilidades y logros de los indios, se basó en las ideas recogidas en su *Apologética historia*, un texto que describe la vida y la historia de los indios y que es, al parecer, el resultado de 20 años de trabajo.

La intención de De las Casas en su *Apologética* era enfrentar los discursos que degradaban a los indios. Allí sostiene que son superiores a los antiguos griegos y romanos en muchos aspectos: la religión, la crianza de los hijos, la arquitectura sagrada, la racionalidad, en la que en muchos sentidos sobrepasaban incluso a los españoles.

Aunque De las Casas usa las ideas aristotélicas en la *Apologética historia* y en la *Apología*, en 1519 se opuso a estas ante el rey Carlos V, afirmando que solo se podrían usar si estas eran consistentes con la fe sagrada. Y declaró en la controversia de Valladolid que Sepúlveda no lo entendía. Y, sin embargo, ambos estaban convencidos de que su interpretación era la adecuada.

Aunque Hanke (1949, p. 125) considera que los planteamientos de Aristóteles se pueden prestar a ambigüedades incluso en nuestra época, Gómez-Muller (1991, p. 3) hace una interesante reflexión sobre el tema desde un punto de vista histórico, teológico y filosófico, donde sostiene que, sin lugar a dudas, De las Casas no atina en sus interpretaciones de Aristóteles y que, en cambio, Sepúlveda muestra en todo momento su gran dominio del tema. Más que a la ignorancia de De las Casas sobre el tema, esto se puede atribuir, según Gómez-Muller (1991), a diferencias en los presupuestos antropológicos y las concepciones de los habitantes del Nuevo Mundo.

De las Casas parte de un supuesto muy diferente al de Aristóteles: la igualdad de los hombres. Para el primero, hay por lo menos un principio de igualdad entre españoles e indios, mientras que, para el segundo, como ya vimos, no la hay entre los griegos y los bárbaros. En este sentido se entiende la afirmación de De las Casas: “Todas las gentes del mundo son hombres [...] todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y cuatro interiores, y son movidos por estos, todos se satisfacen con la bondad y sienten placer con las cosas felices y deliciosas. Todos lamentan y aborrecen el mal” (De las Casas, citado por Hanke, 1949, p. 125). Y a pesar de tales diferencias, De las Casas no se opuso a la distinción entre amos y esclavos, lo que parece haber sido animado por el peso intelectual que Aristóteles tenía en ese momento, en especial en su círculo más cercano. La orden de los dominicos a la que pertenecía De las Casas apoyaba la doctrina aristotélica. La gente de la que estaba rodeado en el convento de San Gregorio en Valladolid seguramente se hubiera opuesto si él hubiera atacado a Aristóteles directamente. Resultaba más fácil y más eficaz políticamente hacer encajar sus argumentos con las ideas de Aristóteles que oponerse a ellas.

3. El final de la disputa

La controversia de Valladolid se produjo en dos períodos: el primero, de agosto a septiembre de 1550 y el segundo, entre abril y mayo de 1551. Después de que los jueces tuvieron el sumario en sus manos se dieron plazo hasta el 20 de enero de 1551 para la siguiente reunión, donde anunciarían su posición. Pero la reunión no fue celebrada sino hasta mediados de abril y se prolongó hasta mediados de mayo. En adelante, la mayor parte de la información de la que se dispone proviene de los testimonios de Sepúlveda.

Sepúlveda se presentó ante los jueces y discutió con ellos sobre el significado de la bula de Alejandro VI. Según él, la mayor parte de la discusión en esta sesión giró alrededor de ese tema. Pero no se tiene noticia de lo que sucedió en aquella última parte de la reunión, pues no se conserva ningún registro. Al final, tanto De las Casas como Sepúlveda se sintieron victoriosos, pero los documentos que hasta ahora conocemos no indican ni lo uno ni lo otro.

Solo hasta el siglo XVIII se pudo publicar la *Opera* de Sepúlveda y en 1892 su *Demócrates alter*, y sus primeros libros fueron sacados de circulación. En 1552, un año después de terminada la disputa, De las Casas publicó *Confesionario, Apología y Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Sin embargo, como señala Fernández (1992, p. 344), las conquistas no pararon y tanto las medidas legislativas de los años siguientes como, sobre todo, la práctica colonizadora del imperio se alejaba cada vez más de la perspectiva lascasiana.

Vemos pues que no hay una relación simple entre el poder del lenguaje y el de las acciones. Para que haya una transformación real de las relaciones entre los seres humanos, es necesario un cambio radical de la sociedad, no solo en términos de palabras o ideas, sino en términos materiales. Es todo el orden social el que da pie a lo que aquí he llamado el problema de la interculturalidad y no simplemente los planteamientos discursivos. Y, por eso, es todo el orden social el que debe ser transformado.

Tercera sección. Bárbaros y civilizados: la disputa Martí-Sarmiento

1. Disputa

Durante el siglo XIX la independencia de Estados Unidos y la Revolución francesa se transformaron en modelos económicos, políticos y epistémicos para América Latina. En esta región, intelectuales como Sarmiento se hicieron continuadores de la misión española en el siglo XVI, que ahora tenía un nuevo carácter. Dejaba de ser cristiana para

convertirse en civilizadora, abriendo así un nuevo capítulo de colonialismo, esta vez de carácter interno (González, 2006). Este cambio en las estrategias de colonización global fue uno de los efectos del desplazamiento de las antiguas potencias —España y Portugal— y la ascensión de Francia, Inglaterra y Alemania como naciones poderosas. El poder económico, político y epistémico cambiaba de manos y de enfoque, pero seguía conservando un patrón que continuaba alimentando la injusticia.

El colonialismo interno comienza con la continuación de las relaciones coloniales en los Estados nacionales. Son estos, según González (2006, p. 410), los que se encargan de mantener y renovar las estructuras coloniales del período colonial en los Estados ‘libres’. Los pueblos colonizados por el Estado-nación, continúa González, sufren condiciones semejantes a las padecidas en el colonialismo internacional. Habitan en territorios sin gobierno o administración propia y sin autonomía jurídico-política. Están en situación de desigualdad frente a la cultura y las clases hegemónicas. Su situación económica, política y cultural está regulada desde un gobierno central en el cual raras veces tienen cabida, a menos que se asimilen a la cultura hegemónica. Pertenecen a una ‘raza’ y son parte de una cultura que es considerada inferior a la de la élite política y cultural. Hasta aquí Casanova. Con el colonialismo interno, las epistemes y epistemologías de los pueblos colonizados sufren la misma discriminación. Sus maneras locales de saber y de concebir el conocimiento quedan subyugadas por supuestas formas universales.

Tres siglos después de la controversia de Valladolid, en medio de un clima político totalmente distinto, el de las revoluciones de independencia de América en el siglo XIX y el nacimiento y fortalecimiento del colonialismo interno, la discusión sobre barbarie y cristianismo emprendida por De las Casas y Sepúlveda tiene nuevamente cabida en forma de debate entre barbarie y civilización. Esta vez la discusión es celebrada desde América y por americanos, pero la oposición se mantiene. El argentino Domingo F. Sarmiento y el cubano José Martí son quienes protagonizan esta contienda.

A diferencia de Sepúlveda y De las Casas, Martí y Sarmiento jamás se dieron cita en un lugar común para discutir, pero su evidente oposición hace pensar en una suerte de diálogo: Sarmiento fue un continuador del discurso barbarizante que los españoles retomaron de los griegos y Martí su opositor. Desde una posición colonialista, Sarmiento supone la superioridad de una cultura sobre las otras: la europea sobre la indígena, la negra y la americana en general. Martí, en cambio, sustenta una postura decolonial e intercultural temprana basada en la igualdad y al mismo tiempo en la idea de que las diferencias han de converger en beneficio de la existencia común.

Aunque Sarmiento y Martí no se conocieron, cada uno tuvo noticias y habló del otro en sus textos. Siendo Sarmiento un ferviente admirador de Estados Unidos, reaccionó fuertemente ante la crítica que Martí hizo al “monstruo” y lo instó a regenerarse y educarse, a dejar que la sangre del gigante del norte corriera por sus venas y a ser menos latino y más yanqui. Esta posición no impidió que Sarmiento le pidiera al autor franco-argentino Paul Groussac que tradujera un ensayo de Martí al francés para ser publicado en *The Estatué of Liberty*. Por su parte, Martí hizo una crítica velada a Sarmiento en *Nuestra América*, acusando su pluma de haber tildado a su república nativa de “incapaz e irremediable” (Martí, 1970, p. 15). Además, enjuicia la presidencia de Sarmiento por haberse forjado en las guerras contra los indígenas de Paraguay, caudillos rurales como López Jordán y el cacique amerindio Calfucurá, quienes para Sarmiento no eran más que bárbaros. Sarmiento tuvo su período de máximo genio creativo cuando Martí apenas estaba viniendo al mundo, con su publicación de *Facundo: civilización y barbarie* en 1845. Cuando el pensamiento de Martí floreció en la escena intelectual, se embarcó en la empresa de liberar a Cuba del dominio español y, por la misma época, Sarmiento ya era el presidente de Argentina. Aunque en diferentes momentos, sin un contrapunto directo, podemos hablar de un diálogo.

2. Los libros

Facundo: civilización y barbarie

Facundo: civilización y barbarie narra la historia del caudillo argentino Juan Facundo Quiroga. Más que historia, el escrito de Sarmiento es la primera piedra para la creación de la leyenda negra del militar argentino. Por medio de unas páginas llenas de exageraciones e historias inexactas y fantasiosas, caricaturizando a Quiroga y despojándolo de todo vestigio de humanidad y compasión, Sarmiento se proponía un ataque político al dictador Juan Manuel Rosas a través de quien había sido su aliado. “Facundo, genio bárbaro, se apodera de su país; las tradiciones de gobierno desaparecen, las formas se degradan, las leyes son un juguete en manos torpes, y en medio de esta destrucción efectuada por las pisadas de los caballos, nada se sustituye, nada se establece” (Sarmiento, 1970, p. 113).

Para Sarmiento, Quiroga era ejemplo de barbarie: un ignorante que erraba sin lugar fijo y cuya compañía era un puñal; valiente, de gran fortaleza física y poca monta intelectual y espiritual, al no creer en nada más que en su caballo. Ni Rosas ni Facundo eran argentinos atípicos. Representaban al argentino normal, “una manera de ser de

un pueblo” (1970, p. 22). Por eso, para entenderlos había que hurgar en la vida interior del pueblo argentino. La lucha despedazada que caracterizaba la vida política se podía explicar por los elementos contrarios que se encontraban en sus mismas raíces y en su historia. Argentina era un país bárbaro donde Rosas y Quiroga eran solo dos ejemplos. Esa barbarie debía ser reemplazada por un proceso de civilización en el que se extirparían todos aquellos elementos que la constituían. Paz era otro militar que, para Sarmiento, representaba el poder de la civilización y la ciudad. Todo un militar a la europea, que, a diferencia de Quiroga, no creía en el valor, sino en la táctica y la estrategia fraguada por una mente racional y calculadora. Y también a diferencia de Quiroga, apenas sabía montar a caballo.

Al igual que Sepúlveda, siguiendo a Aristóteles, Sarmiento opone la fortaleza física a la inteligencia. Facundo y Paz son una oposición radical entre la fuerza bruta y la ciencia, la barbarie americana y la civilización europea, el campo y la ciudad. Estas son las ideas desarrolladas en el texto a través de la oposición más abstracta entre civilización y barbarie. Tal oposición se teje línea tras línea constituyendo el alma de un relato en el que los acontecimientos sirven principalmente para demostrar un antagonismo conceptual. A una fuerza europea, civilizada y constitucional se opone una fuerza bárbara, arbitraria y americana. A la violencia, la falta de educación y el espíritu sanguinario, adverso a las leyes; a lo irreligioso y al fanatismo se oponen la educación, la prudencia, el frac y la unidad de carácter.

Nuestra América

Gran parte de la obra de Martí se dedicó a examinar las consecuencias de las políticas en contra de las minorías étnicas en América. En *Nuestra América* hace especial énfasis en los acontecimientos acaecidos en Argentina, cuya política estaba dirigida por los lineamientos expuestos en *Facundo*. *Nuestra América* se opone a la posición ideológica de Sarmiento en *Facundo: civilización y barbarie*, obra que preconiza la superioridad de Europa y Estados Unidos, y la necesidad de extirpar las costumbres de los “salvajes” (indígenas, negros y gauchos) que obstaculizaban el proyecto político de Sarmiento.

Los proyectos políticos de Martí y Sarmiento eran opuestos, pues mientras que para este la alianza con Estados Unidos salvaría a Argentina de las influencias de las raíces negras e indígenas; para aquel, solo fortaleciendo esas raíces a través de la unión de los países americanos era posible hacer frente a las ambiciones de Estados Unidos. Únicamente así era posible una verdadera independencia para Cuba

y para todos los países americanos. *Nuestra América* es en este sentido, de acuerdo con Fornet-Betancourt, “un programa político-cultural establecido en base a las necesidades más urgentes del continente” (1998, p. 21). Martí veía que la verdadera liberación de Cuba no sería posible solo derrotando a los ejércitos imperiales y constituyendo una república.

Continuando la línea de De las Casas (Ward, 2007), Martí criticaba la manera como la retórica contra los amerindios hizo que la crueldad con la que fueron tratados apareciera como justa ante el mundo. Continuando con la línea de Sepúlveda, Sarmiento se dedica a seguir construyendo las imágenes de la barbarie amerindia.

3. La unidad del género humano

Al igual que De las Casas (Hanke, 1949), Martí también sugirió la idea de la unidad humana, la igualdad de todos los “hombres”, sin distinción de credo o de color. Esta no es la única relación entre ambos. Al igual que el dominico español, Martí vivió un período de su vida con una imagen de los indios muy semejante a la que alimentó las afirmaciones de Sarmiento en *Facundo*. Según Blanco (2010), este período coincide con su estancia en Guatemala. En aquella época Martí sustentaba unos ideales liberales etnocentristas que lo llevaron a adherirse en su actividad intelectual al proyecto liberal del presidente guatemalteco Justo Rufino Barrios, cuyo intento de modernizar Guatemala lo condujo a la expropiación de las tierras de los indígenas y la explotación de su mano de obra. Con la sustitución del cultivo de grana por el del café, el progreso de la patria dependía en buena medida de la mano de obra de los indígenas y de la expropiación de sus tierras. Guatemala respalda la producción de café, creando las condiciones legales del trabajo forzoso, que afectará a todos aquellos que no tengan tierras. Las obras de Martí de aquella época, afirma Blanco, vinieron a respaldar estas acciones liberales que buscaban el progreso de Guatemala. “La imagen construida del indígena es estratégica dentro de todo el proyecto económico que gira en torno al cultivo del café” (2010, p. 9).

No tengo intención de profundizar en este momento de la vida de Martí, ni en este aspecto de su obra, pues considero que es un episodio que queda superado en sus posteriores obras. Sin embargo, considero importante ubicar el contexto de la discusión entre Martí y Sarmiento en ese clima de colonialismo interno que se estaba gestando en el nacimiento de las repúblicas latinoamericanas. Tampoco debemos olvidar la relación que en aquel momento se tenía con los negros en Cuba, a quienes se les consideraba una amenaza para la independencia. Esta imagen era alimentada no solamente por los reaccionarios cubanos, sino además por los sectores más

progresistas e independentistas de la población blanca (Fornet-Betancourt, 1994, p. 46). Así como los negros en Cuba, los indios en otras partes de América eran vistos como un peligro que debería ser amansado y domesticado con miras a la modernización de las nuevas repúblicas. La obra de Martí tiene que ser entonces entendida en el contexto de estas voces dominantes al que él fue capaz de sobreponerse y ver el problema de las repúblicas latinoamericanas desde otra óptica, buscando una unidad en la que el negro y el indio tendrían cabida en toda su dimensión.

También Sarmiento luchó por una unidad, pero ¿de qué tipo? Uno de los temas que atraviesa *Facundo* es el de la búsqueda de la unidad nacional, de hecho opone a los bárbaros federalistas los civilizados unitaristas. Pero su solución es muy distinta a la de Martí, aquel sugiere aplicar jerarquías raciales, comenzando por la hegemonía de la raza blanca. El tipo de unitarismo que Martí proclama es el de la especie humana. Por eso, para Martí, la unidad no quiere decir jerarquía, sino todo lo contrario. Frente a la dualidad barbarie y civilización, Martí propone, por un lado, la unidad del género humano (1970). Por eso, negaba la existencia de las razas.

No hay odio de razas, porque no hay razas [...] El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y en color. Peca contra la Humanidad el que fomite y propague la oposición y el odio de las razas. (Martí, 1970, p. 24)

Esa de racista está siendo una palabra confusa, y hay que ponerla en claro. El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra: dígase hombre y ya se dicen todos los derechos [...] Todo lo que divide a los hombres, todo lo que los especifica, aparta o acorrala, es un pecado contra la humanidad. (Martí, 1970, p. 139)

La paz pide los derechos comunes de la naturaleza: los derechos diferenciales, contrarios a la naturaleza, son enemigos de la paz. (Martí, 1970, p. 140)

Por otro lado, propone la igualdad de derechos entre todos los seres humanos:

Porque si en las cosas de mi patria me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un bien fundamental que de todos los del país fuera base y principio, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo preferiría: yo quiero que la ley primera de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad plena del hombre. En la mejilla ha de sentir todo hombre verdadero el golpe que reciba cualquier mejilla de hombre. (Martí, 1970, p. 99)

Su visión sobre la igualdad y unidad del ser humano no le impidió hacer descripciones positivas de los negros, aludiendo a su generosidad y su capacidad de virtud que superaba la de los blancos. Un modo de razonar que usa los estereotipos como instrumento, muy en boga en el siglo XIX y que en nuestro tiempo todavía tiene vigencia. Pero, más que presa de los razonamientos de su época, Martí, al igual que De las Casas, es un escritor político, que buscaba en sus textos no solo una descripción adecuada de los acontecimientos, sino una versión de estos que impulsara a la justicia. Esta clase de descripciones cumplía —tanto en la época de Martí como en la de De las Casas— y aún cumple este tipo de función.

4. Modernidad-colonialidad

Sarmiento buscaba insertar a Argentina en el sistema económico internacional de su época. De ahí su preocupación por la capacidad de navegación de los ríos, que permitiría a la vez fortalecer el comercio y la unidad nacional. Su fervor hacia la idea de una nación unitaria en contra del federalismo se debía, dice Ward (2007), a que la economía liberal solo era posible con la estabilidad que la unidad generaría. Para lograr sus objetivos, Sarmiento se une a una élite defensora del capitalismo internacional. Una de las primeras consecuencias de estas ideas era la profunda dependencia de la región.

Esta es, continúa Ward (2007), la paradoja liberal-neocolonial de Sarmiento: en la medida en que trabajaba por la libertad de un grupo, reducía la del otro (gauchos, negros, amerindios), manteniendo así las condiciones perfectas para la continuación del colonialismo y su reinención a modo de colonialismo interno. Prolongando de este modo, y en medio de un ambiente político de liberación e independencia, las condiciones instauradas desde el siglo XVI. Este sistema socioeconómico se generalizó después de 1870 (Halle, 1986, p. 378), que es justo el período en el que Martí comenzó a usar la escritura como herramienta de lucha por la independencia cubana.

Sarmiento intentaba expandir los lazos entre Argentina y Europa, mientras que Martí luchaba por que Cuba se uniera a América Latina, bajo el manto de una entidad que él llamaba “Nuestra América”. Sarmiento abogaba por copiar la cultura europea y estadounidense, y reproducirla en el sur, y Martí por construir una cultura americana que tuviera en cuenta a sus indios y a sus negros. Esta diferencia tomó cuerpo conceptual en la oposición de ‘civilización y barbarie’, ampliamente desarrollada en *Facundo*. En *Nuestra América*, Martí condena el uso que Sarmiento hace de esta oposición, al declarar que “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre

la falsa erudición y la naturaleza” (Martí, 1970, p. 16). Para Martí, la reconstrucción política de América Latina debía hacerse desde sus cimientos, desde lo que le era “natural”. Esta idea tiene sus raíces, según Ward (2007), en la filosofía de Krause. Una erudición errónea era aquella que se basaba en ideas eurocéntricas y que no tenían ninguna relación con el mundo latinoamericano. La civilización propuesta por Sarmiento, en resumen, desconocía la particularidad de las naciones americanas. La falsa erudición es el saber que no le pertenece a América Latina y no tiene en cuenta su naturaleza ni la de sus gentes. Estas ideas son claramente opuestas a las de Martí, para quien el arte del gobierno “es el análisis de los elementos peculiares”, del pueblo que se ha de gobernar (1970, p. 17). Por eso, considera absurdo pretender gobernar un país americano con conocimientos europeos. Sarmiento nunca dejó de recomendar la importación de ‘civilización’ para resolver los problemas argentinos. Martí, por su parte, fue firme al plantear que el conocimiento que requería el gobierno de un país era el del país mismo y el de todas sus gentes.

Para Sarmiento, Argentina era un país de indios, españoles, negros, zambos, mulatos, mestizos, y una mezcla de todos, que describe como de carácter ocioso e incapacidad industrial (Sarmiento, 1970). Esta idea es fundamental en Sarmiento, pues si los amerindios no podían trabajar, tampoco podían ayudar al enriquecimiento del país, que no se podría insertar en la red global del capitalismo industrial del siglo XIX. Para Martí, en cambio, América debía salvarse con sus indios (Martí, 1970, p. 14). Con el pasado siempre en mente, pero sin olvidar el presente, Martí vio que su América no era lo que debería ser, no era ella misma, sino la emulación de otros mundos, otros pensamientos (Martí, 1970, pp. 20-21). Y qué mejor para curar este gran daño que representa la colonización cognitiva que el continente vuelva la mirada a sí mismo, revalorice lo que es y lo que fue. Desde este pensamiento, Martí reta a la universidad para que cambie: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (Martí, 1970, p. 17).

Intermedio: entre De las Casas, Martí y Guamán Poma

Voces desaparecidas

Es difícil no notar que las voces indígenas brillan por su ausencia en el capítulo anterior, aunque se trata precisamente de una controversia que los pone en el centro: el debate por su humanidad y sus derechos. Pero algo que resalta más que la ausencia

es que ninguno de los escritores que hemos estudiado hasta aquí haya imaginado que los indios podían tener una voz, ni que podían defenderse a sí mismos. Y esta característica es común a quienes los defendieron y a quienes los condenaron. Tanto en el trabajo de Martí y De las Casas como en el de Sarmiento y Sepúlveda el indio es siempre una referencia, un sujeto del cual se habla, sobre el cual se escribe, un sujeto al que se defiende o se ataca, no un sujeto con el que se puede dialogar.

Entonces, ¿dónde estaban los indios? ¿No existía un debate sobre la conquista entre ellos? Claro que existía, pero incluso los discursos en favor de los colonizados, en su mayoría, han estado contados desde las potencias intelectuales y económicas, como en el caso de De las Casas, o desde la perspectiva de los intelectuales blancos de las colonias, como en el caso de Martí. Esta es tal vez una de las causas de que la obra de Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, solo fuera descubierta a principios del siglo XX, aunque se haya terminado de escribir a principios del XVII. Solo desde los años ochenta del siglo XX, Guamán Poma empezó a ser reconocido como un intelectual de la misma talla de los defensores de los indios del siglo XVI en adelante, quienes nunca vieron a los indios como interlocutores válidos en la defensa de sí mismos. Como veremos en el próximo capítulo, esto es especialmente explícito en el caso de De las Casas.

La obra de Guamán Poma está escrita en castellano y quechua, y tiene múltiples ilustraciones. El autor tenía la intención de enviar el texto al rey, no solo para que lo leyera, sino para que lo hiciera publicar, lo cual queda claro en el mismo texto: “Y la dicha merced pide y suplica para cienpre de la dicha ynpreción a su M[agestad], del dicho libro conpuesto por el dicho autor, don Felipe *Guaman Poma* de Ayala, señor y *capac apo*, ques príncipes, pues que lo merese de la dicha auilidad y trauajo” (1615 [2001], p. 11).

Aunque no hay evidencia de su llegada a España ni de cómo fue el viaje del manuscrito hasta Copenhague, Porras Barrenechea afirma que llegó a la corte de Madrid y luego fue vendido al erudito Cornelius Pedersen, legatario de la corte de Copenhague, en el siglo XVIII (1962, p. 616).

Guamán Poma estaba en contra del gobierno extranjero y de la codicia y crueldad de los funcionarios coloniales, tanto eclesiásticos como civiles, y buscaba con su texto la restitución de la vida, el honor, las riquezas y la autonomía de su pueblo.

Según Adorno (1992), el autor pertenecía a un círculo más amplio de pensadores al que también se adscribe De las Casas. De hecho, se sabe que hizo una paráfrasis del *Tratado de las doce dudas* (1564) de De las Casas en su obra. Su texto deja ver las lecturas que lo han conformado, como las tradiciones orales andinas y las obras

históricas y teóricas europeas, entre las que destacan, además de De las Casas, Vitoria, Soto y algunos autores dominicos (Adorno, 1989, p. xxiv). Las observaciones de Adorno sobre el hecho de que Guamán Poma no era un individuo aislado pensando sobre las desgracias de su pueblo hacen resaltar más la invisibilización de su voz. Muchos otros fueron críticos con la manera de llevar a cabo la conquista y colonización, y sus textos fueron publicados, leídos y comentados. Las críticas internas de la colonización fueron asimiladas y empezaron a formar parte del mismo discurso occidental. Pero muchas de esas críticas internas han legitimado, con la mejor de las intenciones, el silencio de los colonizados. Por eso, considero que una de las principales tareas de la descolonización y del diálogo intercultural es llamar la atención sobre este hecho e intentar allanar el camino para que las víctimas de la colonialidad hablen por sí mismas.

A pesar de todo lo dicho hasta aquí, no es posible borrar de un plumazo todos los aportes que han hecho personas como De Las Casas, Martí o el mismo Montesinos. Ellos fueron capaces de ponerse en la exterioridad de su propia cultura y desarrollar una labor que difícilmente podría ser sobreestimada. Y así lo entienden en el SIIDAE, pues han planteado que las iniciativas occidentales con todos sus problemas y contradicciones les han enseñado asuntos importantes para su propia vida como comunidad de comunidades. Un indicio de ello es que uno de sus centros lleve el nombre de De las Casas.

El discurso legitimador

La desaparición de voces como la de Guamán Poma de Ayala es uno de los hechos que se derivan de la construcción de un discurso como el que he esbozado en el capítulo anterior a través de tres diálogos muy reconocidos en la historia del pensamiento iberoamericano. En las ideas que he desarrollado hasta aquí, hemos visto cómo se ha construido en diferentes momentos la historia de una imagen, la imagen del indio latinoamericano y, al mismo tiempo, la imagen del europeo en oposición.

La historia de estas imágenes tiene unas raíces aún más profundas, que podremos entender en la medida en que analicemos cómo fue asimilada la llegada de Colón a un 'nuevo mundo', en el momento en que se tuvo la certeza de que este no hacía parte de ninguno de los tres lugares ya conocidos en la época, es decir, Europa, África y Asia. Para entender esto, tenemos que remontarnos a algunas nociones griegas de geografía retomadas por el cristianismo del siglo XVI.

Cuando los europeos se percataron de que habían llegado a un lugar que no conocían y del que no habían tenido noticia, se ven en la necesidad de intentar

incorporar a sus habitantes en el mapa del mundo que tenían. Ese mapa del mundo había sido heredado de los griegos, para quienes este se dividía en tres partes. Esta división no era solo geográfica, sino también cultural y trascendental. Según este esquema, los europeos no solo eran distintos, sino además culturalmente superiores a los asiáticos y los africanos. El cristianismo hizo suya esta tripartición, pero le dio una naturaleza trascendental, de este modo también Europa era espiritualmente superior a las otras dos regiones. La superioridad cultural y trascendental le da a Europa, según O’Gorman (2006), la capacidad de someter a juicio a las otras regiones del mundo y a sus habitantes.

Aunque el ‘nuevo mundo’ fue reconocido físicamente como equiparable a los otros tres territorios del mundo, su valoración histórica y moral aún tenía que ser determinada. A pesar de sus ‘extrañas’ costumbres se llegó a la conclusión de que los habitantes de las nuevas tierras también descendían de Adán, como los asiáticos, los europeos o los africanos. Al ser reconocidos como hijos de Adán, los indios americanos quedaron expuestos al juicio cristiano y a las jerarquías culturales de la época. Esta situación, conforme con O’Gorman (2006), da lugar al debate sobre la naturaleza de los indios americanos, en la cual participaron, entre otros, De las Casas y Sepúlveda.

En este debate, incluso De las Casas, con su afán de salvar a los indios, los encuentra como seres humanos que al haber vivido por fuera de las enseñanzas del evangelio no habían podido realizar su “verdadera” humanidad. Como consecuencia de esto, se llegó a la conclusión de que la cultura y la cristiandad europea deberían ser instaladas en el seno del mundo indígena, para que América alcanzara el grado de perfección que ya tenía Europa.

El retorno de la barbarie

En esa tarea de convertir a América en otra Europa, surgen discusiones como la de Sepúlveda y De las Casas. Así, para describir el estado de la América de su tiempo, Sepúlveda acude a la oposición entre cristianismo y barbarie. Para explicar esta oposición, hace uso de una temprana teoría evolutiva antropológica en la que el ser humano ha experimentado diversos estadios en el tiempo, siendo más temprano el de barbarie y más tardío el de cristianismo. Con este marco teórico, los pueblos descritos como bárbaros necesariamente tendrían que llegar al estado de cristianismo, de modo que una buena orientación política debería empujar al pueblo ‘indio’ a conseguir ese destino antropológico. Aunque De las Casas fue un ferviente defensor de los indios, su concepción del mundo no le permitió oponerse

a la tarea de europeizar a América. Al contrario, esa era una de las tareas que concebía como imprescindibles, aunque se resistía a que se hiciera de manera violenta y privando a los indios de la libertad.

En los *Coloquios* de Sahagún, los sabios indígenas pierden lo último que les quedaba de su propio mundo: sus costumbres, sus dioses y las formas de adorarlos. Ya antes habían perdido su libertad y su forma de gobierno. Todo ello en nombre de que a partir del descubrimiento de América el libro de la verdad pertenecía a Occidente y tenía que ser difundido entre quienes lo desconocían.

Para Sarmiento, la oposición se encuentra entre barbarie y civilización. La primera estaba en los pueblos amerindios, los negros, los gauchos y todos aquellos que recordaran el pasado precolombino y el colonialismo ibérico. La segunda era representada por Europa —con excepción de España— y Estados Unidos. Martí marca, según Fornet-Betancourt (2001, p. 74), una clara diferencia con respecto a estos otros pensadores. Su visión es una afirmación de la interculturalidad de América y no una apuesta por la uniformización.

Fornet-Betancourt plantea una alternativa a la lectura de barbarie y civilización como diferentes estadios de la humanidad, donde la barbarie es anterior a la civilización. Él, en cambio, los propone como contemporáneos, donde la barbarie es producida por la civilización, pues es ella la que ha llevado a la globalización, como “fuerza destructora que asfixia las diferencias culturales y ataca la sustancia misma de la vida en sus más diversos órdenes, desde el psicológico personal hasta el ecológico” (2001, p. 3).

Para Fornet-Betancourt (2001, p. 195), siguiendo a José Martí, la vía para hacer frente a la barbarie civilizatoria que es la uniformización es reconocer las diferentes culturas como visiones del mundo que tienen algo que decir, con la intención de encontrar una manera de vida común. Es el reconocimiento y no la anulación de la diversidad lo que daría la posibilidad de la convivencia intercultural.

Pero ¿de dónde surge la Barbarie? Yo diría que es precisamente la idea de la barbarie la que engendra la barbarie, es decir, definir al otro como un bárbaro y buscar extirparle la barbarie convierte al ‘civilizador’ en un bárbaro. En los discursos de De las Casas y Césaire (2006), hay un uso muy similar de la idea de barbarie. Para ambos, la misma colonización es generadora de barbarie. Césaire (2006) asevera que la colonización produce descivilización, embrutecimiento y degradación en el colonizador. Esta idea de barbarie que es defendida por De las Casas y Césaire se inscribe en un sentido más actual del término. Para ir en busca de este, tenemos

que ir hasta el siglo XX, pues son las masacres de este siglo las que hicieron que Occidente se preguntara si acaso no era él mismo el bárbaro.

Occidente, el inventor de los bárbaros, que se definió a sí mismo en oposición a ellos, es ahora un bárbaro. Cuando en el siglo XX la barbarie se instaló en el corazón de Europa, los europeos comenzaron a entender el problema, solo se vieron como bárbaros cuando el Holocausto sucedió en su propio territorio. Césaire devuelve la barbarie a Occidente como un búmeran que cercena a la víctima y regresa a destruir al victimario. El Holocausto no es ninguna novedad, dice; el Holocausto es simplemente la barbarie que ya estaba en las colonizaciones europeas, desde el siglo XVI. Europa le dio la espalda a su propia barbarie, tal vez porque se cometía en otros sitios, e incluso no faltó quien lo considerara una vía de escape necesaria, que permitía a los países civilizados continuar siéndolo al desfogar su propia barbarie en otros territorios, donde no existía la prohibición y el orden (Siger, en Césaire, 2006, p. 19).

La barbarie estaba en otro lado y constituía incluso un beneficio para Europa. Durante mucho tiempo se le dio la espalda, pero luego vino la carnicería a instalarse adentro; las actividades de catarsis ya no se realizaban en los cuerpos de otros, sino en los propios. Ya era un poco tarde, Europa no se había ocupado de sí misma, no había hecho caso a las palabras de De las Casas, Guamán Poma y sus contemporáneos. No había visto su propia barbarie en los ríos de sangre indígena y negra, y ahora le tocaba ser víctima de su propia barbarie. Al darle la espalda al problema de las colonias, se había negado a conocerse a sí misma. “Los esclavos y los colonizados —afirma Maldonado— aparecen como una fuente epistémica necesaria para que Europa pudiera adquirir claridad y distinción con respecto a su propia identidad, y a la naturaleza de su proyecto histórico” (2006, p. 186). Lamentablemente, subvaloró aquella fuente.

Lo que Césaire quiere recalcar es que el nazismo no es un acontecimiento único en la historia de Europa. No es una enfermedad, sino un síntoma más de una enfermedad muy rancia de la que nadie se había ocupado. Al definir la colonización, Césaire sienta esta posición: “Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización” (2006, p. 17).

En las discusiones sobre los bárbaros del debate de Valladolid, hubo una declaración de que los indios eran bárbaros y una oposición a ella, la que advertía del peligro de que la barbarización del otro estaba convirtiendo a España en bárbara. Si desde el mismo siglo XVI existía esta concepción de la relación con los indígenas,

¿cómo fue posible que sucediera lo que sucedió? Después de la Segunda Guerra Mundial se aplicaron correctivos en muchos niveles de la vida para que un desastre de esa naturaleza no volviera a suceder. Surgieron políticas internacionales, se transformaron las ciencias sociales, se activó un aparato de memoria que todavía sigue operando. En el caso del holocausto afro e indígena aún vigente, también se han activado mecanismos para evitar más tragedias, pero han sido sin duda insuficientes, el holocausto continúa, ahora en nombre del desarrollo y la democracia. La barbarie sigue presente en la extirpación de la barbarie, la de los pueblos que se han convertido en un escollo para el desarrollo y la democracia.

Capítulo 3

Identidad epistémica: hacia una concepción pluralista del conocimiento

1. El concepto de identidad epistémica

En las conclusiones del capítulo anterior planteé que era muy notable la ausencia de la perspectiva indígena en la construcción de su propia imagen. También afirmé que *El primer nueva corónica y buen gobierno* del escritor andino Guamán Poma era uno de esos pocos ejemplos de autorreferencia que en este momento tenemos la posibilidad de conocer. En este capítulo centraré el análisis en dicho texto.

El primer nueva corónica y buen gobierno tiene dos propósitos centrales que están bien descritos por su título. Por un lado, es una crónica de la historia andina que buscaba informar a Felipe III y a sus potenciales lectores sobre la historia de Perú desde el inicio de los tiempos, pasando por el reinado de los incas hasta el descubrimiento del ‘nuevo mundo’. Por otro lado, es también un tratado sobre el ‘buen gobierno’ o reforma gubernamental del Perú virreinal que buscaba describir el estado deplorable en el que se encontraba la sociedad andina a causa de la colonización española y mostrar una vía para solucionarlo. Además de estos dos propósitos bien definidos en el título y la estructura del escrito, existe un elemento que debe ser tenido en cuenta: el estrecho vínculo que une ambos propósitos. Un vínculo donde la esperanza y la memoria se relacionan de una manera conflictiva y tensa, y constituyen el presente. Ese vínculo está definido por la relación que hay entre las representaciones de una realidad pasada y presente y las acciones que se buscan con respecto a dicha realidad para construir el mundo al que se aspira.

El texto de Guamán Poma y los documentos que brindan testimonio de su existencia dan cuenta de esos tres componentes y además permiten entender el vínculo del autor, como sujeto epistémico, histórico, social, cultural y político, con su obra, como elemento representacional y político. En otras palabras, permite

conocer la identidad del autor como sujeto del saber, establecer una conexión entre el saber de Guamán Poma traducido en su escritura y la posición epistémica desde donde escribe. Para buscar este conocimiento, usaré algunas nociones teóricas y metodológicas de Raúl Fornet-Betancourt, Satya Mohanty y Walter Mignolo. Con ellas intentaré construir una caja de herramientas teórico-metodológica que permita comprender la identidad epistémica de Guamán Poma.

Con identidad epistémica me refiero a los rasgos característicos del autor Guamán Poma como constructor de saber. Esa identidad, de acuerdo con mi análisis, se constituye a través de su vivencia histórica, social, cultural y política. La identidad que propongo se nutre de la identidad cultural, pero no se restringe a ella. Es dinámica, histórica y ambivalente, pero actúa como horizonte de identificación. La identidad epistémica no es un estado, sino un proceso en movimiento que funda convicciones fuertes capaces de articular con sentido la producción de saber de los sujetos y su capacidad para transformar dicho saber en acciones que orienten la vida colectiva y cambiar las acciones que guían la vida cotidiana en saber susceptible de ser enseñado, reflexionado y reelaborado.

Apoyada en los planteamientos de Mohanty (1993, p. 42) sobre la experiencia, puedo decir que esta tiene un papel crucial en la identidad epistémica. Entendidas como fuente de conocimiento objetivo, las experiencias la nutren, la construyen y la transforman. Y las identidades a su vez les dan sentido a las experiencias. Para Mohanty, las experiencias son constructos teóricos que permiten leer el mundo. Constituyen un marco general que nos permite comprender y actuar sobre lo que nos sucede. De este modo, puedo afirmar, apoyada en Mohanty, que la teoría no se encuentra únicamente en el conocimiento científico, sino que puede ser también el resultado de una apropiación del mundo a partir del dolor, la reflexión sobre él y el encuentro con otras personas o con comunidades que se forman en torno a las mismas preguntas y nos permiten resignificar el sufrimiento. De esta forma, las experiencias no son procesos interiores e individuales, sino social y teóricamente contruidos por grupos que se fortalecen en la acción, la reflexión y el espíritu de comunidad. La comunidad de aprendizaje permite ver una nueva realidad, que no es autoevidente, sino social y teóricamente mediada. Así, la violencia de género —ejemplo sobre el que trabaja Mohanty—, un hecho naturalizado por muchas mujeres y por una buena porción de la sociedad, cobra nuevo sentido y se transforma en un acto injusto, en el seno de un grupo que ayuda a apropiarse de herramientas teóricas nuevas para la víctima. Los sentimientos y experiencias personales se nos presentan en un marco de “narrativas sociales, paradigmas e incluso ideologías” (1993, p. 45). Es por eso que se

puede afirmar que producen conocimiento. Son la forma en que se nos presenta el mundo y nosotros mismos ante nuestros propios ojos, a través de nuestra historia de interacciones pasadas y presentes. Dichas interacciones son posibilitadas por nuestra ubicación social objetiva. En el caso de Guamán Poma, esa ubicación es la del indio andino y ladino marcado por la diferencia entre el colonizador y el colonizado.

Pero la experiencia no es solo fuente de conocimiento, añade Mohanty, como cabría esperar, sino también de posible confusión y error, que está abierta a la evaluación “sobre la base de la información empírica acerca de nuestra situación social y la explicación teórica de nuestros actuales acuerdos sociales y políticos” (1993, p. 54). Al igual que las teorías, continúa Mohanty (1993), las identidades nos dan conocimiento sobre el mundo y pueden ser evaluadas mediante los mismos criterios epistemológicos que usamos para evaluar las teorías.

Desde esta perspectiva, el lugar, o lugares, en el que se nace y se crece, la cultura, la clase social, la familia a la que se pertenece, las personas con las que se establecen relaciones a lo largo de la vida y muchas otras vivencias, constituyen el material desde el que se forman las experiencias que dan origen al conocimiento. Pero ninguna de ellas por sí sola determina nuestra identidad epistémica. Llamo la atención sobre la característica comunitaria que se desprende de esta manera de entender el saber como experiencia compartida y mediada por los otros. El saber no es, por lo tanto, algo que se nos presente como *individuos* privilegiados por nuestra nacionalidad, clase social o cultura, pero en su construcción intervienen los que nos rodean, nuestras condiciones sociales, históricas y culturales, y las vivencias que de ello se deriven, al igual que nuestra capacidad, y la ayuda que tengamos en esta empresa, para liberarnos de la prisión epistémica que estos también suponen.

Las experiencias no son individuales, sino que se fundan en las interacciones colectivas. No podemos ver, por lo tanto, a Guamán Poma como un individuo que presenta unas inconformidades preexistentes que estaban esperando ser liberadas o expresadas. Sus ideas, emociones y experiencias han llegado a ser lo que son en el contexto social, cultural y crítico que su grupo le ha dado.

Las principales experiencias que dan origen a la identidad epistémica del autor Guamán Poma derivan de:

- 1) la ubicación geográfica y su constitución sociohistórica;
- 2) la identidad cultural y social, y las vivencias subjetivas;
- 3) el estado de la discusión sobre el tema tratado;
- 4) y el estado del conocimiento.

Los dos primeros elementos señalan las condiciones históricas, políticas, sociales y culturales del sujeto que conoce. Los dos últimos dan cuenta de cómo esas condiciones determinan el estado de la discusión y del conocimiento, que a su vez imponen normas de comportamiento epistémico a Guamán Poma. En este capítulo busco entender cómo se inscribe Guamán Poma en las condiciones de su tiempo (primera y segunda parte) y la manera en que se enfrenta a ellas (tercera, cuarta y quinta parte).

Al mismo tiempo busco un marco que me ayude a dar cuenta no solo de quién escribe, sino también de quién actúa al margen de la escritura y la lectura o en complicidad con ellas. Esta búsqueda nace por la identidad compartida que encontramos en la escritura de Guamán Poma y las acciones del SIIDAE como ejercicios liberadores. Tal observación tiene origen en mi aproximación a la conciencia que tiene la gente del SIIDAE de que sus raíces han nacido y crecido junto con propuestas como la de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, y en mi entendimiento del saber como acción. En este sentido, el saber de Guamán Poma es acción y la acción del SIIDAE es saber.

El saber, para Fernet-Betancourt (2007, p. 2), es el resultado alcanzado por el proceso de conocer, que le proporciona al ser humano estar cierto de su objeto de pensar. 'Saber' es el 'pensar' que tiene conciencia de lo que piensa, de lo que sabe y de lo que no sabe del objeto. Cuando habla de saber, Fernet-Betancourt no se refiere a opiniones o representaciones más o menos confiables, sino a argumentaciones y explicaciones que manifiestan contenidos de verdad.

Si saber es el resultado de la acción de conocer, conocer, afirma Fernet-Betancourt (2001, p. 207), es un proceso que le da forma al mundo en el que vivimos y al mismo tiempo nos da forma a nosotros mismos. El saber, como fruto del conocer, en este sentido, nos hace ser lo que somos y nos ayuda a construir el mundo en el que queremos vivir. En este sentido, una epistemología da origen a una ontología. Ser y saber se articulan, y, por eso, negar el conocimiento de un grupo de seres humanos equivale a negarlos como seres humanos capaces de ocuparse de sí mismos y de su entorno, de imaginar el mundo que quieren habitar y de hacer ese mundo realidad, y, en últimas, equivale a negar su mundo. La colonialidad es un proceso que intenta desautorizar el saber del colonizado, pero que muchas veces se encuentra con el obstáculo de una identidad novedosa del colonizado que le permite usar creativamente su lugar epistémico para construir saber. Este es el caso de Guamán Poma y del SIIDAE.

2. La marca geográfica y sociohistórica del conocimiento

La huella de la identidad de Guamán Poma en su libro comienza con el título, *Nueva crónica*. Guamán Poma llama *nueva* a su crónica porque entiende que se está situando en un panorama histórico en el que la historia de los indios ha sido contada ya muchas veces y, por eso, él plantea desde el título su intención de ser una crítica y una nueva voz en el debate, con unas características muy especiales, una voz nunca antes escuchada. Su visión era a la vez la del andino, el indio latinoamericano y el oprimido; y se propuso contar una nueva historia elevando el clamor por lo que él, como oprimido, consideraba que era la justicia. Lo que hace nueva la crónica guamanponiana es el lugar epistémico, social, cultural y político del narrador. La historia había sido contada muchas veces antes, y muchos de los narradores le atribuyeron a su propia crónica el privilegio de ser la verdadera historia, cada uno desde su propia experiencia y desde su propio lugar. El lugar de Guamán Poma, sin embargo, se presenta ante los lectores a través de un texto que muestra en extenso cómo puede ser vivida la experiencia de la colonización desde los ojos del colonizado y qué imagina el colonizado para remediar el sufrimiento que esta le plantea a él y a los suyos.

La experiencia del colonizado incluye el silenciamiento de su palabra a través de la violencia epistémica que significó el descubrimiento y la colonización de América. A su llegada, Colón venía cargado con el conocimiento clásico y medieval, del cual la gente que encontró al otro lado del Atlántico no tenía noticia. Guamán Poma se apropió de ese conocimiento y, sin embargo, no pudo ingresar al diálogo de conocimiento de la época. Aunque articuló su propia narración en un marco grecolatino de conocimiento, que manejaba con maestría, sus palabras, a pesar de su explícita petición, no llegaron a la imprenta.

Conocimiento y modernidad

El panorama del conocimiento en el que estaba ubicado Guamán Poma tiene su fecha de nacimiento entre finales del siglo XV y principios del XVI. Estas fechas definieron un mapa epistémico mundial marcado por unas relaciones de poder en las que fue fundamental la inclusión de los habitantes del Nuevo Mundo como un espejo para que Europa —entendida como concepto, no como lugar geográfico—¹ se erigiera a sí misma como la medida epistémica del mundo. Una vez la idea de Europa instaure al 'Nuevo Mundo' como su periferia, pone en marcha un proceso que tiene que ver

¹ En adelante, cuando nos refiramos a Europa en este capítulo, nos estaremos refiriendo a la idea, no al lugar geográfico, a no ser que se indique otra cosa o que el contexto dé a entender una alusión espacial.

con lo que Dussel (2001, p. 60) llama la “falacia del desarrollismo”, que consiste en asumir que todos los pueblos debían seguir el patrón moderno de desarrollo europeo.

La modernidad, a la que se da origen con el mal llamado Descubrimiento de América, es un proceso en el que Europa se comprende a sí misma y por oposición a los habitantes del ‘Nuevo Mundo’ como la más desarrollada, en un sentido ontológico (Dussel, 2001).² Este sentido de superioridad la obliga a educar y civilizar (desarrollar) a los bárbaros para que lleguen a ser como los europeos. En caso de que los bárbaros o primitivos se opusieran a la misión cristianizadora, se debería recurrir en última instancia a la violencia, que ayudaría a desobstaculizar el camino hacia la modernidad.

En el marco de esta violencia, se instaló la violencia epistémica, a la sazón de la cual desde la llegada de Colón se entendió que aquello que poseían los habitantes del ‘Nuevo Mundo’ no era conocimiento y, por eso, debería ser extirpado. Dado que no tenían escritura, no se podía hablar de conocimiento en el sentido en que este era entendido por la universidad renacentista. Los conocimientos que no provenían de determinadas regiones del globo y de determinados habitantes de esas regiones no eran vistos como tales.³

Aunque el mapa del conocimiento está y estaba, como se puede ver, fuertemente arraigado a un mapa sociohistórico del mundo, el discurso de la modernidad construyó la idea de que había una disociación entre el conocimiento y su lugar de nacimiento y enunciación. Paradójicamente, la ilusión de un saber deslocalizado ha mantenido el mito de que hay unos ‘lugares’ privilegiados de conocimiento que dictan las reglas y que, como a la llegada de Colón al ‘Nuevo Mundo’, dicen qué es o no es conocimiento. En todas las épocas, estos lugares epistemológicamente privilegiados han sido los mismos centros de poder político y económico. Desmontar esta ilusión es una de las principales tareas del diálogo intercultural de saberes, compartida por muchas perspectivas que ven en ella un obstáculo para conocer y no una condición que lo garantiza.

Para Maturana y Varela (1984), conocer es un proceso que no sucede al margen de la constitución biológica y social de los seres humanos. Por eso, consideran que

² Lo que Dussel intenta aclarar al hablar de un sentido ontológico del desarrollo es que, aunque la noción contemporánea de desarrollo no existía en el momento, el encuentro entre Europa y el Nuevo Mundo hizo emerger una antropología evolutiva que ponía a unos seres humanos por encima de otros.

³ Sin embargo, ni en el siglo XVII ni ahora podemos hablar de una rigurosa identidad entre geografía y subalternidad epistémica. Los saberes subalternos se encuentran, desde el siglo XV hasta nuestros días, en el norte, el sur, el este y el oeste.

“no podemos separar nuestra historia de acciones biológicas y sociales de cómo se nos aparece el mundo”. Si desde el discurso de la modernidad quién dice, quién piensa o quién hace es tratado a menudo como un residuo, algo que sobra y debería ser erradicado, para estos dos biólogos, esa es la clave maestra para entender el conocer.

La localización del saber es un problema teórico y metodológico, que lleva necesariamente a la pregunta por la objetividad. Entendiendo objetividad como aquello que pertenece al objeto mismo y que es independiente de la estructura biológica del observador, de su manera de pensar y de las condiciones de observación. En oposición a esta idea está la que considera que el conocimiento que se tiene del mundo es una visión desde un lugar, y obedece a razones existenciales.

Las ubicaciones especiales de los sujetos y sus sentimientos son parte de la historia que debe ser contada, cuestionando así la objetividad artificial y arrogante del testigo modesto (Haraway y Pitarch, 2004). Al menos en la historia, los sentires subjetivos de los observadores son también parte del saber objetivo; el lugar desde donde conocemos nos da y nos quita posibilidades para entender la realidad histórica, reconocerlo nos ayuda a evitar lo que Santiago Castro (2005) ha llamado *hubris* del punto cero. Él se refiere a una forma de conocimiento humano que supone que el observador no es parte de lo observado. Esta suposición puede ser comparada, según Castro, con el pecado o la *hubris*, que era la palabra que usaban los griegos para dar a entender que los hombres buscaban, con arrogancia, alcanzar el estatus de dioses.

El texto de Guamán Poma cuestiona el objetivismo arrogante y nos enseña que hay muchos lugares epistémicos, locaciones sociales, culturales y políticas desde los que los sujetos se sitúan para conocer, para establecer criterios de saber y para contar la historia. Entender quién es Guamán Poma nos puede ayudar a reflexionar sobre el funcionamiento cultural, social y político del saber. Y nos puede ayudar especialmente a apreciar el profundo interés histórico, filosófico y epistemológico que tiene el saber de los colonizados.

El lugar epistémico de Guamán Poma estaba constituido en parte por su ubicación geográfica configurada por la historia particular que emergió como consecuencia del ‘Descubrimiento’ y la conquista del ‘Nuevo Mundo’, en el que él ocupaba la ubicación sociocultural del colonizado. Guamán Poma como escritor y Unitierra como centro de saber deben ser abordados desde un mismo registro del saber, aquel que se levanta sobre el lugar geográfico y sociohistórico que los puso en el lugar del silencio. Pero este elemento es solo uno entre todos los que configuran sus identidades epistémicas.

En las acciones de Unitierra y en las de Guamán Poma hay una historia común que comienza en el siglo XVI. Tienen el sello epistémico de la ubicación geohistórica compartida, que en cada uno toma una forma diferente, pero hermanada. Ambas nacen desde unas constelaciones de saberes negadas por 'la historia universal del conocimiento' y a la vez construidas por esa negación. La modernidad inaugurada por el 'Descubrimiento' de las Américas dibuja un mapa geográfico y sociohistórico del conocimiento en el que los habitantes nativos del 'Nuevo Mundo' no cuentan como generadores de conocimiento. La vida y la obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala conforman un diario de esta circunstancia. La vida y las acciones de Unitierra son a su vez un diario que da cuenta de que esa circunstancia se mantiene en el siglo XXI.

3. Identidad cultural y social: entre dos mundos

El problema de la identidad en Guamán Poma tuvo un momento de crisis, cuando en el IV Coloquio de Etnohistoria de Lima la profesora Laura Minelli de la Universidad de Bolonia presentó un documento que había sido encontrado en Nápoles por Clara Miccinelli. Según el documento, el verdadero autor del *Nueva corónica* no había sido Guamán Poma, sino el jesuita mestizo Blas Valera. Guamán Poma solo habría prestado su nombre para evitar el escándalo que se podría haber generado al saberse que un jesuita había escrito las críticas contenidas en el *Nueva corónica*.

Aunque algunos detalles en el texto, afirma Adorno (2000), coinciden con la idea de la autoría del jesuita,⁴ ella considera también que la obra en su totalidad señala otra cosa. Ella defiende la autoría de Guamán Poma con base en que las opiniones y valores del libro son contrarios a los que se conoce que tenía el jesuita. La posición de Adorno no solo se basa en su estudio del manuscrito, sino en el análisis de la red documental externa que lo respalda. La polémica por los documentos napolitanos no hizo más que reafirmar y profundizar el conocimiento sobre Guamán Poma como escritor. Para defender la autoría de Guamán Poma, al igual que para entenderlo mejor y comprender su texto, ha sido fundamental el conocimiento de sus circunstancias históricas y los debates en los cuales participó a lo largo de su vida (Adorno, 2007, p. 6). Todo este conocimiento que ha sido construido palmo a palmo a partir del momento en el que fue 'descubierto' su manuscrito nos ha ido mostrando una imagen de la persona que empuñó la pluma para intentar salvar a

⁴ Adorno se refiere a la relación que describe en el libro tanto entre el autor y su medio hermano sacerdote como entre este y el padre doctrinante Francisco de Ávila.

su pueblo del desastre. Esta persona no es otro que Guamán Poma: “Autor, administrador, protector, cacique principal, tiniente corregidor de yndios y príncipe” (Poma, 1615 [2001], p. 369).

Los antepasados

A diferencia de Valera que era mestizo, Guamán Poma no solo era indígena por ambos lados de su familia, sino que además combatía con vehemencia el mestizaje, al que veía como una amenaza para la supervivencia de los indios. Por su padre descendía de la dinastía Yarovilca Allauca Huánuco y por su madre descendía de los incas. Como vimos en la sección anterior, Guamán Poma comienza a delinear su identidad con el título *Nueva corónica y buen gobierno*, y continúa haciéndolo a lo largo del libro. Una parte fundamental en la representación de su identidad y la de los suyos es la descripción que hace del mundo desde el inicio de los tiempos o primera edad del mundo, que es la edad de Adán y Eva, hasta la quinta edad, cuando nace Jesucristo y comienza el reinado de los incas. Es en el reinado del duodécimo inca que “[...] saltaron de Castilla a este rreyno los españoles y no se defendieron los yndios como los yndios de Chile. Y se dieron al seruicio de Dios de la corona rreal de su Magestad los señores yndios deste rreyno” (1615 [2001], p. 117).

En ninguna de las cuatro edades de los indios hubo nunca idolatría y solo se adoraba a Dios, el creador del hombre (Poma, 1615 [2001], pp. 48-78). Los indios de todas las edades anteriores a los incas aventajaban en virtudes a los españoles y a los indios contemporáneos de Guamán Poma que estaban bajo la influencia de los españoles. Mientras que los indios preincaicos tenían un buen sistema de justicia, “agora más castiga a los pobres y a los rricos le perdona, ¡mala justicia!” (Poma, 1615 [2001], p. 70). Y no solo los castigaban injustamente, sino que además, según Guamán Poma, los españoles les enseñaron malas costumbres y los convirtieron en “borrachos y matadores, canbalacheros y no ay justicia” (1615 [2001], p. 67).

Su descripción de la genealogía preincaica desde donde él mismo dice provenir por parte de su padre culmina con una comparación con los españoles. Esta comparación nos habla de un enfrentamiento de representaciones en el que Guamán Poma se proponía participar con su *Nueva corónica*. En ella cuenta que los indios eran más avanzados que los españoles en el ámbito de la justicia, no tenían sus vicios y eran tan adoradores de Dios o tal vez más que ellos.

Pero narrar esta nueva historia andina y compararla con la nueva historia de la ‘conquista’ y la ocupación española no explica totalmente por qué Guamán Poma escribió su texto. En el *Nueva corónica* hay un retorno constante al presente, que es

descrito como un estado injusto, producto de la conquista y de la presencia de los españoles en los Andes. De esta forma vemos cómo el libro pasa del terreno de la representación y la confrontación representacional al terreno de la acción política. En este sentido, un elemento importante para entenderlo es la búsqueda de la justicia. Esto lleva a Adorno a afirmar que “la concepción final de la obra de Guamán Poma” es ser “un tratado de ‘buen gobierno’, es decir, un *arbitrio* [...] cuya finalidad era la reforma de la administración real española” (2002).

Según esto, continúa Adorno, Guamán Poma no solo buscaba tener su obra considerada como una exposición sobre el pasado histórico andino que le ayudara a construir su pasado ancestral, sino también y principalmente “como una guía para el buen gobierno y la justicia en el presente y el futuro” (2002). El *Nueva corónica* es un instrumento que recrea el pasado y el futuro a través de un acto de imaginación y conocimiento, que es usado por Guamán Poma con el ánimo de trascender su condición presente.

Este análisis que vincula las dos partes de la obra de Guamán Poma —*el nueva corónica* y *el buen gobierno*— en la búsqueda de un objetivo, concluye Adorno, “revela al abogado sensato y bien informado que propone una amplia reforma administrativa dirigida a aliviar el trabajo abrumador y las demandas tributarias que pendían sobre la población andina” (2002).

Estoy parcialmente de acuerdo con Adorno, coincido con ella en que dos de los elementos fundamentales del *Nueva corónica* son la escritura del pasado y la reconstrucción del presente y el futuro. En lo que no coincidimos es en que su trabajo sobre el pasado fuera solo un recurso para construir la justicia del presente y del futuro. La crítica del tiempo desde la propuesta decolonial, según Vázquez, identifica la propagación del olvido como “la otra cara de la apropiación material” (Vázquez, 2010, p. 8). Siguiendo a Vázquez, puedo afirmar que lo que buscaba hacer Guamán Poma no era solo construir un nuevo presente, sino recordar el pasado, salvarlo del olvido al que intentaba confinarlo el discurso moderno que había llegado con los españoles. Lo que se puede leer en su texto, además de una búsqueda de justicia para el presente y el futuro, es la idea de que “las políticas de borramiento han sido incapaces de aniquilar la memoria del sufrimiento” (Vázquez, 2010, p. 8).

Entender el texto de Guamán Poma únicamente como una encadenación de argumentos históricos para buscar un presente y un futuro mejor es seguir condenándolo a él y a los suyos al olvido. Lo que hace Guamán Poma es recurrir a la “memoria como un lugar de lucha, uno que implica la posibilidad de habitar y rescatar el pasado” (Vázquez, 2010, p. 2).

Pero ¿por qué termina Guamán Poma defendiendo a su pueblo y atacando a los españoles si sabemos por muchos documentos externos al *Nueva corónica* que tenía una relación cercana y de aceptación con la cultura española? No se puede responder a esta pregunta con una concepción esencialista y rígida de la cultura y de la relación que tienen los sujetos con sus tradiciones. Para dar cuenta de esta transformación, usaré el concepto de cultura defendido por Fernet-Betancourt.

Para Fernet-Betancourt (2001, p. 197), la relación entre una cultura y sus miembros es una relación de libertad, no solo porque la cultura permite un cierto grado de libertad, sino porque sus miembros pueden hacer uso incluso de la libertad que esta no les otorga, interpretarla y tomar decisiones sobre ella, tal como hizo Guamán Poma al escribir su *Nueva corónica y buen gobierno*.

La perspectiva de Fernet-Betancourt tiene un gran valor político y explicativo, pues nos revela por qué en muchos casos, aunque la cultura no proporcione el margen de acción requerido para el desacuerdo y el cambio, la disidencia y la libertad de querer un mundo diferente se hace con una voz, incluso si en el intento se pierde la vida o la libertad. Esta noción no solo nos sirve para comprender la idea de cultura, sino también para entender qué grado de relación puede tener un sujeto como Guamán Poma y el saber que produce con el grupo o grupos a los que pertenece.

Para Fernet-Betancourt (2001, p. 197; 2009, p. 39), la cultura de origen no coloniza enteramente al sujeto, sino que es un punto de apoyo para construir la propia identidad. La identidad cultural, por lo tanto, es resultado de “un proceso de discernimiento, de apropiación crítica y de elección” (2009, p. 39). Partiendo del supuesto de la libertad del ser humano, Fernet-Betancourt (2001) señala que este vive su propia cultura a partir de la desobediencia cultural, en medio de una pugna constante entre biografías y tradiciones. En este sentido, la cultura se revela como el lugar donde se dirime el conflicto entre determinación y libertad. Si bien no hay uso de la libertad y la razón sin el condicionamiento cultural, tampoco hay cultura sin la praxis de la libertad y la razón.

La tradición cultural en la que creció Guamán Poma es bastante compleja, su vida está marcada por un cruce de culturas en el que se tejían diferentes tipos de relaciones. No se puede decir que perteneciera a la tradición quechua o a la tradición española, tampoco es posible establecer compartimientos estancos en los que una u otra tradición tuviera la influencia. De esto dan cuenta tanto su libro como los documentos que lo tienen como protagonista de contiendas legales.

Entre dos culturas

Culturalmente, Guamán Poma pertenece a lo que Adorno (2007, pp. 24-25) denomina “zona de contacto” entre la cultura española y la ‘india’. Esto quiere decir que no es posible identificarlo con una única tradición cultural. También quiere decir que en aquella época era muy difícil hacer una distinción tajante entre españoles y andinos. En él esto se podía ver no solo en el nivel lingüístico y cultural, sino también en el de sus afiliaciones personales, ya que tanto sus enemigos como sus aliados podían ser andinos, españoles o mestizos.

De esta circunstancia cultural hablan el texto y las imágenes de su obra. El texto, lo mismo que las imágenes, busca elaborar una narración inteligible a los españoles de la época, articulando el conocimiento andino con el europeo. En sus autorretratos, por ejemplo, es fácil ver la mezcla de elementos andinos y europeos. Su pelo cortado al estilo andino está casi siempre cubierto por un sombrero europeo, entre el pantalón y la capa españoles lleva una túnica andina, y si está totalmente vestido con el atuendo indio, lleva por lo menos un rosario.⁵

Nació después de la conquista del Perú y la caída del Imperio inca, probablemente entre las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XVI. La generación de su padre fue servidora del Imperio inca y del rey de España, mientras que él mismo hizo parte de una generación que solo conoció el servicio a la corona española.

Los indios que como él conocían el idioma, leían, escribían y asumían ciertas costumbres españolas eran llamados indios ladinos.⁶ Aunque el término se refiere estrictamente al idioma, Adorno (2007, pp. 24-25, 329) afirma que en algunas crónicas se acudía a él como una forma de describir una suerte de latinidad en las costumbres y la religión que equivalía al término “españolado”, usado por fray Pedro de Aguado. De modo que en el concepto ladino convergían en el siglo XVI y XVII la competencia en el idioma y las costumbres españolas, la destreza en la lectura y la escritura, y el hecho de ser cristiano.

⁵ Todas las imágenes de la obra de Guamán Poma pueden ser consultadas en el sitio de Guamán Poma - Det Kongelige Bibliotek: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

⁶ El término ladino, importado de España, designaba originalmente el idioma romance vernáculo de España, con exclusión del catalán y del euskera. Posteriormente, comenzó a nombrar la lengua derivada del castellano hablada por los sefardíes. Sin embargo, el término retorna a sus orígenes en los siglos XVI y XVII para referirse a la correcta pronunciación, el buen uso y el buen discurso en el castellano. Con este uso era aplicado tanto a los hablantes nativos como a los extranjeros que aprendían el idioma. Al llegar al ‘Nuevo Mundo’ solo era usado para referirse a quienes no pertenecían a la cultura española ni tenían su lengua como lengua materna, pero que aprendían las costumbres y el idioma.

En su juventud participó, según él mismo asegura en su crónica, en la identificación y extirpación de las prácticas religiosas nativas andinas, al mando de Cristóbal de Albornoz. Su labor era contribuir al castigo y la identificación de las prácticas que la Iglesia consideraba idólatras, y servir como intérprete entre los quechuahablantes y los hispanohablantes. Albornoz fue quien se encargó del castigo de los practicantes de Taki Unquy y es reconocido como el responsable de la supresión de este movimiento indígena que proclamaba el triunfo de los dioses indios por encima del dios cristiano, buscaba la supresión de todo lo europeo y validaba la violencia en contra de los españoles desde Vilcabamba, la fortaleza andina donde aún vivía Tupac Amaru, el último príncipe inca. Guamán Poma aprobaba sin reservas la supresión de los seguidores de Taki Unquy, porque consideraba que eran hechiceros falsos que se usufructuaban de los rituales tradicionales, utilizados en tiempos del inca para ahuyentar las enfermedades, en su propio beneficio político y personal.

Además de este conocimiento de primera mano de una campaña de colonización espiritual como lo fue la supresión de idolatrías, Guamán Poma deja ver en su texto su conocimiento de los concilios provinciales de la Iglesia celebrados en Lima en 1567 y 1582-83. Adorno (2007, p. 27) sugiere incluso la posibilidad de que hubiera participado como intérprete en este último. Por otra parte, también su libro muestra su conocimiento de aquellos teólogos con los que seguramente no se encontró nunca, pero cuya obra parece conocer por la referencia que hacen de ellos personalidades como José de Acosta, fray Luis Jerónimo de Oré y Miguel Cabello Balboa.

Otra relación importante que tuvo con miembros de la tradición española fue la sostenida con el fraile mercedario Martín de Murúa, con quien trabajó entre la sentencia criminal de 1600 y su carta al rey de 1615, en la cual anuncia su crónica. Su labor fue ilustrar la *Historia del origen y genealogía real de los reyes ingas del Pirú* y la *Historia general del Perú*. Según testimonio del mismo Guamán Poma (1615 [2001], p. 1090), la relación no llegó a buen término, lo que explica el duro juicio que hizo de la obra de Murúa. En el *Nueva corónica* (1090) indica que, aunque este hubiera escrito una historia de los incas, no explicaba de dónde procedían, de dónde les venía su legitimidad, ni hablaba de las dinastías que les precedían. Tampoco daba cuenta de la intimidación que habían ejercido los incas, ni de cómo habían obligado a los otros pueblos a la adoración, tal como lo habían hecho los romanos con los antiguos pueblos españoles.

Como vemos, el autor del *Nueva corónica* se movía entre la cultura andina y la cultura española con soltura. Y muchos de sus valores éticos, políticos, religiosos y epistémicos deben ser rastros en ese cruce. La posición que asume frente a esta

cultura definida por el encuentro y el conflicto cultural y social está detallada en el *Nueva corónica y buen gobierno*. En él manifiesta su adhesión a la religión católica y su rechazo a buena parte del clero español. También se declara como favorable a los indios, pero contrario a los incas (Adorno, 2007, p. 38).

Estaba dispuesto a reconocer muchos elementos positivos y negativos en ambas culturas. Podía, como señala el modelo cultural de Fernet-Betancourt, interpretar las culturas de las que bebía de manera crítica y con una libertad tal que llega a hacer cosas que no le estaban permitidas en su estatus sociocultural de indio ladino, como crear saber. Y es esta misma posición crítica la que no le permite cerrar los ojos ante las injusticias que se cometían en contra del pueblo andino.

Esto nos lleva a otro elemento en los planteamientos de Fernet-Betancourt (2009), quien, además del trasfondo de libertad y determinación, reconoce en la cultura un trasfondo de opresión y liberación. Con el reconocimiento de esta doble dialéctica, Fernet-Betancourt da cuenta de las contradicciones políticas, económicas, sociales y epistémicas que se producen en la dinámica de constitución y estabilización de las culturas. La dialéctica de la ‘opresión-liberación’ se realiza en la praxis de los sujetos sociales y se agudiza con la protesta de los oprimidos. Si bien en todas las tradiciones está presente la dialéctica de opresión y liberación, los colonizados han sido la carne que más la ha nutrido. La escritura del *Nueva corónica* es una acción que lo atestigua.

Las dialécticas libertad-determinación y liberación-opresión, manifiesta Fernet-Betancourt (2001), son dos dimensiones de un solo proceso cultural, porque la liberación de la víctima surge como uno de los resultados del proceso de la liberación crítica de los propios lazos culturales.⁷ Pero, además de ese proceso de transformación que puede ser explicado por un concepto libertario de cultura, se cree que un episodio concreto de la vida de Guamán Poma es, al menos en parte, el que lo llevó a transformar de tal forma su posición cultural, que terminó escribiendo *El nueva corónica y buen gobierno*.

La experiencia transformadora

Lo que hace posible plantear la hipótesis de la transformación de Guamán Poma son algunos documentos exteriores a la crónica, muy significativos para el conocimiento

⁷ Otro ejemplo de un proceso de transformación en el que la libertad del sujeto se impone para intentar liberar a la víctima es la transformación que tuvo De las Casas con respecto a los indios y que hemos narrado detalladamente en el capítulo anterior.

de su vida, que comenzaron a ver la luz después de la publicación en Francia del primer facsímil de la obra en 1936. En dichos documentos se ratifica su estatus de cacique, por el cual se le conocía y que él mismo se asigna en su crónica, y además se le señala como intérprete y testigo. Los dos documentos más significativos son la compulsua de Ayacucho y el expediente Prado Tello. La primera fue publicada en 1970 por Juan C. Zorrilla. En ella se revela la historia de los conflictos, entre los chachapoyas, por un lado, y Guamán Poma y su familia, por el otro, por las tierras de Chiara, que tuvieron lugar en la década de 1590.

El expediente Prado Tello fue publicado en 1991 por el reverendo Elías Prado Tello y Alfredo Prado Prado (Prado y Prado, 1991) y consta de unos documentos que también daban cuenta del conflicto con los chachapoyas. Estos proporcionaron una imagen mucho más rica y detallada del acontecimiento, sirviendo así como complemento necesario de la compulsua. Estos documentos, según Adorno, “nos permiten ubicar los logros literarios y artísticos de Guamán Poma en la esfera de su activismo como litigante alfabetizado y sus esfuerzos creativos más abarcadores” (2001).

A partir de toda esta documentación se ha sabido que en la última década del siglo XVI Guamán Poma estaba peleando por el retorno de unas tierras que él reclamaba como suyas y de su familia —en el exterior de lo que ahora es Ayacucho—. Cuando al fin le fueron concedidas, fue acusado por quienes le disputaban las tierras, los chachapoyas, de ser un impostor por hacerse pasar fraudulentamente por un cacique. Por eso, fue sentenciado a dos años de exilio y a recibir 200 latigazos. La sentencia fue proclamada públicamente en Huamanga el 19 de diciembre de 1600.

La lucha por aquellas tierras comenzó en 1586, cuando el virrey Fernando de Torres y Portugal concedió los terrenos aparentemente vacíos a don Baltazar Solsol y a los chachapoyas. Ellos recibieron las tierras en compensación por haber sido servidores de la corona y porque se encontraban en una mala condición económica. En la contienda legal cada grupo acusaba al otro de ser un recién llegado, para oponerse a su afirmación de que eran residentes o propietarios. Guamán Poma fue acusado entonces de ser “indio humilde, y que por embustes se intitula Cacique y sin ser cacique ni principal, sujeta algunos indios a que le respeten por tal, y las intenciones maliciosas, y embustes con que siempre ha procedido, ha pretendido oficios, y ser indio de mala inclinación y todo lo demás que verse debía” (Zorrilla, 1977, citado por Adorno, 2001).

Según Adorno (2001), haber perdido el juicio por las tierras de Huamanga y los castigos que esto entrañó fue, al menos en parte, la circunstancia que lo estimuló a escribir su crónica. Esto lo hizo pasar de ser un aliado a ser un crítico del régimen

español. La escritura fue el último recurso que pudo usar como medio de participación social, cuando todas las otras posibilidades le fueron negadas.

Quispe (2004, p. 336, n. 12) considera que, de ser como Adorno dice, Guamán Poma habría empezado a escribir su libro en 1600. De hecho, esto es lo que Adorno viene afirmando desde hace unos años,⁸ especialmente después del descubrimiento del manuscrito Prado Tello. Pero además Quispe sostiene que los materiales que el autor usó para la escritura no son compatibles con el estado de pobreza en el que estaría después de 1600. Su hipótesis es entonces que el *Nueva corónica* ya estaba escrito antes de 1600 y que lo que sí escribe después de esta fecha es el capítulo añadido, “Camina el autor”.

Esta discusión nos presenta la hipótesis de las vivencias que probablemente gatillaron o no la transformación de Guamán Poma. La hipótesis de Adorno, que es por la cual me decanto, sostiene que lo que gatilló ese cambio fue su vivencia con la justicia colonial en el caso de los chachapoyas. Quispe, por su parte, sostiene o que el cambio ya había sido operado antes de que sobreviniera la vivencia con los chachapoyas, pero no especifica qué pudo haberlo llevado a esta transformación, o que el *Nueva corónica y buen gobierno* no surgió como parte de ningún cambio en la persona de Guamán Poma.

La expresión gatillar es de Maturana y Varela (1984) y quiere decir que no hay una reacción causal simple entre un estímulo y la respuesta.⁹ Uso este término biológico como una metáfora para indicar que los cambios que resultan de la interacción entre Guamán Poma y su vivencia en el juicio fueron desencadenados por la vivencia, pero determinados por el carácter y la libertad de Guamán Poma, su medio cultural y la profundidad histórica de sus anteriores experiencias. Tal interacción es lo que daría origen a la experiencia, tal como es entendida por Satya Mohanty (1993). La experiencia de la derrota en el juicio tiene que ser vista de este modo como un proceso que implica a Guamán Poma no como un individuo aislado, sino como un nodo de relaciones históricas y socioculturales. La capacidad

⁸ Según Rolena Adorno (2002), la fecha de inicio de la escritura de la crónica guamanponiana debe ser situada entre 1585 y 1600, aunque ella se inclina más a creer que la empresa no fue iniciada antes de 1600. Con respecto a su finalización, si bien en una carta escrita a Felipe III en febrero de 1615 aseguraba haber completado su trabajo, Adorno (2002) considera que fue terminada en los primeros meses de 1616.

⁹ En la propuesta biológica de Maturana y Varela, gatillar significa que los cambios que resultan de la interacción entre un ser vivo y su medio son desencadenados por el agente perturbador y determinados por la estructura de lo perturbado.

de conocerse a sí mismo e identificar el estado de su propio entorno está ligada con su capacidad de sentir con los otros.

Para Maturana y Varela (1984), los procesos mentales, entre los que se pueden contar las experiencias, no están dentro de nuestro cráneo, no son un fluido en nuestro cerebro: la conciencia y lo mental pertenecen al dominio de acoplamiento social, y es allí donde se da su dinámica. Es la red de interacciones sociales la que nos hace quienes somos.

Pensemos en todo el conocimiento cultural, histórico y teórico implicado en la transformación de Guamán Poma, en el crecimiento personal que condujo a la escritura del *Nueva corónica*. En 1600, año en el que se supone que comenzó a escribir su crónica, ya Perú tenía casi un siglo de ocupación española. La generación de Guamán Poma fue la primera que creció sin conocer otro poder distinto al español, y, sin embargo, tenían conocimiento del mundo anterior a esa situación. Su experiencia en el juicio le permitió alcanzar un conocimiento de su propia situación y la situación de los suyos que antes estaba lejos de su alcance: la conciencia del colonizado.

Quispe ve en la construcción de sí mismo que hace Guamán Poma “el paso de la ignorancia (no saber) al conocimiento (saber)” (2004, p. 235). Con esto no se refiere solamente al proceso que puede ser visto en el *Nueva corónica*, sino además en los documentos¹⁰ que dejan ver a un Guamán Poma informante, escribano, intérprete y con diversos cargos administrativos.

Ese conocimiento que lo hace un “yo amerindio autorizado” (Quispe, 2004, p. 236) no es solo el que surge a partir de los datos recogidos durante su labor como intérprete e informante. La experiencia que realmente engendra el conocimiento que da origen al *Nueva corónica* es su experiencia de desengaño con la administración colonial, el hecho de haber entendido su papel como sujeto colonizado. Un fracaso que lo lleva a una vida de pobreza y le desvela las injusticias que pesan sobre los pobres, y que anteriormente eran desconocidas para él. Dejar su pueblo y su vida le sirvió para entender la vida de los indios pobres. “Andubo en el mundo pobre el autor con los demás pobres yndios para uer el mundo y alcansar y escriuir este dicho libro y corónica, seruicio de Dios y de su Magestad y bien de los pobres yndios deste rreyno” (Poma, 1615 [2001], p. 916).

El funcionario que atendió el pleito, cuenta Guamán Poma, ni siquiera inspeccionó por sí mismo las tierras en disputa, sino que “enbía a dos escriuanos a hazer

¹⁰ Los documentos a los que se refiere Quispe son la compulsa de Ayacucho, el expediente Prado Tello y la carta al rey, en la que anunciaba la culminación de su obra.

daño” (1615 [2001], p. 918). Por eso, Guamán Poma se queja: “Esto hizo conmigo; ¿qué harán con otros pobres que no sauen? Espantado estoy. [...] ¡O qué asotes, o qué castigos merese este jueves de palo! [...] Y digo más: Que dejado de confiar a los españoles, me uine de confiar a los caciques principales, deziendo: éstos son mis ermanos y deudos” (1615 [2001], p. 919).

Esa experiencia concreta del castigo, entendida sobre el trasfondo de su ubicación geohistórica y de su identidad social y cultural como indio ladino, es la que da pie al *Nueva corónica*. La experiencia señalada genera el conocimiento de sí mismo y de su propio mundo que antes no había alcanzado y que, como señala Mohanty (1993), es conocimiento objetivo. Así es como aquí concibo el paso de la ignorancia al saber (Quispe, 2004) que se opera en Guamán Poma y que puede ser rastreado a lo largo del *Nueva corónica* y de los documentos que lo preceden.

En el siguiente aparte tocaré el tercer elemento que constituye la identidad epistémica de Guamán Poma, el estado que tenía la discusión sobre la historia y los derechos de los indígenas en su época. Su voz debe ser entendida en la dinámica que se cernía en torno a dicha discusión.

4. Estado de la discusión

La imagen y la obra de fray Bartolomé de las Casas como autor y como activista perduró por mucho tiempo después de su muerte; el eco de sus ideas y las de sus aliados permaneció como un espíritu insistente entre sus detractores y sus adeptos. Cuando falleció en 1566 dejó inconclusa la negociación que tenía con el rey sobre la libertad de los indios, que comenzó en la década de 1550 con el ofrecimiento que los encomenderos de Perú le hicieron al rey Felipe II de comprar la perpetuidad de las encomiendas que poseían. En respuesta a esto, De las Casas escribió al confesor real, el fraile dominico Bartolomé Carranza de Miranda, diciéndole que el rey debería retirar todas las encomiendas y que los indios solo le deberían entregar un tributo para que cuidara de la propagación y mantenimiento del cristianismo. Como respuesta a la oferta de los encomenderos, en 1560 los señores nativos de Perú le pidieron a De las Casas y a su colega dominico en Perú, Domingo de Santo Tomás, que hicieran una contraoferta. Les dieron la libertad de ofrecer todo cuanto hiciera falta para que el rey prefiriera su oferta por encima de la de los encomenderos. Pero al final ninguna de las dos fue aceptada.

En 1562 cientos de indios se reunieron fuera de Lima para darle el poder a algunas personas de confianza, entre ellos De las Casas y De Santo Tomás, con el fin de que mediaran para que les fueran devueltas todas las propiedades usurpadas

por los españoles. Más tarde, en el mismo año de 1562 algunos curacas de Perú volvieron a elevar sus demandas al rey por medio de Domingo de Santo Tomás. Y en 1564, De las Casas presentó su propuesta para que el gobierno inca fuera restaurado totalmente, pero murió en 1566, antes de obtener respuesta a sus demandas.

El legado de De las Casas

Cuando Francisco de Toledo¹¹ llegó a Perú en 1569 para tomar el cargo como quinto virrey, se dio cuenta de que la polémica por la restitución del gobierno de los indios estaba en pie y que las ideas de De las Casas seguían vivas. Los libros de De las Casas resultaban tan peligrosos que el virrey recolectó todos los ejemplares que pudo, los sacó de circulación y le pidió al rey que no permitiera el envío de nuevos ejemplares desde España hacia América. No contento con esta acción, para combatir las ideas de De las Casas y de quienes pensaban como él, según Hanke (1946, p. 5), emprendió además una investigación llamada “Informaciones”, en la que indagó sobre la justicia del dominio inca y dispuso la preparación de una ‘verdadera historia’ del pasado de Perú que sería escrita por Pedro Sarmiento de Gamboa, un hábil oficial a su mando, con el fin de despejar para siempre las dudas sobre la justicia del dominio español. Sarmiento de Gamboa participó como alférez real e historiador en la Visita General a todos los territorios de Perú ordenada por Felipe II y ejecutada a partir de 1570 por Toledo, y en la que fueron recogidas las “Informaciones”.

Los datos recogidos mediante esta investigación llevaron a Toledo a conclusiones relacionadas con la historia de los incas, la conquista del último gobernante inca, la institución de los curacas, las creencias y prácticas religiosas de los incas y sus sacrificios. Esta información le sirvió para instaurar las llamadas reformas toledanas, que tocaban numerosos temas, desde la coca a las reglas municipales y mineras (Hanke, 1978, p. 73), y tenían el objetivo de tranquilizar la agitación en la que vivía Perú por aquellos tiempos. Aunque Perú ya era la región más turbulenta del Imperio español en América, la época que precedió la llegada de Toledo fue la más sangrienta en la historia del virreinato peruano. El virrey comenzó su mandato con el claro objetivo de aliviar esta situación y disolver todo cuestionamiento sobre la posición del rey de España en América.

¹¹ De Toledo, según Zimmerman (1938), fue la figura más destacada de todo el virreinato de Perú. La importancia de su legislación radica en que, al pertenecer al período formativo de la administración virreinal, su legislación fue usada por los futuros virreyes como precedente.

Toledo concebía la historia como un instrumento político, que le permitiría encontrar la clave para establecer la posición del rey de España en Perú. La *Historia índica* de Sarmiento, fechada el 29 de febrero de 1562, describía los horrores que practicaban los incas de una manera tan vehemente que, según Hanke (1946, p. 13), recordaba al espíritu de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de De las Casas. La tiranía y crueldad de los incas descrita en esta obra buscaba que el rey se considerara con derecho a gobernar con el fin de liberar a los indios de la opresión. El libro de Sarmiento corrió con la misma suerte que el de Sepúlveda, nunca fue publicado y solo fue dado a conocer en 1906, al ser editado por Richard Prietschmann en Alemania.

En la misma década del siglo xx, Prietschmann ‘descubre’ en Dinamarca el texto de Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, que aparentemente tenía las mismas pretensiones que el de Sarmiento, ser una verdadera historia de Perú. Pero las coincidencias entre ambos escritores no terminan ahí. Guamán Poma también estuvo cerca de Toledo, como parte de su comitiva en el viaje de inspección personal del virrey por Huamanga. Esto hace, de acuerdo con Adorno (2007, p. 52), que tanto Toledo como su virreinato sean figuras centrales en el *Nueva corónica*. Sus referencias a muchos acontecimientos del virreinato de Toledo —como la muerte de Tupac Amaru, la Visita General que realizó durante su mandato, las reducciones de los indígenas y otras leyes promulgadas por Toledo— dan cuenta del buen conocimiento que tenía de este.

Al igual que Sarmiento de Gamboa y su mentor, Toledo, Guamán Poma tuvo noticia de la intención de De las Casas de restaurar el gobierno inca (Adorno, 2007, p. 51). Y su texto, al igual que el de Sarmiento de Gamboa, se inscribe en la polémica iniciada por el discurso de Montesinos a principios del siglo xvi, una polémica tejida entre la representación y la justicia.

Una polémica intelectual

La obra de Guamán Poma debe ser entendida como una voz en esta discusión. Cuando leemos su texto sabemos que es una respuesta a otros libros y a las acciones políticas, económicas y militares que se estaban llevando a cabo en Perú. Todo esto hace que uno de los rasgos literarios más sobresalientes de su obra sea la polémica (Adorno, 1986, p. 6), entendida como una contienda o una batalla desarrollada en el campo de las ideas. En el caso del *Nueva corónica* se trata de una polémica encubierta, ya que responde a los discursos de otras personas sin mencionarlos.

La producción de conocimiento y las acciones de Unitierra también deben ser comprendidas como una voz en este debate que se prolonga hasta nuestros tiempos, con todos los cambios que la historia ha impreso en él. Unitierra se inscribe dentro de una polémica no encubierta en la que también han participado y participan voces como Guamán Poma, el EZLN, Fonet-Betancourt, José Martí, Raimond Panikkar, Silvia Rivera, el grupo Modernidad/Colonialidad y Wallerstein, por mencionar solo unos cuantos.

Una de las primeras batallas que ha tenido que librar Unitierra es la batalla por la búsqueda de su derecho a participar en la polémica o contienda de ideas. Guamán Poma también libró la misma batalla, aunque no alcanzó a ver sus resultados, ya que el manuscrito fue recuperado a principios del siglo XX. Pero solo logra su verdadero objetivo cuando lo entendemos como lo que es, una voz en la polémica y no como una curiosidad histórica o literaria.

El rechazo por la participación de los indios en la polémica no solo venía de quienes estaban en su contra, sino también de quienes los defendían. De las Casas, por ejemplo, consideraba que la escritura de la historia era un campo exclusivo de los hombres cultos, especialmente de los sacerdotes. “Tampoco conviene a todo género de personas ocuparse con tal ejercicio, según sentencia de Methástenes, sino a varones escogidos, doctos, prudentes, filósofos, perspicacísimos, espirituales y dedicados al culto divino, como entonces eran y hoy son los sabios sacerdotes” (De las Casas, [1559] 1951, citado por Adorno, 1986, p. 152, n. 26).

Una de las polémicas en las que participó Guamán Poma en su texto es la discusión por el origen de los pueblos del ‘Nuevo Mundo’ y los derechos de conquista que los españoles tenían sobre ellos.

En el marco de esa discusión afirma que

otros quieren dezir que los yndios salieron de la casta de judíos; parecieran como ellos y barbudos, zarcos y rrubios como español, tubieran la ley de Muzén y supieran la letra, leer y escriuir y serimonias. Y ci fuera de la casta de turcos o moros, también fueran barbudos y tubiera la ley de Mazoma.

Y otros dixeron que los yndios eran saluages animales; no tubieran la ley ni oración ni áuito de Adán y fuera como caballo y bestia y no conocieran al Criador ni tubieran sementerías y casas y arma, fortaleza y leys y hordenansas y conosemiento de Dios y tan santa entrada. (Poma, 1615 [2001], pp. 60-61)

A los ojos del autor, los indios no son pues ni salvajes, ni musulmanes, ni judíos, su origen era cristiano. El amor al Dios cristiano vino con los primeros pobladores indios descendientes de Noé. En el *Nueva corónica* los indios y los españoles son descendientes de los mismos ancestros sagrados. La segunda edad del mundo comienza con el diluvio universal y continúa con la llegada de un hijo de Noé a las Indias, aquel que, según la historia sagrada guamanponiana, da origen al pueblo indio. “De los hijos de Noé, destes dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dicen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de yndios” (Poma, 1615 [2001], p. 13).

Guamán Poma incorpora los pueblos indios en la historia sagrada española con el fin de mostrar que, contrario a lo que se creía, los indígenas no necesitaban a los españoles para redimir sus almas. Al sostener esta posición no solo se estaba oponiendo a quienes jugaban con las reglas de Toledo, sino también a quienes jugaban con las de De las Casas, para quien lo único que necesitaban los indios de los españoles era la tutoría espiritual. Su oposición al derecho de la evangelización se basa en su afirmación de que los indios eran cristianos antes del gobierno de los incas y como prueba fáctica usa la presencia de la cruz de Carabuco. Dicha cruz llegó junto con san Bartolomé en tiempos remotos y con ella llegó el cristianismo.

Guamán Poma además se inscribe en la discusión que tenía como protagonista a Aristóteles y como gran figura en el dominio del tema a Juan Ginés de Sepúlveda, la de la esclavitud natural de los indios. Sepúlveda afirmaba que los indios eran esclavos por naturaleza y que, si no se sometían dócilmente al dominio español, su naturaleza de esclavos justificaría las guerras de conquista. Guamán Poma escribe que los indios “no son esclabos, cino libres por Dios” (1615 [2001], p. 901). Para demostrarlo da dos razones. La primera de ellas es que los indios son descendientes de Adán y Eva, y obedecían a la ley cristiana, hasta que los incas les hicieron caer en la idolatría. La segunda es que en el siglo XVI ellos se sometieron al rey de España y al Papa, siendo así bautizados y convertidos al cristianismo.

Aunque De las Casas se oponía a los planteamientos de Sepúlveda sobre la esclavitud, la posición de Guamán Poma nuevamente le sobrepasa. Con esta oposición a la esclavitud no solo se sitúa como oponente de Sepúlveda, sino también de De las Casas, por afirmar que la espiritualidad cristiana de los indios les venía de antaño y que además ya la conversión había sido realizada. La única razón que había para llamar a los indios bárbaros, según De las Casas, era su falta de cristianidad. Para remediar tal barbarie no era necesario hacerles la guerra y esclavizarlos,

sino llevarles la palabra de Dios. Pero Guamán Poma respondería: ni siquiera eso es necesario, los indios somos libres por Dios, él está con nosotros y lo ha estado siempre, así que no es necesario que nadie venga a traernos su palabra.

Otro elemento importante en la polémica de Guamán Poma es la narración de milagros. Con ello está sentando su posición en contra de la opinión generalizada de que “la conquista de los reinos del Nuevo Mundo no era digna de milagros, que la superioridad natural de los españoles sobre los aborígenes hizo innecesaria la intervención sobrenatural en nombre de los conquistadores o misioneros” (Adorno, 1986, pp. 30-31).

En este mismo orden de ideas, asevera que nunca hubo conquista. Por medio de esta afirmación está enfrentando, según Adorno (1986, p. 30), dos argumentos. Primero, el que aseguraba que los incas habían resistido violentamente a los españoles, justificando así las acciones militares emprendidas por estos últimos. Segundo, la justificación de las encomiendas y las guerras contra los indios. “Y acá no tenemos encomendero ni conquistador, sino que somos de la corona rreal de su Magestad, seruicio de Dios y de su corona” (Poma, 1615 [2001], p. 564).

La propuesta de Guamán Poma es tan novedosa y tan original que ni siquiera puede ser comparada con ninguna de las de los más fervientes defensores de los indios, como, por ejemplo, De las Casas. Desde los mismos comienzos de la expansión europea, voces como la suya inauguran un lugar de discusión. Estas voces no solo se inscriben como figuras en la disputa supuestamente reservada a unos pocos elegidos, sino que posibilitan una puesta en cuestión del espacio intelectual inaugurado por la conquista del ‘Nuevo Mundo’.

Además de estar inscrito en el horizonte de una polémica, Guamán Poma —al igual que Unitierra— participa en un estado del conocimiento que le es contemporáneo. Lecturas filosóficas e históricas, mapas y conceptos, son algunas de las fuentes de las que dispuso, y que transformó para contar su propia historia y hacer su propia propuesta, con el sello imborrable de su identidad epistémica.

5. Estado del conocimiento I: fuentes bibliográficas y conceptos

Guamán Poma usó los mismos códigos, conceptos, formas de narración y textos aceptados por los españoles, pero los transformó y los mezcló con la simbología andina y sus propias ideas políticas y espirituales, de tal modo que muchas veces esos códigos, conceptos, formas de narración y textos terminaban afirmando lo contrario de lo que originariamente afirmaban. Una estrategia similar, aunque

mucho menos osada, se encuentra en De las Casas y su relación con Aristóteles. De las Casas no estaba de acuerdo con Aristóteles, pero sabía que su discurso tendría muchas más oportunidades políticas si lo usaba y afirmaba sus tesis en su discurso, aunque transformara sus ideas haciendo que Aristóteles dijera lo que De las Casas quería y no al contrario.

De la misma forma, la aceptación que hace Guamán Poma del estado del conocimiento imperante en el siglo XVI es solo aparente. Rasgo que, de acuerdo con el juicio de Krupat, comparte con toda la literatura indígena americana. Para Krupat, esta literatura es “un tipo de escrito producido cuando un autor de identificación cultural subalterna logra fusionar formas internas a su formación cultural con formas externas a esta, pero buscando deslegitimarla” (1993, p. 214). En el mismo registro, Bauer asegura que Guamán Poma “se apropia del medio literario del conquistador para perturbar el reporte europeo del encuentro colonial, así como las nociones europeas de ‘historia’ y de América como un ‘nuevo’ mundo” (2001, p. 278).

Guamán Poma sabía que su texto tenía que restringirse al conocimiento aceptado por los españoles si quería repercutir en las acciones del rey. Pero, si bien su trabajo se circunscribió a esas bases de construcción del conocimiento y la justicia, en ningún momento perdió de vista su agenda política, que requería un saber transformado.

Para alcanzar el propósito de convencer al rey de España, usó la estrategia más radical que tenía, aplicó creativamente las herramientas proporcionadas por el pensamiento español y se aseguró de que el mundo indígena se ajustara perfectamente a este. Probando así que los españoles, según sus mismas reglas de justicia, no tenían derechos en Perú.

En la actualidad tenemos otras posibilidades, por ejemplo, la de cuestionar todas las bases sobre las que está edificado el conocimiento y la justicia, y afirmar que, por el hecho de ser otro mundo, otro pensamiento, otro modo de entender la divinidad, los indios tienen el derecho de construir su propio presente y su propio futuro, que nadie, además de ellos, es dueño de sus tierras, de sus riquezas ni de sus gentes. Esta posibilidad es la que se pueden permitir, sin desconocer todos los riesgos y problemas que conlleva, Unitierra, el EZLN, la filosofía intercultural de Fornet-Betancourt o los teóricos latinoamericanos de la Modernidad/Colonialidad. Pero voces como la de Guamán Poma han sido fundamentales para garantizar que esta posición sea posible en nuestra época.

De las Casas

Una de las fuentes más importantes de Guamán Poma fue De las Casas, de quien, según Adorno (1986, 2007), citó y parafraseó el *Tratado de las doce dudas* en el capítulo sobre moral y consideraciones espirituales. Dado que el texto de De las Casas circuló entre los frailes dominicos en Perú, Adorno (1986, p. 25; 2007, p. 41) considera que seguramente el texto llegó a su conocimiento por medio de algún clérigo de Huamanga. Inspirado en este texto, Guamán Poma asegura que cada territorio tiene su legítimo propietario (1615 [2001], p. 929), que los españoles son vistos como extranjeros en el territorio peruano y que como tales deberían guardar las leyes indias y no las leyes extranjeras (Poma, 1615 [2001], p. 929). En su texto, De las Casas plantea que la conquista había sido ilegal y que el Papa solo había permitido la evangelización de los indios, no el despojo de sus tierras y bienes. Pero, para Guamán Poma, la conquista no había sido ilegal, según él nunca había existido conquista alguna y, por eso, afirma, la encomienda era un régimen ilegal.

En respuesta a la idea lascasiana de la evangelización como única acción permitida, Guamán Poma expone un régimen cristiano mundial. En este régimen habría cuatro grandes territorios soberanos, cada uno con su propio monarca. El rey de Castilla sería el soberano del mundo, pero se ocuparía solo de velar por la fe cristiana en todo el mundo.

Más que hacer una paráfrasis del texto de De las Casas, como sostiene Adorno, *El nueva corónica y buen gobierno* le da una respuesta radical que ponía la autonomía de los indios por encima de todo. Todo el texto busca hacer una representación de los indios que los muestre como seres humanos capaces de cuidar de sí mismos incluso en el plano espiritual, que era el que más le preocupaba a De las Casas. El proyecto de De las Casas era darles a los indios una cristianización pacífica; el de Guamán Poma era construir una imagen del indio, ante el rey de España, que hiciera innecesaria incluso tal tipo de cristianización.

El *Tratado de las doce dudas* de fray Bartolomé de las Casas, la historia de los antiguos indios anteriores a los incas, la historia de los incas y la historia de la conquista se perfilan en su obra como instrumentos para alcanzar una idea. En esta tarea prefirió transformar las ideas de los textos que transformar la idea por la que luchaba. Veía más verdad en esta última que en la historia escrita por los españoles o en su filosofía de la justicia.

Barbarie

Conceptos como paganismo o barbarie estaban muy extendidos en la época, y mediante ellos era juzgado todo ser humano. Eran conocidos y seguidos al dedillo por Guamán Poma, pero su uso revela una transformación tal que al final uno se pregunta si el uso del concepto es un instrumento de pensamiento o un instrumento retórico que buscaba la 'bendición' política y epistémica española.

Aunque en la sociedad española de la época no se distinguía entre paganismo y barbarie, Guamán Poma, señala Adorno (1986, p. 43), sí lo hacía. De esta manera ponía al pueblo andino como diferente y superior en términos seculares (barbarie) y al mismo nivel en términos cristianos (paganismo). El autor al fin reduce la barbarie andina a la carencia de lectura y escritura, como cuando describe la tercera edad de los indios: "De cómo no supieron leer ni escriuir, estuvieron de todo herrado y ciego, perdido del camino de la gloria" (1615 [2001], p. 60). Pero al mismo tiempo afirma que los andinos tenían otras formas de registrar los acontecimientos que eran valiosas e importantes para ellos. Aunque los sabios que eran apreciados por los españoles establecieron el tiempo y lo escribieron para saber sembrar, también los sabios indígenas crearon sus formas para hacer registros y obedecer a su propia sabiduría. Así que la barbarie basada en la ausencia de escritura no era al final barbarie: "Y acá los filósofos Pospelio y Julio Zézar y Marcos Flauio y Glauio, Aristótiles, Tulis y los dichos griegos y flamencos y gallegos como los puetas lo declararon y lo escriuieron tienpos y años para sauer sembrar. Esta dicha gente, ci lo supieron leer y sembrara y lo escriuiera sus curiucidad, ingenio y auilidad, lo supieron por *quipos*, cordeles y señas, auilidad de yndio" (1615 [2001], p. 72).

En la cuarta edad de los indios, cuenta Guamán Poma (1615 [2001], p. 72), había filósofos y sabios, y sabían, mediante la observación de la luna y el sol, cuándo sembrar, cuándo romper la tierra, cuándo podar y regar. Y ese conocimiento perduraba hasta su tiempo en quienes no sabían leer ni escribir.

De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para yndio ser Pospelio, Julio Zézar. Y acá conocían por las estrellas y cometas lo que auían de suseder. Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, bientos y aues que buelan y por el sol y luna y por otros animales sauían que auía de suseder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte que auía de enbiar Dios del cielo, *Runa Camac* [creador del hombre]. (1615 [2001], p. 68)

Y los filósofos antiguos llamados *camasca* [hechicero] y *amauta runa* [sabio] conocían lo que sucedía en otros países por medio de la observación de los animales, las cometas, las estrellas, las tempestades, los eclipses, el sol, la luna y los aires. De este modo no solo se enteraron de la existencia de Castilla, sino que también supieron que los indios andinos eran descendientes de los indios de la primera edad que descendieron de Uira Cocha (1615 [2001], p. 72).

Para su construcción del concepto de bárbaro, Guamán Poma se atenía a las mismas categorías planteadas por los pensadores españoles de la época, especialmente por De las Casas, pero al mismo tiempo transformaba todo el discurso de modo que al final los bárbaros andinos no lo eran, ni siquiera en los términos de De las Casas. En otras palabras, deslegitimaba el marco epistémico sobre el que estaba construida la categoría. Y al final, los verdaderos y únicos bárbaros para Guamán Poma eran los españoles.

Es visible que Guamán Poma estaba al tanto de todas las discusiones que se estaban llevando a cabo sobre el tema y que manejaba con pericia las fuentes de información. En términos contemporáneos, se puede decir que tenía acceso al conocimiento de su época. Sin embargo, supera el acceso y comienza a generar conocimiento y a transformar los conceptos. No se conformaba con el acceso al conocimiento y al mundo, buscaba maneras de participar en la creación de ambos y acertadamente entendía que el conocimiento era un elemento clave para transformar las circunstancias históricas de los sujetos.

Esta es la misma circunstancia que vive Unitierra. Ellos no se conforman con el confinamiento al acceso, a intentar ir a las universidades donde se enseña un conocimiento que deja de lado su propio mundo, para construir el mundo soñado por otros. Incluso en su propio entorno de conocimiento, que comparten con Fonet-Betancourt o con los teóricos de la Modernidad/Colonialidad, no son solo receptores, son una voz que no solo crea para su propio proyecto, sino que en esa creación nutre y transforma las voces de su propio nicho de saber. Unitierra es uno de los lugares más importantes del pensamiento latinoamericano. Su experiencia, al igual que la experiencia de otros espacios decoloniales, es carne que nutre la reflexión intercultural y poscolonial del pensamiento latinoamericano, porque no solo han logrado construir un saber a partir de su experiencia y su situación, sino que han transformado ese saber en acciones vitales para la convivencia intercultural.

6. Estado del conocimiento II: escritura e imágenes

Uno de los temas que destaca en el texto de Guamán Poma es la escritura. Anteriormente dije que, para él, la barbarie se reducía a la falta de escritura, lo cual ya

da cuenta de la gran importancia que le da. Sin embargo, al final concluí que ni siquiera esa carencia ponía en desventaja las capacidades de los indios andinos, ya que aunque no tenían escritura tenían otra forma de registro (los quipus, cordeles y señas) para saber las cosas que se saben con la escritura.

Sabemos también, por el *Nueva corónica*, de la gran relevancia que concedía Poma a la escritura y cómo se inició en esta. Fue su medio hermano, el sacerdote mestizo Martín de Ayala, quien le enseñó a leer y a escribir. A su vez él devolvió las enseñanzas de su hermano a sus compatriotas andinos. Cuenta además que les enseñó “cómo defender sus derechos presentando peticiones a las autoridades coloniales” (Adorno, 2001). Y recomendó muchas veces la extensión de la alfabetización a las élites andinas tradicionales. La razón de todo este empeño residía en que “comprendía el poder potencial de la palabra escrita en el mundo colonial para documentar abusos, certificar leyes y otras acciones legales, y deshacer agravios” (Adorno, 2001).

Su texto mismo es ya un testigo de la gran fe que tenía en el poder de la escritura. Pero al mismo tiempo es testigo de la gran fe que tenía en otras fuentes, como las orales y los quipus.

Esta reserva que muestra, tanto de sus propias facultades como de las facultades de las formas andinas de registro, como la oralidad y los quipus, pronto se revelará en su obra como falsa modestia. Estaba tan orgulloso de sus propias posibilidades como de las de su cultura. Este aprecio por lo propio, junto con su valoración crítica del conocimiento europeo, configura una de las características de su relato histórico.

Historia y justicia

La manera en que Guamán Poma utilizó el registro andino y el español contrasta con la forma en que lo hicieron los españoles. A diferencia de los europeos, que escribían sobre los indios, plantea Quispe (2004), él se podía ubicar como sujeto tanto en el mundo andino como en el colonial y, por eso, su aproximación a las fuentes andinas es de identidad, no de alteridad. También, a diferencia de los europeos, podía usar sus formas de registro y de entender el mundo, pero desde una perspectiva andina. La clave en su uso de la escritura de la historia se puede encontrar en la distinción que Fanon hacía en el uso del francés. Para él, el francés operaba en dos niveles, el uso oficial y la apropiación de los hablantes no nativos en las colonias.

Al igual que el francés de las colonias, la escritura y el manejo de fuentes históricas y filosóficas en el *Nueva corónica* tienen la capacidad de producir nuevas formas de lucha, para las que no habían sido hechas ni usadas todavía. Esta era la apropiación que un no nativo podía hacer de la escritura, la historia y la filosofía europeas.

Los letrados y juristas de las “Informaciones” de Toledo utilizaban su dominio de la escritura y de los códigos intelectuales españoles y los datos que recogían de los informantes nativos para silenciar la voz indígena. Guamán Poma, en cambio, aprovechó los modelos hegemónicos facultándose como historiador y mostró sus conocimientos de indio ladino para autorizarse a sí mismo con el fin de que sus dibujos y textos fueran erigidos en la respuesta andina al control ejercido por las maneras españolas de hacer historia (Chang, 1995). Guamán Poma se inscribe como un usuario no nativo de los instrumentos de la razón europea en la búsqueda de construir una razón india que pudiera ser inteligible para los españoles, pero que al mismo tiempo fuera una crítica a la razón y la práctica europea de la justicia. En este proceso se articula su intención de escribir historia, una historia que está llena de ‘ficción’.

Para justificar tal ficcionalización, Adorno (1986, p. 37) acude a la filosofía de la historia de la época. Declara que el texto está en armonía con la historiografía del siglo XVI, por ser al mismo tiempo una forma de comunicar hechos empíricos y asuntos morales, que busca la utilidad pública y pretende servir al arte del gobierno. Pero este análisis no es suficiente, porque se centra únicamente en la visión de la historia y de la escritura que tenían los europeos. Guamán Poma más bien construye otra manera de ver la escritura y la historia. Juzgar su texto por medio de la filosofía de la historia española del siglo XVI es pensarlo como un producto muy limitado, reproductor del canon blanco y no como figura de un canon indígena.

En los planteamientos de Guamán Poma se entiende que, para él, la historia está estrechamente ligada a la justicia. Pero al mismo tiempo hay un conocimiento de que la historia, tal como era entendida y usada por los españoles, era un instrumento de poder mediante el que se cercioraban de que el poder no cambiara de manos. En esta misma línea de pensamiento, para la antropóloga maorí Linda Tuhiwai Smith, la historia (*history*) es “la historia (*story*) de los poderosos y cómo llegaron a ser poderosos, y cómo usan su poder para mantenerse en posiciones desde las cuales pueden seguir dominando a otros” (1999, p. 34). Aunque Smith está hablando de la historia en un sentido moderno del término, tal como fue entendida a partir de su reestructuración en el siglo XIX, la historia del siglo XVI tenía exactamente la misma característica, y servía para que los detentadores del poder lo justificaran y lo conservaran.

En la historia de Sarmiento de Gamboa, así como en la de Sepúlveda, se traza un registro de desarrollo que muestra cómo la historia se va moviendo en un sentido lineal. Esa descripción tiene unos objetivos políticos definidos, en el caso de Sarmiento de Gamboa estos objetivos son bien expresados por Toledo, cuando le

escribe al rey que *Historia índica* debería servir para quitar toda sombra de duda sobre el derecho que tenía España sobre 'el Nuevo Mundo'. La *Historia* de Sarmiento de Gamboa mostraba los horrores que eran practicados por los incas, dando así razones a los españoles para que se sintieran con el derecho de intervenir en la vida de los indios, transformando su carácter, sus costumbres, sus creencias, haciéndolas más españolas y menos indias.

Al rey solo le fue enviada la segunda parte, pues el trabajo constaba de otras dos partes más: la primera era una descripción geográfica y la tercera trataba sobre los tiempos del evangelio. Esta distribución de la obra da también cuenta de esa idea de desarrollo que va describiendo la historia, y que justifica que los pueblos 'más desarrollados' intervengan en los 'menos desarrollados'. Una historia en ascenso que, en primer lugar, hace una descripción geográfica y paisajística del lugar habitado por los indios; seguida por un pormenorizado retrato de las horrosas costumbres de los incas, antiguos señores de aquellas tierras; y culmina con una tercera y última parte dedicada a la llegada de los españoles y la expansión de su religión.

Esta concepción ontológica del desarrollo sobre la que ha sido edificada la relación entre Europa y América Latina es una ficción que hoy continúa dando sus frutos, como veremos en el próximo capítulo. Guamán Poma se resiste a ella por medio de su obra. En este sentido, el *Nueva corónica* debe ser visto como un tratado de resistencia epistémica que critica el patrón de desarrollo que han usado los españoles para escribir su historia. En la escala de desarrollo espiritual, intelectual y político, los indios no están ni por encima ni por debajo de los españoles, sino al mismo nivel. Él también construye su historia basándose en un patrón que va de lo menos a lo más: la historia de los indios comienza con Adán y Eva y sus descendientes, que poco a poco se hacen más adoradores de Dios y seguidores de la justicia, y poco a poco van dominando con mayor pericia las técnicas de la construcción y los tejidos. Con ello está mostrando que los indios tienen su propia historia y su propio desarrollo. Los españoles son también descendientes de Adán y Eva, pero vivieron su vida en un lugar apartado hasta que las dos historias se cruzan con la llegada de estos al territorio de aquellos. Este evento no hace a Guamán Poma plantear una historia comparativa lineal de progreso entre indios y españoles, tal como la que se perfila en la *Historia índica* de Sarmiento de Gamboa.

La versión de Guamán Poma de la historia, así como las versiones indígenas en general, no suelen ser aceptadas como versiones válidas de la historia y, sin embargo, ya se perfilaba una necesidad que se extiende hasta nuestros días de contarlas como

forma de resistencia. Por este rechazo generalizado que ha sufrido la historia contada desde el punto de vista de los pueblos indígenas, en muchos casos se ha recurrido a la literatura como estrategia de legitimación que, al mismo tiempo, por su carácter abiertamente ficticio, tiende a ser más aceptada y, en muchos casos, ha tenido un gran alcance político. Por eso, la forma de contar la historia de Guamán Poma tal vez tenga más referentes en la literatura que en la historia y sobre todo es posible que tenga más que ver con la literatura de los oprimidos que con la historia de los vencedores. La literatura de los oprimidos es una forma de historia que usa la memoria y los recuerdos como materia prima para descubrir sus almas. La descripción que hace Toni Morrison de su tarea histórica como escritora tiene, a mi entender, más conexión con el *Nueva corónica* que la filosofía de la historia del siglo XVI.

Correr el velo de la esclavitud requiere ciertas cosas: primero que todo, tengo que creer en mis propios recuerdos. También tengo que depender de los recuerdos de los otros. Así que la memoria pesa mucho en lo que escribo, en cómo comienzo y en lo que considero significativo [...] Pero las memorias y los recuerdos no me darán el acceso total a la vida inferior no escrita de esta gente. Sólo el acto de la imaginación me puede ayudar. (1987, p. 111)

Morrison conecta su escritura con la primera literatura negra escrita, que data de finales del siglo XVIII y principios del XIX. En aquella época los escritores negros se convirtieron en un termómetro de los gustos de su época, con los que tenían que trabajar si querían ser leídos. Y su interés era ese, porque cada nuevo lector era un potencial defensor de la abolición de la esclavitud más. Sus pretensiones no eran artísticas o literarias, sino políticas; no estaban cultivando un estilo literario, sino una herramienta política que les permitiera tener una resistencia activa a la opresión, amplificar el horror y encontrar aliados. Aunque el texto de Guamán Poma es del siglo XVII, no puedo evitar encontrar similitudes en ambas experiencias. Esto me lleva a pensar que hay mucha más identidad entre marginados de todos los tiempos, como los indios y los negros, que entre estos y los marginadores y triunfadores de sus épocas.

Los primeros textos de la literatura negra son buenas formas de acercarnos a la sociedad de la época. Leer entre sus líneas, como lo hace Morrison, nos permite saber qué se esperaba de ellos en los siglos XVIII y XIX, más que lo que realmente les estaba sucediendo. Pero ellos aprovechaban cada pequeña libertad para contar las desdichas de la esclavitud. La primera pequeña libertad de la que se usufructuaban era la posibilidad de leer y escribir, una práctica que para la época era prohibida entre los negros.



Figura 1. Sur, 501 años cabeza abajo

Fuente: fotografía tomada por la autora.

Se penalizaba tanto al negro que lo hiciera como al blanco que le enseñara, pero ellos sabían que “la alfabetización era poder” (Morrison, 1987, p. 107). Cada nuevo escrito que lograra sensibilizar al público blanco y hacerle entender que la esclavitud era un problema era un pequeño pero contundente paso hacia la abolición de la esclavitud.

Guamán Poma, como los escritores negros de los siglos XVIII y XIX, es un etnógrafo de los gustos de su época. Su texto habla de lo bien que conocía sus ideas, su filosofía moral, su historia sagrada y su manera de hacer historia. Se retrata a sí mismo y a su pueblo tal como quería que los europeos los vieran para que entendieran de

una vez y para siempre que ellos, como los españoles, eran seres humanos adultos que no necesitaban la tutoría de nadie.

Al igual que “los primeros escritores negros” de los que Morrison habla, la relación de Guamán Poma con el gusto, la historia y la filosofía de su época, debe ser entendida en el marco de sus intenciones políticas y sociales, la búsqueda de la liberación. No estoy diciendo que Guamán Poma no creyera en los cánones contemporáneos, como tampoco lo está diciendo Morrison, pues la colonialidad tiene el poder de hundir sus raíces profundamente en las creencias, los sentimientos y el conocimiento de los colonizados. Lo que estoy afirmando es que su relación con el canon de la época es creativa y no subordinada, y que sus ficciones no son mentiras, sino las memorias transformadas de un colonizado para buscar fines políticos y sociales. Las ficciones relatadas por Guamán Poma están estrechamente ligadas con su memoria y la de su pueblo.

Imágenes para la descolonización

En la figura 1 vemos la fotografía de un mural en Unitierra. El mural es una representación del mundo o mapamundi y es una de las primeras imágenes que un visitante del lugar puede encontrar al entrar: “Sur, 501 años cabeza abajo”. El visitante advertirá que la imagen está girada con respecto a los mapamundis que siempre hemos visto. Este hecho puede llevar al visitante a dos posibles conclusiones: o piensa que el mapa tiene un error o la imagen le recuerda algo que todos aprendimos en las clases de geografía básica, pero que ponemos poco en práctica: el norte no está arriba y el sur no está abajo.

Este mapamundi del SIIDAE pertenece a la clase de los llamados *upside down maps*, que en español quiere decir aproximadamente mapas boca abajo o al revés. Uno de los primeros ejemplares latinoamericanos de este tipo pertenece al artista uruguayo Joaquín Torres García y se ha convertido en un ícono latinoamericano de la revisión del orden político del mundo. Al poner el sur en la parte de arriba del mundo, el mapa de este artista era una afirmación visual de que él estaba creando arte desde el sur y que sus creaciones eran tan válidas como las que venían del norte. Buscaba poner una ‘periferia’ al nivel de un ‘centro’. O más correctamente se podría decir que veía como un centro lo que la visión hegemónica del mundo se empeñaba en ver como una periferia.

El mapa de Unitierra y el de Torres García comparten las mismas características epistémicas. Realmente no están al revés, solo muestran una perspectiva política diferente a la de los mapas que tienen el norte hacia arriba y el sur hacia abajo.

El conocimiento que nos pueden aportar es grandísimo. No solo el conocimiento restringido a los académicos, sino en general el conocimiento para la gente.¹² Denis Wood, Ward L. Kaiser y Bob Abramms nos recuerdan esta utilidad de los mapas en *Seeing through maps: many ways to see the world* (2006, p. 44) al llamar a este tipo de representaciones mapas para pensar o mapas que hacen pensar (*thought provoking maps*).

Mapas como el de Unitierra o el de Joaquín Torres García nos recuerdan, sostienen Wood, Kaiser y Abramms, que el norte no está arriba. “Arriba’ está sobre nuestras cabezas”. También nos recuerdan que cuando mezclamos ‘arriba’ con ‘superior’ y ‘norte’ estamos menoscabando nuestro entendimiento. “Confundimos todas las otras cosas que asociamos con ‘arriba’ y ‘superior’ (como bueno y paraíso) con el norte; y todas las cosas que asociamos con ‘abajo’ e ‘inferior’ (como malo e infierno) con el sur” (2006, p. 48).

Con esta afirmación, Wood, Kaiser y Abramms alertan sobre el peligro que entraña no reflexionar sobre representaciones del mundo como los mapas, que están llenas de ideología y cuyas características muchas veces tienen más que ver con el sujeto que con el objeto de la representación. La mano de los constructores de mapas, señala Evelyn Edson, es “guiada por una mente ubicada en un tiempo y un lugar determinado, que comparte inevitablemente los prejuicios de su entorno” (1997, p. vii).

Un ejemplo de cómo los prejuicios se han apostado sobre los mapas de todos los tiempos son los nombres de los lugares. Por ejemplo, cuando el ‘Nuevo Mundo’ fue incorporado por primera vez a un mapa del mundo en 1507, fue nombrado como América en honor a Américo Vespucio. El dibujante del mapa, Martin Waldseemüller, se basó en los datos recogidos por el explorador y en su idea de que un nuevo mundo había sido descubierto (Waldseemüller, 1507). Esta representación tuvo en cuenta el conocimiento europeo, no el conocimiento de los habitantes nativos del ‘nuevo’ continente. Los ingleses hicieron lo mismo con sus mapas de Norteamérica, descartaron los nombres nativos y los reemplazaron por villas y poblaciones con nombres ingleses (Edson, 1997, p. vii).

Y, sin embargo, estos mapas fueron representaciones posteriores al siglo XVI, cuando los mapas supuestamente habían comenzado a restringirse a la representación

¹² Un bloguero escribe sobre este tipo de mapas: “Fue una sorpresa para mí después de 20 años de ver mapas ‘normales’ del mundo encontrarme con un mapa boca abajo. Lo más sorprendente fue que me hubiera parecido sorprendente. Es completamente artificial que tengamos el norte en la parte de arriba de un mapa” (Francis, <http://www.flourish.org/upsidedownmap/>, ‘The upsidedown map page’).

espacial y habían eliminado otras dimensiones importantes en los mapas medievales que no solo estaban preocupados por el espacio, sino que también eran “documentos filosóficos, religiosos e históricos” (Edson, 1997, p. 14). Los mapas de todos los tiempos han sido representaciones cargadas de ideología. Ni la matematización de la perspectiva ni su desvinculación religiosa han logrado generar representaciones objetivas de la realidad. Los mapas de Unitierra y de Torres García están ahí para recordarlo.

Los mapas e imágenes de Guamán Poma también tienen las mismas características epistémicas y, así como aquellos, son imágenes que instan a la reflexión. En su mundo pontifical (dibujo 16, p. 42, ‘Pontifical mundo: las Indias del Perú y el reino de Castilla’. La transcripción de la leyenda que tiene la imagen es: “Las Yndias del Pirú en lo alto de Espana / Cuzco / Castilla en lo auajo de las / Yndias / Castilla”), Guamán Poma toma elementos representacionales europeos y los transforma mediante la incorporación de la simbología espacial indígena, para mostrar una perspectiva del mundo diferente a la que era conocida en su época, aquella cuyos precursores eran los españoles. En el pontifical del mundo está representado el pueblo andino sobre el pueblo de Castilla. Además de este gesto simbólico espacial, el dibujante agrega unos breves textos en los que remarca nuevamente su gesto, como para que no sea pasado por alto. En la mitad superior escribe: “Las Yndias del Pirú en lo alto de Espana” y en la mitad inferior: “Castilla en lo avajo de las Yndias”.

La imagen representa en la parte de arriba y sobre un paisaje serrano al mundo indígena con cinco poblaciones dentro de él, dispuestas de acuerdo con la distribución de cuadrantes de cuatro rumbos, que, según González, Rosati y Sánchez (2001), es característica del mundo andino. En el centro de esta mitad superior está Cuzco, y presidiendo todo el paisaje está el dios Sol, o Inti como era conocido entre los quechuas la deidad inca. En la mitad inferior del dibujo, las poblaciones se ordenan de la misma forma que lo hacen en la otra mitad, pero esta vez el centro es Castilla. En un eje vertical se puede entonces leer de arriba hacia abajo: Inti, Cuzco y Castilla. Este ordenamiento tiene un sentido jerárquico en donde el mundo andino es superior al mundo español. Al igual que los mapas de Unitierra y de Torres García, el de Guamán Poma es una reflexión sobre su época. Castilla era el lugar de donde venían quienes estaban ocupando ilegítimamente los Andes. Los ocupantes siempre se habían pensado superiores a los andinos en todos los aspectos, pero Guamán Poma sabía que no lo eran, que ni siquiera eran superiores espiritualmente, como consideraba De las Casas. Sus dibujos lo dicen una y otra vez, y sus textos lo corroboran.

Su 'Mapa mundi de las Indias del Perú' (dibujo 344, pp. 1001-1002, 'Mapa mundi de las Indias del Perú', con la división cuatripartita del imperio incaico del Tawantinsuyu) también comparte estas características epistémicas. En él Guamán Poma hace un uso andino del *mappa mundi* europeo. No del mapa del mundo que fue desarrollado en el siglo XVI con la conquista de América y que no distinguía entre el centro étnico y el centro geométrico (Mignolo, 1995a, p. 229), sino del *mappa mundi* medieval, cuyo centro era subjetivo y simbólico más que geográfico.

El mapamundi de Guamán Poma transforma una ilustración típicamente europea medieval y con un centro subjetivo europeo en una representación simbólica propia a través de la incorporación de la simbología espacial andina y con un centro subjetivo andino. Al igual que el pontifical del mundo, este mapa tiene una tetrapartición del espacio, organizada alrededor de un centro. En él, Guamán Poma dibuja el Tahuantinsuyo, mundo de los cuatro rumbos, dividido en Chinchaysuyo, Antisuyo, Collasuyo y Contisuyo, con el Inca en el centro. Aquí, como en todas sus ilustraciones, Guamán Poma está advirtiendo de la importancia de su propio mundo.

No pudiendo cambiar el estado epistémico de su época, Guamán Poma construyó un mundo histórico-pictórico-literario en el que ese estado epistémico se convierte en un aliado para entender el mundo desde el punto de vista de los vencidos.

Tercera parte
Legitimación del conocimiento:
una epistemología para el 'buen vivir'

Introducción: una epistemología intercultural

Los estudiantes, académicos y políticos latinoamericanos somos generalmente entrenados para sumergirnos en conocimientos provenientes de Europa y Estados Unidos, mediante planes de estudios que siguen patrones europeos y estadounidenses. A partir de estas bases epistémicas, intentamos, muchas veces, construir un conocimiento propio, que raras veces se aleja del de nuestros ‘maestros’ del norte. Ese entrenamiento no comienza con el ingreso a la universidad, sino que se empieza a gestar desde que pronunciamos nuestras primeras palabras y, posteriormente, es reforzado con la introducción total en el gran mito occidental. Con gran mito occidental me refiero a la idea de que el conocimiento culmina en Europa y luego desembarca en Estados Unidos, porque el mundo eurooccidental es el heredero de la civilización griega, la civilización de la democracia, la filosofía y los legados morales y arquitectónicos imprescindibles para la humanidad.

Al igual que Patricia Grace (1985) a propósito de los libros, Lione Pihama (1994) a propósito del cine y Linda T. Smith (1999) a propósito de la escritura y la teoría, me pregunto: ¿es peligrosa esa clase de conocimiento? La respuesta corta es sí. La respuesta larga comienza señalando que este sí es una de las enseñanzas más poderosas de mi encuentro con la gente del Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE) en Chiapas.

Esta clase de conocimiento es peligrosa porque nos señala un único modo de entender y vivir el mundo, que hoy se revela como cuestionable. Este modo de conocimiento nos ha enseñado que los pueblos indígenas y negros no pueden enseñarnos nada más que folklore; y ha escondido la simultaneidad y contemporaneidad de todos los habitantes del mundo. La peligrosidad de este modo de conocimiento reside, para muchas culturas, en que enseña que el conocimiento es un privilegio individual, una fuente de poder y de afirmación egoísta, mientras que sus modos de vida están basados en valores totalmente opuestos. Finalmente, ese conocimiento es peligroso para los latinoamericanos porque, como afirma Martí, “nuestra Grecia

es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria” (1970, p. 17). Y esa Grecia ajena nos ha impedido acercarnos a la nuestra.

Cuestionar este tipo de conocimiento y sus vías de legitimación es necesario para encontrar maneras de relativizarlo y tradicionalizarlo, pero también para aproximarnos a nuevas formas de conocimiento: saberes producidos por las diferentes culturas del mundo, que dan voz a los marginados y que construyen un mundo diferente, ‘un mundo en el que quepan muchos mundos’.

No pretendo afirmar que el conocimiento occidental en su totalidad sea y haya sido una contribución a un estado del mundo en el que la diversidad cultural, epistémica y natural está siendo amenazada. Desde Occidente se han gestado grandes críticas y movimientos sociales, así como grandes valores y elementos valiosos, marginados también por las corrientes hegemónicas, que la interculturalidad busca conservar —y no es mi intención desconocerlos— pero siempre en la dinámica del diálogo. Sin embargo, muchos de esos aportes imprescindibles para dar forma a maneras de resistencia ante el conocimiento hegemónico también han desconocido otros saberes y sus formas de resistencia.

Cuando hablo de Occidente y el conocimiento occidental no me refero solo al conocimiento que se genera en los llamados países occidentales, sino también al conocimiento y las políticas del conocimiento que aun viniendo de países no occidentales siguen a pie juntillas la organización epistémica y epistemológica occidental. Aquella que se construye desde la exclusión de los saberes de los pueblos no occidentales. No hablo pues de Occidente como un lugar geográfico, sino como un lugar epistémico, el más globalizado de todos.

Un ejemplo de lo que digo está bien representado por una disputa entre una universidad intercultural latinoamericana y ese lugar epistémico. En 2009 la Universidad Intercultural de las Naciones y los Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi, en Ecuador, fue calificada por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior (Conea) del mismo país como una universidad de categoría E. Esto significaba que debería comenzar un proceso de depuración, por no cumplir con los requisitos mínimos para su funcionamiento.

Desconcertados ante el resultado, los representantes de Amawtay Wasi le solicitaron al Conea que les diera a conocer el instrumento con perspectiva intercultural que les había permitido evaluar su universidad. El presidente del organismo respondió que “el principio elemental y básico de cualquier proceso de evaluación es la universalidad del modelo a ser aplicado” (citado por Sarango, 2010). Universalidad basada a su vez en un modelo universal de universidad. La respuesta es

una afirmación categórica: ustedes no corresponden con ese modelo y, por eso, no pueden existir como universidad. La Universidad Intercultural, en cambio, lo instaba a presentar un modelo realmente universal, es decir, un modelo que se hubiera construido a partir del diálogo entre diferentes culturas y perspectivas del conocimiento, no un modelo local disfrazado de universal. Esta discusión presenta una disputa entre dos concepciones diferentes del saber: una monocultural y local (la del Conea), y la otra intercultural y universal (la de Amawtay Wasi).

En la respuesta del funcionario se asume que la visión local es la sustentada por Amawtay Wasi, pero desde la perspectiva de la interculturalidad entendemos que un modelo de pensamiento que busca no solo su inclusión, sino la de otras culturas, en la construcción de los criterios de legitimación del conocimiento es mucho más universal que uno que afirma que una concepción construida por unos pocos privilegiados de unos pocos países debe ser impuesta al universo como si fuera universal. El contenido de esta discusión nos sitúa frente a uno de los problemas epistemológicos fundamentales de la interculturalidad: la legitimidad de los saberes de las culturas marginadas. Un verdadero diálogo intercultural de saberes no puede ser logrado a través de la inclusión de estas culturas en el modelo de pensamiento de la cultura hegemónica. Es necesario someter a discusión los criterios de legitimación del conocimiento para construirlos de manera intercultural. Esta es precisamente una de las principales bases políticas y epistémicas de la Universidad Intercultural.

En los siguientes dos capítulos, exploraré formas diferentes a las hegemónicas para legitimar el conocimiento. Mi referencia central para ello será el SIIDAE. A partir de las reflexiones y acciones que generosamente me han compartido, intentaré desarrollar algunos puntos sobre el tema.

La estructura que desarrollaré es deudora de la concepción del conocimiento que tiene el SIIDAE y que está contenida en el diploma *post mortem* de Andrés Aubry.¹ Aunque intentaré condensarlo en dos capítulos, el diploma tiene cinco puntos desarrollados con gran sensibilidad y riqueza, de los que no solo dan cuenta el papel, sino su vida. Esta concepción del conocimiento propone e implementa una epistemología que tiene como centro la interculturalidad, en oposición a la monoculturalidad, que ha constituido el modo de operar de la epistemología moderna. Una de las tareas de toda epistemología es establecer los criterios por los cuales se justifica o invalida el conocimiento. Desde esta epistemología se valora y legitima

¹ Andrés Aubry fue un científico social e investigador francés que llegó a Chiapas en 1973, y se dedicó a trabajar en beneficio de los pueblos indígenas, hasta su muerte en Chiapas el 20 de septiembre de 2007.

el saber por su crítica frente al conocimiento hegemónico y las categorías, ideas, conceptos y prácticas que han fomentado y mantenido esa hegemonía. Un saber que opta por entender el mundo desde las culturas marginadas, por aprender de ellas y enseñar sobre ellas. Un saber que compromete sus acciones y pensamientos con los marginados. Desde esta concepción epistemológica el saber no se ve como un bien exclusivo de unos pocos privilegiados, sino como una experiencia colectiva para vivir, para resistir y para construir el 'buen vivir'. Además, se comprende que saber y acción van juntos, y que el saber es una herramienta para transformar el mundo.

Capítulo 4

Un conocimiento crítico como experiencia colectiva para vivir y resistir y para el ‘buen vivir’*

1. Universidad intercultural

¿Por qué una universidad intercultural?

Mientras unos lloran sobre las cenizas de la universidad kantiana-humboldtiana o se regocijan por la nueva oportunidad que representa la universidad corporativa, otros, como algunos movimientos indígenas latinoamericanos, se enfrentan de manera crítica y activa a ambas versiones de la universidad. Su posición está motivada porque ambas versiones de la universidad los han ignorado y su trabajo ha contribuido de forma sistemática, aunque no siempre deliberada, al proyecto de su desautorización epistémica, política y económica.

Una de las herramientas críticas actuales de los indígenas latinoamericanos ante esta situación es la universidad intercultural. Si el referente de la universidad kantiana es la razón; el de la humboldtiana, la cultura; y el de la corporativa, la excelencia, los referentes de la universidad intercultural son la interculturalidad y el buen vivir. Aunque las universidades interculturales latinoamericanas han sido desarrolladas por los movimientos indígenas, estas no están destinadas solamente a acogerlos a ellos, sino que son para todo el mundo. No deben ser entendidas como universidades para grupos indoamericanos o para comunidades negras, sino más bien como instituciones que se construyen a sí mismas de manera intercultural e intentan generar cambios interculturales estructurales tanto a nivel local como a nivel global.

* Una versión de este capítulo se publicó en 2014 con el nombre de “Legitimation of knowledge, epistemic justice and the intercultural university: towards an epistemology of ‘living well’” en la revista *Postcolonial Studies*.

Cuando hablo de la universidad intercultural, me refiero entonces a universidades que desarrollan proyectos de aprendizaje desde los lugares epistémicos de grupos marginados, como los indígenas o los negros, introduciendo contenidos que surgen de su cotidianidad y cuestionando las lógicas que han sido reproducidas por siglos por la universidad hegemónica, como su individualismo o su antropocentrismo. El reto que plantea esta transformación intercultural de la universidad implica un cambio radical en las estructuras y no un simple cambio en los contenidos. Al plantear un cambio estructural tan radical, estos proyectos de universidad pueden muchas veces chocar con los gobiernos, incluso con los gobiernos de izquierda, y entre estos también con los que son más cercanos a las comunidades indígenas, como el boliviano de Evo Morales y el ecuatoriano de Rafael Correa.

La universidad intercultural reformula, desde otro lugar epistémico, las preguntas fundamentales sobre el conocimiento, tales como qué conocer, con qué fin y cómo conocerlo. Estas preguntas ya han sido respondidas por la universidad hegemónica y sus respuestas están de acuerdo con el proyecto de mundo que esta quiere fomentar, construir y mantener. En esta misma línea, el proyecto de la universidad intercultural ve la educación como un pilar fundamental para construir, apoyar y legitimar sus proyectos epistémicos, filosóficos, políticos y económicos.

Esto lleva a los colectivos indígenas a no conformarse con el acceso a la educación, y buscar, en cambio, construir sus propias instituciones educativas y sus propias maneras de educar, que persiguen la conservación de los vínculos comunitarios no solo con las personas de las propias comunidades, sino también con los seres vivos y la Madre Tierra como ser vivo. Su idea no es la búsqueda del crecimiento económico, sino el respeto del equilibrio ecológico y comunitario a través de formas diferentes de entender la política, la economía y el conocimiento. Buscan, en resumen, que su propuesta de ‘buen vivir’, ‘buena vida’ o ‘vivir bien’ sea entendida como una alternativa política, epistémica y económica seria.

La universidad intercultural es entonces un lugar de generación de conocimiento y aprendizaje en donde todos los elementos que dan vida a una ontología relacional se reconstituyen, se materializan y reemergen. La lucha entre mundos distintos se ha librado en diversos terrenos, no únicamente en el simbólico; la materialidad de este mundo ha sufrido heridas graves que deben ser sanadas; la universidad intercultural es un lugar de reconstrucción después de la debacle. Es un lugar para la sanación de las heridas que la lucha ontológica ha infligido en el mundo que resguarda una forma de conocimiento y una forma de vida que no tiene al ser humano como centro.

Este tipo de búsquedas y choques de mundos no son exclusivos de América Latina, se repiten en todo el planeta y están tomando tanta fuerza que se están convirtiendo en el debate más grande del siglo XXI. Su globalidad se debe a que han señalado los problemas fundamentales compartidos por los excluidos de todo el mundo y han puesto en la escena una pregunta esencial: ¿qué tipo de mundo queremos construir? Y ¿qué conocimiento y organización del conocimiento necesitamos para lograrlo?

Hasta el momento, la educación que les ha sido brindada se ha comportado como un vehículo de la colonialidad y, en este sentido, como una herramienta para fortalecer un proyecto de mundo que no solo los excluye, sino que además amenaza con destruir su mundo y todo mundo humano posible. A pesar de los múltiples cambios que se han realizado, la enseñanza sigue siendo, como lo era en el siglo XVI, androcéntrica, antropocéntrica, logocéntrica, individualista, competitiva y desarticulada de la vida cotidiana. La propuesta de la universidad intercultural acarrea un proceso de liberación mental de los pueblos indígenas que está inmersa, por lo tanto, en un proceso decolonial.

Cada institución denominada de educación intercultural tiene una manera diferente de operar que responde a muchas circunstancias contextuales particulares. Aunque considero que muchas de ellas no deberían ser llamadas interculturales, mi intención aquí no es hacer un cuadro comparativo de universidades interculturales o juzgarlas. La obra de Daniel Mato (2008, 2009a, 2009b), en tres volúmenes, responde mucho mejor a esta tarea. Su segundo tomo (2009a) es el que más se acerca a mis intereses. En él efectúa una minuciosa investigación sobre las instituciones interculturales de educación superior (IIES) en América Latina.¹ Mi intención no es replicar el estudio hecho por Mato, ni hacer una crítica de su caracterización y análisis. Busco más bien tomar las enseñanzas de una universidad intercultural que, por otro lado, no está en la lista de Mato, y presentarla dentro del marco filosófico de la interculturalidad que vengo desarrollando hasta ahora. Me refiero a la Universidad de la Tierra en Chiapas (México).

¹ En la caracterización realizada por Mato, las IIES se distinguen por su orientación a atender las necesidades de las comunidades indígenas y las comunidades negras, y por la relación que desarrollan en su currículum entre contenidos propios de las comunidades y de los saberes occidentales. Mato entiende la interculturalidad aquí como un elemento asociado a la búsqueda de la equidad, no solo como una forma de interrelación entre culturas. Su interés por dejar claro este asunto se debe a que muchas veces la interculturalidad es confundida con la educación bilingüe, la cual no implica necesariamente un proceso de búsqueda de la equidad entre culturas (Mato, 2009, p. 16).

Esta labor es de la mayor importancia porque muestra que la tarea de una interculturalidad crítica radical y liberadora no es una tarea no realizada. Es una tarea en proceso que ha fortalecido y articulado todos los elementos necesarios para su realización. Una tarea que, sin embargo, está en permanente amenaza.

Es preciso aclarar que, por un lado, no busco hablar en nombre de esta universidad. Hablo de ella porque considero que sus reflexiones y prácticas son valiosas y ejemplares. Quiero referirme a esas experiencias como quien escribe sobre Fernet-Betancourt para comprender el diálogo intercultural, sobre Gálison para entender las dinámicas científicas o sobre Cavell para plantear una perspectiva filosófica del cine. Por otro lado, mis reflexiones sobre la interculturalidad se derivan en buena medida de lo que aprendí de mi estancia allí y de los autores que ellos mismos usan como marco de referencia. De modo que tampoco pretendo hacer encajar sus ideas dentro de marcos teóricos preconcebidos y ajenos.

Describir y llamar la atención sobre un proyecto de construcción de conocimiento alternativo de importancia global, como la Universidad de la Tierra, es un ejercicio decolonial. Comprender prácticas por fuera de la academia como válidas, e incluso necesarias, es un esfuerzo por contribuir a la construcción de conocimientos de otro modo, que alimenta política y filosóficamente la propuesta decolonial, y reta el orden metodológico de las ciencias sociales occidentales. Los supuestos objetos de estudio ya no son fuentes de información, sino fuentes de conocimiento.

Cideci-Unitierra

Unitierra Chiapas es uno de los siete centros que operan dentro del SIIDAE. No solo es una universidad intercultural por sus estudiantes, sus docentes y su plan de estudios, sino además por su estructura, de la que se sirve para construir las condiciones que hacen posible la interculturalidad en su propio seno. Esta universidad está, además, mediante sus acciones y reflexiones, poniendo su semilla para transformar las condiciones del mundo con el objetivo de que sea un mundo que posibilite la interculturalidad. Para lograr todo esto, no se restringe a cambiar el contenido de sus cursos, sino que replantea totalmente la estructura de la universidad, sus bases políticas, económicas, epistemológicas, y su relación con el mundo.

Este replanteamiento no está dirigido a ampliar el acceso a la educación hegemónica de los grupos indígenas, ni se encamina solo a la redistribución de las riquezas o el poder, sino que busca la redistribución de la capacidad para construir un conocimiento, una política y una economía diferentes. Su diferencia radica en su orientación comunitaria dirigida hacia la búsqueda del 'buen vivir', en lugar

del individualismo capitalista que fomentan las universidades hegemónicas. En este sentido lo que plantea es una reconcepción del mundo, una nueva manera de pensarlo, de pensar en el planeta, en las relaciones entre las personas y entre estas y todos los habitantes de la Tierra, y la Tierra misma entendida como ser vivo.

No es posible entender a Unitierra como universidad si no la situamos dentro del sistema que la contiene y que la hace posible, proporcionándole sus características filosóficas, políticas y económicas. Me refiero al Sistema Indígena Intercultural de Aprendizaje y Estudios (SIIDAE Abya Yala) sobre el cual trabajé en el primer capítulo.

El SIIDAE es un sistema que crece desde la búsqueda de la justicia epistémica y epistemológica, idea que se vislumbra en su tesis central: “Todos, mujeres y hombres somos intelectuales. Todos, mujeres y hombres somos buscadores de conocimiento”. Esta justicia articula lo intercultural con un enfoque comunitario y de género. El sustrato crítico sobre el que se siembra hace que el SIIDAE no crea en una estructura de conocimiento como la universidad hegemónica, lo cual no quiere decir que sea anticientífico ni antiintelectual. La expresión “Al ojo privilegiado conviértelo en una comunidad epistémica” significa que buscan hacer que el conocimiento no sea un privilegio individual e individualizante, sino una experiencia comunitaria que busca la resistencia —ante los embates del mundo capitalista— y el buen vivir.

Como sistema, el SIIDAE está compuesto por siete subsistemas o siete centros. El edificio en el que está la iglesia también tiene siete lados; el siete es un número místico y lleno de magia en muchas tradiciones, incluida la católica. Hay además una recurrencia del número siete en elementos que componen el mundo (días de la semana, colores del arco iris, etc.). Esta relación con el número siete significa que el SIIDAE está en el mundo tal como está hecho, pues el siete es el número que representa el mundo tal como es.

Los siete centros tienen nombres de personas o grupos de los que se sienten deudores, nombres de gratitud. Al repasar la lista de los centros, podemos acercarnos al marco de pensamiento al lado del cual crece el sistema. Su camino al lado de ellos es asumido de una manera crítica y práctica, de una forma muy similar a como Guamán Poma lo hacía con sus fuentes.

Estos nombres son: fray Bartolomé de las Casas, Vandana Shiva, Iván Illich, Raimon Panikkar, Raúl Fonet-Betancourt, Immanuel Wallerstein, Samuel Ruiz García y el grupo de la decolonialidad latinoamericana. Hay un octavo componente dedicado a Mahatma Gandhi y Leopold Kohr. Este no es considerado como el octavo centro, sino como un ejemplo concreto donde se ve todo el sistema en marcha. Todo el sistema (SIIDAE) junto es, según Raymundo Sánchez, “como las piezas

de un caleidoscopio. Si se quiere ver funcionando hay que moverlo”. Cuando algún evento o acción se lleva a cabo no es posible decir que es un evento organizado por uno de los centros, sino que se mueven como sistema.

Aunque todos los centros son igualmente importantes, me voy a enfocar en la relación entre el Cideci y Unitierra, por estar más orientados hacia la educación. De hecho, el nombre completo de la universidad es Cideci-Unitierra. Sin descuidar por ello el hecho de que cuando hablo de ellos solo estoy dirigiendo el *zoom*, no rompiendo las relaciones que tienen con los otros centros.

El Cideci (Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de las Casas) es un centro que parte desde el lugar de la acción y la enunciación indígena, y es integrado por indígenas. Está dirigido principal pero no exclusivamente a las y los jóvenes indígenas. Para ingresar no se tiene el requisito de la lectoescritura ni de ningún grado de escolaridad. Allí se les permite aprender artes, oficios y profesiones. El Cideci ofrece talleres en habilidades prácticas, de los cuales los estudiantes pueden elegir tres: agropecuaria (vegetales, animales, flores, apicultura, mantenimiento de bosques y tratamiento de basuras), metalistería, mecánica automotriz, carpintería, costura, telares, zapatería, electricidad, mecánica de radios, pintura decorativa, mecano-grafía, computación, cerámica, pintura decorativa, panadería, cocina, peluquería, música, arquitectura vernácula, dibujo técnico, enfermería, lectura, construcción, tipografía y elaboración de tecnología apropiada.

2. Aprendizaje en la universidad intercultural

Cideci

El Cideci toma elementos de diversas formas de aprendizaje y los incorpora a su trabajo de acuerdo con sus propios intereses, dirigidos a fortalecer su proceso como comunidad. Al igual que Guamán Poma, usan ideas de otros proyectos, sin por ello deberse completamente a ellos, sino más bien haciendo que esas ideas contribuyan a sus propias intenciones y preguntas. Su propuesta de aprendizaje está constituida por un sistema que se adapta a las condiciones sociales y culturales de los estudiantes y las comunidades, y procura reforzarlas; una red de acciones que busca su legitimación y aprobación en las comunidades indígenas interrelacionando libertad, relacionalidad, autonomía, aprendizaje, autoaprendizaje y reciprocidad.

Los estudiantes son libres de ir a sus comunidades cuando quieren. También son autónomos para elegir los talleres en los que quieren participar. En estos espacios el profesor no es una figura de autoridad que enseña a los estudiantes cómo

hacer las cosas, sino que los guía y los aconseja ocasionalmente. En un mismo taller se encuentran estudiantes avanzados, principiantes y medios. De modo que los mismos estudiantes se enseñan entre ellos, aprendiendo al mismo tiempo una habilidad específica, aprendiendo cómo entrar en el proceso del aprendizaje y aprendiendo cómo enseñar. Dinámica que permite que muchos de los que en determinado momento son estudiantes sean luego maestros del centro. Este modelo ha ido surgiendo por la necesidad y la carencia económica, ya que al carecer de financiación tuvieron que apoyarse en sus estudiantes más avanzados para enseñar a los demás.

Los talleres no poseen un currículum definido, los estudiantes pueden llegar en cualquier momento del año y, aunque tienen una duración de tres meses, el sistema se adapta a las condiciones de tiempo y a las necesidades del estudiante que llegue. Si solo puede o necesita estar un mes, el sistema se adapta a ese requerimiento. El aprendizaje no es certificado o formalizado a través de la garantía de un diploma avalado por el Estado. El Cideci-Unitierra es una institución autónoma que no busca el reconocimiento oficial, sino la legitimación de los pueblos y las comunidades indígenas a las que sirve. Todo el sistema usado por el centro y por todo el SIIDAE se adapta al mundo cultural de los estudiantes en lugar de tratar de inculcarles valores ajenos y homogeneizantes. De este modo, los estudiantes que lleguen al Cideci se encontrarán con una comunidad de comunidades, que procura continuar, reforzar y revalorar la labor de la vida en las comunidades indígenas.

Esta característica es especialmente visible en los seminarios, conferencias, foros y reuniones de todo tipo. Muchas veces la gente asiste a estos eventos en compañía de sus hijos, incluso con los más pequeños, por lo que es fácil ver a un padre o a una madre realizando las mismas actividades que hace normalmente en su propia comunidad. Esta característica es destacable por dos razones: en primer lugar, hace parte de la idea de conservar los espacios del SIIDAE tal como son en las comunidades. En segundo lugar, es reflejo de la manera en que el SIIDAE y las comunidades indígenas entienden a las personas, como parte de comunidades, nodos en los que confluyen múltiples relaciones, no solo como individuos. Ambas ideas son claramente opuestas a las maneras en que las universidades no interculturales comprenden a sus propios estudiantes y profesores. A través de la participación en esta forma de aprendizaje, el Cideci considera que sus estudiantes están inmersos en los tres principios de aprendizaje que orientan el quehacer de este centro:

- 1) Aprender haciendo, como aprenden los indios en las comunidades (Sánchez, 2005a). Los estudiantes comienzan a aprender una labor o una

habilidad, y en este ejercicio de aprendizaje son introducidos en el segundo principio, aprender a aprender.

- 2) Con aprender a aprender se quiere decir que en la actividad del aprendizaje debe ser desatada la dinámica del autoaprendizaje (Sánchez, 2005a).
- 3) El tercer principio es aprender a ser más, que es justamente la parte profunda del aprendizaje y que se va desarrollando en la medida en que los otros dos principios son realizados a través de los elementos de aprendizaje que expuse antes.

Intentamos mantener, verdad, el espíritu de atmósfera que encuentras todavía en los pueblos y en las comunidades, donde la codicia no es la que domina las actividades de producir y de sobrevivencia sino que lo que importa es algo así como la ontonomía,² es lo que tú eres, lo que te regula y te coloca en el mundo y en ese ser-más-tú estás en el infinito de la calidad, el que no te pervierte, el que no te pudre, entonces, ese tercer principio es el principio digamos fundamento, y que nos coloca también frente al mundo moderno como contratendenciales. (Sánchez, 2005a)

El Cideci busca que como resultado de estos tres principios de aprendizaje sus estudiantes sean capaces de alcanzar las metas de la autosuficiencia, la autovaloración y la autogestión en el nivel individual, grupal y de comunidad. Son los mismos estudiantes los que deciden cuándo han alcanzado estas metas y están listos para irse. Cuando esto sucede es porque ha llegado el final de su formación, que es cuando los jóvenes deben regresar a sus comunidades a replicar lo aprendido; aunque en ocasiones no sucede así. Para graduarse, cada joven debe elaborar un proyecto en beneficio de su comunidad, que es apoyado por el Cideci con materiales, herramientas o equipo. Porque lo importante no es formar para el desarrollo personal o para el mercado laboral, sino “para resistir y para potenciar la capacidad organizativa de sus pueblos y sus comunidades” (Sánchez, 2005a).

² El concepto de ontonomía ha sido desarrollado por Raymon Panikkar (1990, p. 18), con él se refiere a una relación especial entre el todo y la parte, determinada por la mutua subordinación. Lo que tal vez está afirmando Sánchez es que lo importante en la realización de una persona es alcanzar el grado ontonómico de relación con su comunidad y con el mundo, un tipo de relación en la que no se privilegia la independencia, entendida como desconexión, ni se privilegia tampoco la hegemonía de las esferas superiores, sino su relacionalidad y su relatividad radical.

Unitierra

La creación del Cideci en 1989 fue el primer paso en la construcción de todo el sistema. Desde ese año comenzaron a trabajar en un espacio cedido por los salesianos, gracias a su relación con Samuel Ruiz García, en ese entonces obispo de San Cristóbal de las Casas. Pero después de que finalizó el obispado de Ruiz García en 1999 ese lugar dejó de estar disponible para ellos, porque allí se quería hacer una institución de educación privada.

En ese momento no tenían ningún otro plan, porque siempre han operado sin proyectos de largo plazo, dando un paso detrás de otro. Pero de la indignación que sintieron tras la expulsión surgió Unitierra. Inicialmente ellos decían con temor y como para no ser escuchados que eran como el politécnico o la universidad de los pobres. Pero en el momento de la expulsión vino la pregunta —tal vez desatada por el hecho de que en el lugar que ellos estaban ocupando se iba a construir una universidad privada— ¿por qué el conocimiento tiene que ser legitimado como hasta ahora? ¿Por qué no podemos ser una universidad? Una universidad que legitime el conocimiento de otro modo, desde abajo y a la izquierda. Abajo es donde están los explotados, oprimidos y despojados, y son ellos los que tienen que tomar su experiencia de opresión y supervivencia y trabajar para dar fuerza a sus formas de conocimiento. El conocimiento debe nacer desde allí y buscar su camino en los ideales de una izquierda edificada desde abajo, que es donde está la mayor parte de la humanidad.

La universidad es 'de la Tierra' por dos razones: en primer lugar, porque están plantados en la Tierra madre y santa, y sus planes de estudio buscan acercar a la gente a la Tierra. En segundo lugar, porque tienen una visión sistémica que abarca toda la Tierra como sistema, pues consideran que, para alcanzar la interculturalidad hay que cambiar todo el mundo, globalizar la transformación intercultural. Y, por eso, sus planes de estudio buscan además acercar a la gente al servicio del otro y permiten reforzar la habilidad para resistir los ataques del mundo capitalista.

El nombre completo de la universidad es Cideci-Unitierra. El Cideci aporta los talleres y Unitierra, los seminarios abiertos de los jueves y los sábados. Los seminarios están abiertos a todo el que quiera participar, por eso, allí se encuentran en el mismo lugar indígenas, académicos, activistas o interesados en los temas de todas partes del mundo. Parte de los participantes son fijos y la otra parte son flotantes, como la investigadora que escribe estas líneas, y quien asistió a los seminarios durante los meses de su estadía.

El “Seminario permanente Immanuel Wallerstein” se celebra los primeros sábados de cada mes, desde su fundación en 2004. Además de hacer parte de Unitierra, este seminario forma parte del centro de estudios que lleva el nombre del profesor Wallerstein.

El seminario se constituyó porque algunas organizaciones alrededor de Chiapas empezaron a decir que el EZLN estaba cometiendo muchos errores y el coordinador del SIIDAE les dijo que no se estaba comprendiendo la manera en que el EZLN estaba pensando. Con el ánimo de intentar comprenderla, Raymundo Sánchez propuso que estudiaran los textos de Immanuel Wallerstein. Wallerstein les ha ayudado a ver el mundo bajo su óptica, como un sistema geohistórico. Desde ese entendimiento se identifican a sí mismos como gente que construye desde abajo y a la izquierda.

El seminario que se realiza todos los jueves desde que fue fundado el 3 de marzo de 2006 es el “Taller de análisis de la Sexta Declaración y La Otra Campaña”. Para cada sesión semanal, se lee una selección de textos cortos que tocan temas relevantes para el análisis de la Sexta Declaración y La Otra Campaña. Entre los textos hay comunicados del EZLN, de otras organizaciones indígenas, especialmente aquellas en resistencia, de organismos y organizaciones de apoyo al EZLN, y noticias y artículos de diarios nacionales e internacionales.

En cada sesión unos relatores se encargan de hacer la síntesis de los textos en tzeltal, tzotzil y español. Después de la exposición se abre un debate, donde todas las lecturas terminan trasladándose a la propia experiencia de los integrantes, casi todos cercanos o simpatizantes del movimiento zapatista. Y desde ahí se analizan y plantean acciones colectivas.

Estos seminarios, según Sánchez, son los únicos espacios en los que el Cideci puede aparecer como una universidad a los ojos de los académicos. Tal afirmación nos sitúa ante un terreno de oposición de parte de académicos de la región a que el Cideci-Unitierra use el nombre de universidad, si no va a operar como lo hacen el resto de las universidades en el mundo. Pero solo entendiendo la unión entre el Cideci y Unitierra es posible comprender toda su dinámica como universidad intercultural. Es precisamente en su osadía de transformar por completo la estructura de la universidad y seguir llamándola universidad donde está la clave de su movimiento intercultural y descolonizador.

El Cideci-Unitierra es una universidad que transforma las afirmaciones de la universidad hegemónica en preguntas sobre el conocimiento: ¿qué es necesario saber?, ¿qué es posible saber?, ¿cómo se debe saber? y ¿qué instituciones o personas deben avalar el saber? Y a partir de preguntas como estas desarrollan sus propias

respuestas en su hacer y su pensar. Es una universidad que desarrolla conocimiento, pero no a través de la investigación en el sentido occidental del término, sino a través de la búsqueda de conocimiento. Ellos no usan la palabra investigación porque consideran que alude a algo que se hace en universidades y centros especializados, y que tiene detrás todo el aparato de las publicaciones, los créditos académicos y el prestigio. Eso no es lo que hacen los indígenas, ellos más bien buscan conocimiento para vivir bien y resistir.

Esta comunidad de comunidades que es el Cideci-Unitierra se ve entonces a sí misma como una acompañante para reforzar la capacidad cognitiva, organizativa y práctica para resistir (Sánchez, 2005b). La universidad kantiana-humboldtiana consigue la reproducción de la cultura y el conocimiento mediante la enseñanza; y la generación de cultura y conocimiento, mediante la investigación. En un movimiento continuo de creación, transformación y conservación que busca ser un soporte para el Estado-nación. Esta universidad intercultural usa el aprendizaje y la búsqueda de conocimiento como elementos que contribuyen a la construcción de otro mundo, un mundo en el que quepan muchos mundos; y donde la vida de comunidades entre seres humanos y no humanos está en el centro del debate.

3. Contexto político-epistémico de la universidad intercultural

Desarrollando los temas de los dos seminarios y buscando entender su vínculo con el SIIDAE, podremos entender mejor la manera en que el Cideci-Unitierra se articula con su contexto local, regional, nacional y mundial de una manera teórico-práctica.

En el "Seminario permanente Immanuel Wallerstein" en un principio se empezó a estudiar la obra del profesor Wallerstein con dos fines: el primero y más importante era comprender la novedad del movimiento zapatista y del EZLN desde el esquema analítico interpretativo de los sistemas-mundo. El segundo era explicitar los propios compromisos morales y políticos del Cideci-Unitierra³ (Sánchez, 2005a).

Como sistema, el SIIDAE se ve a sí mismo inserto en un sistema mayor, el sistema-mundo. El sistema-mundo es una categoría conceptual del análisis de sistemas-mundo, y uno de cuyos más prominentes representantes —quien es seguido

³ En la actualidad se siguen estudiando otros autores que contribuyen a las mismas tareas; autores como Raúl Fonet-Betancourt, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Iván Illich, los autores de la Modernidad/Colonialidad y también trabajos con los que no hay acuerdo como *Imperio* y *Multitud* de Antonio Negri y Michael Hardt. Todos ellos buscan ser entendidos desde la profundidad geohistórica del sistema-mundo moderno capitalista.

por el SIIDAE— es Wallerstein. Este tipo de análisis busca explicar las relaciones sociales, políticas y económicas a lo largo de la historia del planeta y comprender el mundo como un sistema, es decir, como un todo compuesto de partes interconectadas, con reglas operacionales y una cierta continuidad.

El sistema-mundo en el que vivimos actualmente es el sistema-mundo moderno capitalista,⁴ que nació en el siglo XVI, con el llamado descubrimiento de América. Al ubicarse en un contexto geohistórico, el SIIDAE atiende a la idea de que la realidad en la que vivimos y determina nuestras opciones futuras no es la de los Estados nacionales, o al menos no solo la de los Estados nacionales, sino la del sistema-mundo moderno capitalista.

Como parte del actual sistema-mundo, el SIIDAE no solo intenta entenderse a sí mismo y al movimiento zapatista, buscar los orígenes de su resistencia que se remonta a los mismos orígenes del sistema-mundo en el que vive, sino que además plantea sus propias acciones desde esta perspectiva y así mismo entiende las acciones del movimiento zapatista. En otras palabras, el presente del SIIDAE se presenta como parte de un tejido continuo que se extiende entre su pasado instalado en el siglo XVI y sus proyectos futuros.

El sistema-mundo moderno capitalista, según viene planteando Wallerstein desde hace años (1979), se encuentra en crisis, una crisis que se ha hecho visible desde 1968, cuando se empezaron a ver los límites del sistema, pero cuyos cimientos se remontan a problemas estructurales, es decir, contradicciones que siempre ha tenido el sistema desde su nacimiento. En esta crisis sistémica se plantea una bifurcación, que propone dos opciones como posibles trayectorias por seguir una vez el antiguo sistema no sobreviva más. Esta bifurcación está de un lado representada, de acuerdo con Wallerstein (2008), por el espíritu del Foro Social Mundial (Porto Alegre) y del otro por el del Foro Económico Mundial (Davos).

Siguiendo los planteamientos de Wallerstein, el SIIDAE funciona asumiendo que este sistema-mundo ha llegado a sus límites y que los indicadores de crisis, desorden y entropía, son indicadores de una crisis terminal. Si el mundo se mira desde ese ángulo, entonces lo que está haciendo el SIIDAE “tiene plausibilidad. Estamos en el futuro y nos estamos previniendo porque además consideramos que las fluctuaciones críticas en los próximos años serán de tal naturaleza que chocarán con catástrofe” (Sánchez, 2005b).

⁴ Si bien Wallerstein en un principio pensaba que la modernidad había comenzado a partir de la Revolución francesa, posteriormente se adhiere a la idea, planteada desde los teóricos de la Modernidad/Colonialidad, de una modernidad que comienza en el siglo XVI.

En este orden de ideas, Sánchez afirma que los planteamientos de Fornet-Betancourt pueden ser mejor entendidos desde este telón de fondo, especialmente su idea de una transformación intercultural total de la sociedad. Buscando con ello que la interculturalidad sea entendida como una de las opciones a las que puede llevar la bifurcación, cuando se opere un cambio tan radical en el sistema que el sistema deje de existir como hasta ahora lo ha hecho y se convierta en algo radicalmente diferente. El contexto sociohistórico en el que se desenvuelve entonces el SIIDAE es el de una crisis estructural nacional y global, cuyas consecuencias políticas y prácticas son insostenibles e irreparables. En este escenario político se dio a conocer en 1994 el EZLN, lo cual contribuyó a acelerar la crisis terminal, pero también a fortalecer y renovar la opción de izquierda.

En otras palabras, el zapatismo debe ser concebido como un movimiento cuyo impacto no se restringe al ámbito local, sino que va más allá. Su aparición representa la renovación de la opción de izquierda en la bifurcación del sistema-mundo de la que habla Wallerstein. Coincidiendo con esta postura, Wallerstein ve la rebelión zapatista, desde su mismo levantamiento en 1994, como “el movimiento social más importante en el mundo —el barómetro y el encendedor de los movimientos antisistémicos alrededor del mundo—” (Wallerstein, 2005). El EZLN irrumpe en la historia en un momento en el que el panorama neoliberal estaba alcanzando su clímax. El 1° de enero de 1994 entraban en la escena mexicana y mundial al mismo tiempo el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN o TLC, por su sigla en español, y NAFTA, por su sigla en inglés) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Los zapatistas manifestaban con esto, conforme con Wallerstein (2008), que su lucha de 500 años por la justicia y el reconocimiento estaba estructuralmente unida a la lucha contra el neoliberalismo. En este sentido emergían como una fuerza que ubicaba su lucha en una perspectiva histórica y planetaria. Pero también señalaban, como lo veremos más adelante, que una represión global requería una rebeldía global.

Lo mismo que sus denuncias, sus objetivos de transformación se sitúan más allá de lo local o lo nacional. Ellos buscan una transformación radical de la política en la que el poder circule de abajo hacia arriba. Esta idea es la que se desprende de su principio “mandar obedeciendo”. Pero es en 2005 cuando esta perspectiva global del movimiento queda aún más explícita a través de su Sexta Declaración de la Selva Lacandona. El 19 de junio de 2005, después de casi doce años de levantamiento, los zapatistas proclamaron una alerta roja general como medida precautoria defensiva para llamar a una consulta a los responsables regionales y locales, sus tropas, su

comandancia y sus bases de apoyo. La causa de esta consulta era que consideraban que habían llegado a un punto en el que veían necesario hacer algo más de lo que hasta ese momento habían hecho. Según Wallerstein (2005), este momento parte en dos el movimiento zapatista, lanzándolo a una segunda etapa en la que se declara listo para arriesgar todo lo conseguido.

A finales de junio, los zapatistas lanzan la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN, 2005). En ella afirman que después de su consulta han decidido unirse a otros sectores sociales en México y el mundo con los que comparten la resistencia a la globalización neoliberal. A través de esta acción están diciendo que al igual que el capitalismo se ha globalizado, la rebeldía también debe hacerlo. Y en esta búsqueda de globalización, en un mensaje altamente inclusivo, nombran a los que serían sus aliados en México y el mundo: mujeres, obreros, campesinos, empleados, maestros, intelectuales, jóvenes, homosexuales, transexuales, migrantes y, en general, todas aquellas personas y grupos en resistencia que piensan y actúan desde la izquierda y desde abajo.

La alianza política que proponen crear en México y que busca “construir un programa nacional de lucha” es bautizada con el nombre de *La Otra Campaña*. Tanto a los mexicanos como a todo el mundo en resistencia les dicen que no están solos y que los zapatistas los apoyan y quieren aprender de ellos (EZLN, 2005). La Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en resumen, es el plan que se proponen llevar a cabo para cumplir este propósito de reforzar la globalización de la resistencia. Aunque este momento marca una segunda etapa más inclusiva del movimiento, desde 1994 los zapatistas se habían convertido en ejemplo para muchos, que vieron en su levantamiento una vía de esperanza para pensar que ‘otro mundo es posible’. Según Wallerstein (2005, 2008), la izquierdización de los gobiernos en América Latina, la intervención de los movimientos sociales en Seattle y la posterior formación del Foro Social Mundial en 2001 son deudores del zapatismo.

En el contexto de Chiapas, el levantamiento zapatista dio visibilidad y peso político a unos actores que hasta el momento habían permanecido invisibles (Marcos y Le Bot, 1997), haciendo que el mundo volteara su cara para mirar de cerca y apoyar lo que estaban haciendo. En este panorama y no sin tensiones, amenazas y ofensivas por parte de las fuerzas armadas mexicanas y los grupos paramilitares, los zapatistas han logrado instaurar comunidades autónomas *de facto*. Estas comunidades trabajan con un grado de sofisticación política sin parangón, a través de la instauración de medidas democráticas radicales, como las juntas de buen gobierno, que les permiten hacer realidad la idea de “mandar obedeciendo”.

Este lugar que el zapatismo les ha dado a los indígenas en Chiapas y el mundo ha permitido el surgimiento y continuación de una universidad como el Cideci-Unitierra. Por eso, desde esta institución se reconocen como la sombra del EZLN y de las comunidades zapatistas, a quienes ven como sujetos vivos que les dan cobijo y densidad en la historia, y sin los que esta universidad intercultural no sería posible. En este sentido, Sánchez indica: “Nosotros no podríamos hacer todo esto, porque esto de aquí es en cierta manera ‘anómalo’ [...] me explico: todo esto se puede hacer sólo en el cuadro de lo que la lucha zapatista ha sido capaz de abrir: autonomía, autodeterminación, democracia radical, no a la política partidista, no a la toma del poder” (Sánchez, 2005b).

El trabajo del Cideci-Unitierra y de la lucha zapatista encajan de tal forma que muchos ven al Cideci-Unitierra como el sexto caracol⁵ zapatista, es decir, como un lugar desde donde se lucha con acciones y pensamiento por la autonomía y el autogobierno de las comunidades indígenas, y que posibilita, en un sentido amplio, los encuentros entre los zapatistas y simpatizantes del zapatismo de México y el mundo, con miras a articular sus búsquedas de democracia, justicia y libertad. Es entonces necesario entender al SIIDAE como un compañero de trabajo en el camino construido por el movimiento zapatista.

Del mismo modo que el Estado-nación es el nicho perfecto de la universidad kantiana-humboldtiana y el mundo globalizado el de la universidad corporativa, el entorno creado por el movimiento zapatista es el nicho que hace posible la existencia de una universidad como Unitierra. Las condiciones creadas por el movimiento zapatista le han permitido a la Universidad de la Tierra construirse sobre la tierra fértil del buen vivir y posicionarse de manera crítica frente a las concepciones de conocimiento, política, economía y cotidianidad que han creado las diversas instituciones capitalistas, entre ellas la universidad. La interculturalidad, apunta Fornet-Betancourt (2001, 2004, 2009), solo es posible cuando hay una transformación intercultural total de todos los ámbitos sociales, y eso es justamente lo que ha generado el movimiento zapatista.

⁵ Los ‘caracoles’ zapatistas son una forma de organización autónoma que sustituyó a los antiguos ‘aguas calientes’. Son unidades de autogobierno que articulan varios municipios autónomos y que, según González Casanova, plantean “un nuevo estilo de ejercer el poder de comunidades entramadas en la resistencia y para la resistencia” (2003). En palabras del subcomandante Marcos, son “como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero, sobre todo, para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo” (2003).

En otras palabras, el levantamiento zapatista y todo el proceso que este ha permitido han hecho posible, no sin dificultades, las condiciones que garantizan el contexto epistémico y político de la universidad intercultural. No estoy diciendo que Unitierra Chiapas sea la única universidad intercultural posible, sino que estoy describiendo al menos uno de los contextos que ha hecho posible generar las características necesarias para que una universidad intercultural surja.

4. Crítica al conocimiento y una respuesta a la universidad hegemónica

La universidad kantiana-humboldtiana

Las acciones del Cideci-Unitierra deben ser entendidas de una manera dialógica, es decir, como respuesta crítica y activa a un estado de la universidad, del conocimiento y del mundo. Este estado de la universidad-conocimiento-mundo nació en el siglo XVI y actualmente está representado no solo por la universidad corporativa, sino también por la universidad kantiana-humboldtiana y sus respectivos contextos sociopolíticos.

El término *universitas* significa ‘la totalidad’ y en principio se refería a agremiaciones de mercaderes, artesanos y mecánicos. La universidad europea se fundó como una especie de agremiación de profesores y estudiantes. Surgió como respuesta a la necesidad de unos individuos que coincidían en un lugar y que estaban interesados en un mismo tema o un mismo profesor.

Esquivando múltiples discusiones históricas, se puede decir que la universidad europea como institución legal e independiente nació hacia las primeras décadas del siglo XIII (Lewis, 2002). Las primeras universidades nacieron en Bolonia y París, y de allí se expandieron a otras regiones europeas.

Como todas las instituciones, la universidad nació con el fin de satisfacer unas necesidades sociales. En su caso era la de reconciliar las ideas clásicas, recientemente redescubiertas, con el cristianismo, así como la necesidad de especialistas de diversas ramas del saber de enseñar sus temas a un número creciente de estudiantes. Como todas las instituciones, la universidad ha ido cambiando con la sociedad. Un período importante en el tema que nos ocupa es el advenimiento de la universidad kantiana-humboldtiana y de los Estados nacionales.

Con la Revolución francesa a finales del siglo XVIII se produce un cambio social, no solo para Europa, sino también para el resto del mundo. La base de esta transformación está en la normalización de la idea y la práctica del cambio; y la

soberanía se reconfigura, siendo depositada no ya en el soberano, sino en el ciudadano. Además de su efecto en Francia y Europa, la Revolución francesa impactó también en América. Primero en Haití a principios del siglo XIX con lo que se llamó la primera revolución negra. Posteriormente, siguieron otros países latinoamericanos influenciados además por las guerras de independencia de Estados Unidos. Las colonias europeas comenzaron entonces a buscar su independencia, en una descolonización que solo significó el fin del colonialismo, no el fin de la colonialidad. En otras palabras, el proceso de reestructuración política que supuso la independencia y la formación de los Estados-nación en América Latina llevó a una reestructuración sociopolítica que, sin embargo, conservó la misma estructura mítico-epistémica, la colonialidad. Con respecto a la organización del conocimiento, las transformaciones sociales potenciadas por la Revolución francesa se juegan en al menos dos arenas: el advenimiento de la universidad kantiana-humboldtiana y el nacimiento de las ciencias sociales como disciplinas separadas.

La propuesta humboldtiana complementa el análisis racional del conocimiento propuesto por Kant con una función social, el progreso y mantenimiento del Estado-nación. De este modo, se constituye como una institución ligada al proyecto ideológico del Estado-nación. En el modelo humboldtiano se agrupan el progreso científico y la instrucción, de donde nace la universidad como conector entre la producción de conocimiento de la cultura (investigación) y la cultura como procesos de aprendizaje (docencia).

En la universidad kantiana-humboldtiana se dan cita, a través de la docencia y la investigación, el progreso y la unidad, en la búsqueda de una institución que permita reemplazar viejas formas sociales e instaurar la autoconciencia y la autodeterminación, sin la destrucción a la que dio lugar la Revolución francesa, que entendía la destrucción como un paso necesario antes de la reconstrucción. En resumen, el modelo de transformación alemán ofrece, según Readings, una institución que produce "razón" sin "destrucción", es decir, la Universidad (1996, p. 64).

La universidad fue una institución fundamental en la construcción de los Estados-nación alrededor del mundo, pero en América Latina sirvió además como parte del proceso de colonización. La introducción de la universidad renacentista en América Latina fue parte importante del proceso de colonización epistémica, política y económica. La universidad kantiana-humboldtiana continúa y refuerza este proceso con nuevas herramientas. La razón sagrada es desplazada por la razón secular, pero desde ambas perspectivas los saberes de las culturas negras e indígenas han sido vistos como males que es necesario extirpar.

Como este tipo de universidad se mantiene por la función que cumple en el mantenimiento y progreso del Estado-nación, una vez se empieza a desarticular el Estado-nación, en las entrañas de la nueva organización se empieza a gestar también un nuevo modelo de universidad. Para Readings (1996), la universidad está sufriendo un cambio que se viene gestando en las entrañas de una transformación política y económica mundial ligada al fin de la modernidad. Estaríamos asistiendo al nacimiento de la universidad corporativa o universidad de la excelencia, mientras nos preparamos para abandonar poco a poco el modelo kantiano-humboldtiano.

El modelo de la universidad corporativa está siendo liderado desde Estados Unidos, y desde allí se ha ido expandiendo a todo el mundo, a través de la idea de la excelencia. Sus teorías y prácticas nacieron en las escuelas de negocios y las empresas de gestión. Este tipo de universidades, dice Readings (1996), no funcionan como si fueran negocios o corporaciones, sino que lo son; y sus estudiantes no son como clientes, son clientes. En este proceso de transformación están comenzando a desaparecer numerosas universidades públicas o se han transformado poco a poco en universidades de excelencia; así mismo han comenzado a desaparecer áreas del conocimiento como las humanidades y algunas disciplinas de las ciencias sociales consideradas inútiles para el nuevo orden del mundo globalizado (Nussbaum, 2010; Petsko, 2010). Este proceso ha sido desatado por el acercamiento de la universidad a la empresa y el pensamiento empresarial. La universidad, en suma, está abandonando su cara crítica, para adentrarse de lleno en la búsqueda del conocimiento eficiente y los saberes instrumentales. Pero los académicos no son los únicos que tienen conciencia de estas transformaciones, también los movimientos sociales se han entendido a sí mismos como actores en medio de un proceso de liquidación del Estado-nación. En este sentido, en su Sexta Declaración de la Selva Lacandona los zapatistas postulan:

Entonces la globalización neoliberal quiere destruir a las naciones del mundo y que sólo queda una sola nación o país, o sea el país del dinero, del capital. Y el capitalismo quiere entonces que todo sea como él quiere, o sea según su modo, y lo que es diferente pues no le gusta, y lo persigue, y lo ataca, o lo aparta en un rincón y hace como que no existe.

Entonces, como quien dice que, resumiendo, el capitalismo de la globalización neoliberal se basa en la explotación, el despojo, el desprecio y la represión a los que no se dejan. O sea, igual que antes, pero ahora globalizado, mundial. (EZLN, 2005)

Tanto los zapatistas como Readings ven un mundo en el que se está dejando atrás el dominio político y económico de los Estados-nación, y están siendo reemplazados por una economía global. Lo que los diferencia es la manera en que ven el futuro. Para Readings, con el mundo convertido en una entidad global sin fronteras nacionales, que reemplaza al Estado-nación como reproductor del capital, la universidad está dejando de ser un arma ideológica del Estado para convertirse en una corporación autónoma orientada al consumo. Él solo puede ver un lado del camino; los zapatistas, en cambio, ven al menos dos, la globalización neoliberal y su correlato, la universidad corporativa, está del mismo lado. Del otro lado están ellos y muchos otros movimientos de izquierda, como los agrupados en el Foro Social Mundial, que buscan democracia, libertad, justicia y dignidad. Y sus actuaciones están guiadas por la esperanza de que 'otro mundo es posible'.

El Cideci-Unitierra también nace con sus raíces en la esperanza de que 'otro mundo es posible' y 'otro conocimiento es posible', y trabaja para su creación. Los dos valores fundamentales que cultiva para lograrlo son la resistencia y la esperanza. En ese contexto deben ser leídas las siguientes palabras de su coordinador:

Frente a los embates del sistema capitalista y del neoliberalismo, de la globalización neoliberal, nosotros nos inscribimos claramente en la lucha de los pueblos que resisten, que resisten con esperanza, porque miran que lo que hacen es lo que no los destruye. Ahí hay una simiente de futuro que es esperanza y cuando tú juntas en una dialéctica especial la resistencia con la esperanza, tienes a los hombres, a las mujeres, a los grupos, a las comunidades de pie, las tienes en rebeldía. (Sánchez, 2005a)

El nacimiento de las ciencias sociales

Además del nacimiento de la universidad kantiana-humboldtiana, la Revolución francesa dio lugar al nacimiento de las ciencias sociales. Con el cambio político total que ocurrió en el mundo al final del siglo XVIII vino la aceptación generalizada de la normalidad del cambio. Las ciencias sociales emergieron así para comprender y direccionar el cambio, recientemente descubierto; y así organizar el gobierno y la sociedad en torno a la idea del progreso.

Las ciencias sociales nacieron como asignaturas institucionalizadas al final del siglo XIX cuando comenzaron a hacer parte de la universidad. La historia es la ciencia social más antigua, pero fue reconstruida en el siglo XIX, cuando los historiadores empezaron a estudiar documentos de las 'naciones con historia', que eran las mismas

de las que ellos provenían: Francia, Inglaterra, Estados Unidos y lo que posteriormente se convertiría en Alemania e Italia. Como la historia estaba limitada al pasado, los líderes políticos consideraban que era necesario obtener también información del presente. Con esta intención surgieron en el panorama político-académico la economía, las ciencias políticas y la sociología. Estas disciplinas continuaban centrando su atención en el estudio de los mismos países que estudiaban los historiadores. Todas ellas eran consideradas como sociedades que estaban cambiando continuamente.

Pero había otras sociedades consideradas como sociedades que no cambiaban o en las cuales el cambio era introducido por las naciones históricas a través del colonialismo, la guerra o el comercio. Las cuatro disciplinas no eran adecuadas para estudiar estas sociedades ‘premodernas’. Como el cambio era exclusivo del mundo civilizado, el mundo civilizado era también responsable de introducirlo en las naciones no civilizadas. Estas sociedades comenzaron a ser estudiadas por los estudios orientales y la antropología. El orientalismo nació, así como el estudio de los pueblos alfabetizados petrificados (Wallerstein, 1991), mientras los pueblos estudiados por los antropólogos eran vistos como “supervivientes prístinos de un pasado intemporal” (Wolf, 1982, p. 385).

De este modo, las ciencias sociales hicieron una división de la labor intelectual para estudiar a los pueblos: algunas de ellas estudiaban el pasado y el presente de las sociedades históricas, mientras las otras estudiaban las sociedades ‘sin historia’. Las ciencias sociales y su división del trabajo intelectual obtuvieron su legitimación total de una supuesta soberanía histórica del pensamiento europeo y de la relación que la cultura europea construyó con otras culturas y consigo misma. Toda esta división internacional del conocimiento tuvo lugar en el seno de una universidad que se estaba transformando en kantiana-humboldtiana y, al igual que esta, fue una herramienta de construcción política. Los Estados que lideraron este cambio político-epistémico del mundo fueron Francia, Inglaterra y Alemania. Después de la Segunda Guerra Mundial, el panorama político-económico cambió y Estados Unidos se ubicó como el país más influyente, reemplazando así a Alemania, Francia e Inglaterra. Este momento marcó también el gran apogeo de las ciencias sociales, esta vez como instrumentos para el desarrollo y la modernización del tercer mundo (Mignolo, 2003, p. 108). Si con la Revolución francesa se empieza a gestar una pasión por el cambio y el progreso, es después de la Segunda Guerra Mundial y con Estados Unidos a la cabeza que el desarrollo adquiere la dimensión político-económica con la que ahora lo identificamos. Este concepto de desarrollo, como veremos más adelante, es uno de los elementos más peligrosos de toda

la mitología capitalista, y las universidades no han sido ajenas a su construcción y puesta en marcha.

El SIIDAE se construye con toda esta conciencia geopistémica de su quehacer como universidad. El entendimiento de esta profundidad histórica le da un conjunto de herramientas conceptuales y políticas que le posibilitan, por ejemplo, reaccionar como lo hizo ante la petición de la autora de este trabajo de estudiar su universidad intercultural mediante técnicas antropológicas. La actitud que tiene frente a los investigadores y académicos forma parte de su construcción como universidad intercultural y como comunidad. Esta manera de relacionarse ha sido construida por años de experiencias y lecturas, y por comprenderse como parte de un todo geohistórico. Esa forma de situarse frente a los representantes del 'poder académico' es un elemento descolonizador e intercultural crítico liberador. Se basa en su vinculación a un sistema geopolítico mayor, que se ha ido gestando y transformando a lo largo de más de cinco siglos de historia en la que el capitalismo y la modernidad han sido ejes transversales. Estas herramientas le han ayudado al SIIDAE a construir instrumentos epistémicos para resistir. Más que teoría, la epistemología y la transformación epistémica que ellos proponen se convierte aquí en fuente de acción para construir relaciones con el mundo.

Esta posición ante el conocimiento, la política y la economía hace que el SIIDAE se sitúe de modo crítico frente a la universidad hegemónica y sus maneras de producir y validar el conocimiento. Entender el contexto de esta universidad intercultural es importante porque me permite ubicarla históricamente con respecto a las otras universidades, que han negado en su propia historia todo lo que representa la universidad intercultural. Esta negación, como acabo de mostrar a partir del surgimiento de la universidad kantiana-humboldtiana y la división e institucionalización universitaria de las disciplinas, no es un efecto indeseable de la universidad hegemónica, sino parte constitutiva de esta y su división internacional del trabajo intelectual. El Cideci-Unitierra debe ser entendido entonces en un contexto global como una opción en medio de una crisis terminal del sistema-mundo y donde otra de las opciones que aparecen en el horizonte, no la única, es la universidad corporativa.

Entender esto nos sitúa frente a un panorama muy diferente al que se suele trazar cuando se da cuenta de la crisis actual de la universidad. En esas visiones se nos presenta la universidad kantiana-humboldtiana como la universidad que poco a poco está perdiendo el espacio ganado por la universidad corporativa. El debate se restringe a estas dos opciones y las discusiones intentan buscar la mejor manera

de ubicarse en el debate. El Cideci-Unitierra comprende el mundo actual como un mundo colonial, lo cual lo lleva, en mi opinión, a entender el sistema universitario hegemónico como parte del sistema colonial. Su opción como comunidad en resistencia es construirse como una universidad descolonizadora. Una de sus principales herramientas para hacerlo ha sido la búsqueda de una transformación en las concepciones y acciones políticas, económicas y cotidianas con que nos relacionamos con el mundo a través de la búsqueda del ‘buen vivir’.

El ‘buen vivir’ debe ser entendido como una herramienta no solo crítica, sino además propositiva. Como crítica se construye en oposición al ‘vivir mejor’,⁶ una dinámica que ha sido promovida ampliamente por el capitalismo y por el desarrollo. Como propuesta positiva crece de cara a la búsqueda de un mundo en el que las relaciones entre seres humanos y no humanos se basen en la reciprocidad y la relacionalidad, en lugar de la extracción y la competencia.

5. Buen vivir y desarrollo

Las universidades siempre han estado ligadas a proyectos económicos y políticos, que a su vez están ligados a proyectos de vida. En el caso de la universidad kantiana-humboldtiana, podemos hablar de un proyecto de desarrollo, ligado a los Estados-nación. Para la universidad corporativa, tendremos que hablar de desarrollo sostenible ligado al mundo económica y políticamente globalizado. La universidad intercultural, por su parte, defiende el proyecto del buen vivir o el vivir bien, ligado a la comunidad; una comunidad que está constituida por pequeños grupos de seres humanos y no humanos en su articulación con la Tierra.

El ‘buen vivir’ señala una manera de entender y vivir el mundo basada en la búsqueda de una vida en comunidad entre todos los saberes, las lógicas, las racionalidades (Walsh, 2010) y los seres humanos y no humanos. Los términos de las relaciones son radicalmente transformados en la medida en que estas se establecen entre sujetos, no entre sujetos y objetos (Escobar, 2009, p. 29), y vivir y convivir se convierten en sinónimos. En la lógica capitalista, la comunidad y el mutuo necesitarse son vistos como obstáculos que deben ser corregidos poco a poco a través de los años de enseñanza. Para la lógica del ‘buen vivir’, fomentada por la universidad intercultural, no son obstáculos, sino, al contrario, “condiciones de posibilidad para ser con realidad plena” (Fornet-Betancourt, 2009, p. 89).

⁶ No es casualidad que “vivir mejor” haya sido el lema del gobierno federal mexicano entre 2006 y 2012.

Este modo de entender el proceso de vivir como un acto de convivencia entre sujetos da lugar a la construcción de 'un mundo en el que quepan muchos mundos' y donde los procesos democráticos se radicalicen de tal forma que los gobernantes realmente obedezcan a los pueblos, o, como dicen los zapatistas, que el que mande, mande obedeciendo (Escobar, 2009, p. 29). En otras palabras, el 'buen vivir' da lugar a la celebración de la diversidad cultural y natural, y a la construcción política de la sociedad desde abajo. Con la idea del convivir entre sujetos emerge un respeto absoluto por el otro, que no solo les permite existir, sino tener acceso al control de las posibilidades de su propia existencia. Por otro lado, el otro ya no son solo los seres humanos, sino también la naturaleza, que desde la cosmovisión de las comunidades indígenas es vista como "un ente vital capaz de sentir, conocer y actuar" (Cortez, 2009, p. 6).

La episteme moderna sacó a la naturaleza de la historia y encumbró al ser humano como su amo. El 'buen vivir', apunta Dávalos (2008), reintroduce a la naturaleza en la historia y la sitúa como compañera de comunidad, que al igual que otros compañeros es sujeto de relaciones de reciprocidad. En esta dinámica de reubicación, el ser humano es también reinstalado en comunidad con la naturaleza y su papel frente a esta es redefinido. Esto no quiere decir que desaparezca como sujeto libre, sino que emerge como una parte de la unidad comunitaria y siempre en relación con ella. La historia es entendida de este modo, no como la de seres humanos aislados, sino como la de sujetos en comunidad para los que hacer y pensar son ejercicios colectivos y no privilegios individuales. En este contexto debe ser situada la prerrogativa epistemológica que se le da en el Cideci-Unitierra al 'conocimiento como experiencia comunitaria'.

Legitimar el saber, el ser, el vivir y el convivir por su capacidad de construcción del 'buen vivir' rompe, según Cortez, "con el predominio de concepciones de 'vida buena' occidental que se subordinaron" a los discursos coloniales instaurados por el diseño local occidental de civilización (2009, p. 4).

Hay al menos tres elementos que se oponen al 'buen vivir': la concepción de la naturaleza como objeto y como recurso, el individuo como la unidad fundamental de la sociedad y la búsqueda de la unidad sin diversidad. Estos opuestos tienen su nicho en el 'desarrollo' como categoría ontológica desde el siglo XVI, como categoría político-epistémica a partir del siglo XVIII y como categoría político-económica a partir de la primera mitad del siglo XX. Si bien es cierto que el concepto de desarrollo en su moderna concepción económica no surge sino hasta el siglo XX, también lo es que la

idea del desarrollo como principio ontológico se remonta al siglo XVI. Ahí es cuando comienza lo que Dussel denomina el mito de la modernidad (Dussel, 2001, p. 60).

En su descripción del mito, Dussel señala varios elementos que lo conforman: la autopercepción de Europa como la civilización superior que la obliga a educar a los otros pueblos, aun en contra de su propia voluntad. La convicción de que, cuando estos se oponen, el héroe civilizador utilizará la violencia de ser necesario, siempre con el noble fin de introducir la civilización. Y la idea de que tal educación debe seguir el modelo de desarrollo que ha sido transitado por Europa en su propia historia (Dussel, 2001, p. 68). La existencia de este proyecto desarrollista se hizo posible gracias a las condiciones económicas, políticas y epistémicas creadas a partir del descubrimiento de América. Condiciones que han sido mantenidas a lo largo de los años por las campañas de independencia inspiradas por la Revolución francesa, el proyecto económico de desarrollo al que el presidente Truman le dio el pistoletazo de salida y las propuestas de alternativas de desarrollo como el desarrollo sostenible.

El desarrollo se convierte en una categoría económica después de la Segunda Guerra Mundial. Con el colapso de las potencias europeas, Estados Unidos encontró el nicho perfecto para ponerse a sí mismo como el tutor que guiaría a los otros países hacia la luz del desarrollo. En ese momento —20 de enero de 1949— la palabra subdesarrollo se hizo popular y adquirió relevancia a través del discurso de posesión del presidente Truman. Pero tanto en su acepción económica como en su acepción política, epistémica y ontológica, el desarrollo debe ser comprendido como un mito, es decir, como una “percepción que moldea la realidad” (Sachs, 1996, pp. 1-7) y sobre la cual han sido construidas las relaciones norte-sur, no como un concepto que describe una realidad preexistente.

La crítica al desarrollo no solo lo entiende como un proyecto económico que ve en la naturaleza un recurso para ser explotado y que busca la satisfacción material e individual por encima de todo. Lo ve además como una experiencia cultural propia de la modernidad europea, que busca la subordinación de las otras culturas (Sachs, 1996; Escobar, 2009; Shiva, 1996; Fernet-Betancourt, 2009; Esteva, 1996, 2005). Son muchos los que denuncian el fracaso de la idea de desarrollo (Esteva, 2009, 1996; Sachs, 1996; Shiva, 1996; Escobar, 1999, 2009), no solo por haber generado mayor desigualdad económica,⁷ sino también por haber empobrecido la diversidad en la

⁷ En 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los países pobres y en 1980, en medio del proceso de desarrollo, ya eran 46 veces más ricos.

naturaleza y la cultura, y por su promoción de la competencia de individualidades, que lleva a la destrucción de los lazos comunitarios.

Para Vandana Shiva, el desarrollo supone no solo la transformación de la naturaleza de madre viviente, “en materia inerte, muerta y manipulable [...] adaptada a la explotación” del capitalismo, sino también la destrucción de su ámbito de comunidad en la que todos tienen acceso y de la que todos son responsables (1996, pp. 325-326). Con la desacralización de la naturaleza viene la violación de sus límites naturales: la naturaleza tiene sus propios tiempos de regeneración, pero el desarrollo busca otorgarle al ser humano el poder sobre estos. Desde ese momento, los límites naturales de la naturaleza comienzan a ser obstáculos que deben ser eliminados. La eliminación de esos obstáculos destruye su capacidad de regeneración (Shiva, 1996; Fornet-Betancourt, 2009). Toda esta cascada de problemas hace del desarrollo solo una de las caras de este proceso de destrucción. Si la colonialidad es el lado oscuro e indisoluble de la modernidad, la destrucción de la naturaleza, la negación de la diversidad cultural y natural, y el individualismo son los del desarrollo.

El desarrollo ha estado sostenido por el Estado-nación y su poder como institución política y económica. Con el modelo del desarrollo, el Estado era el encargado de la planeación que se debía dirigir a la eliminación o modificación de las barreras al desarrollo, tales como conocimientos, tradiciones culturales o formas de relación con la tierra y con los semejantes. Pero a finales de los años ochenta, cuando los Estados-nación empezaron a perder el peso que comenzaba a ganar la globalización, la idea del desarrollo se debilitó, siendo reemplazada por el desarrollo sostenible. La idea de desarrollo sostenible fue formalizada por primera vez por la Comisión Mundial del Medio Ambiente de la ONU. En el Informe Brundtland, esta comisión definió el desarrollo sostenible en 1987 como “un desarrollo que satisfaga las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de las generaciones futuras para atender sus propias necesidades” (UN, 1987).

De acuerdo con Shiva (1996), la palabra sustentabilidad o sostenibilidad fue inicialmente usada para referirse a la sustentabilidad de la naturaleza, es decir, al mantenimiento de su capacidad de regenerarse. Pero tal como es usada por el desarrollo sostenible, como lo vemos en la definición del Informe Brundtland, lo que se sustenta es el desarrollo, no la naturaleza. El desarrollo sostenible busca sostener al máximo la capacidad de desarrollo, sin cuestionar la idea de desarrollo como problemática y sin cuestionar la sostenibilidad que pueda tener a mediano y largo plazo una sociedad como la que este promueve y sustenta. Para continuar con el proceso de desarrollo, no solo se siguen estableciendo límites artificiales a la naturaleza, sino que no se imponen

límites a la ilimitada capacidad de consumo que puede llegar a tener la sociedad en un sistema económico como en el que vivimos actualmente.

El desarrollo sostenible prometía corregir los errores del desarrollo, pero se ha visto que, al igual que este, aquel desacraliza la naturaleza, rompe los vínculos de reciprocidad y comunidad entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, conduciéndoles al desconocimiento de sus ritmos de regeneración. En esta dinámica, las relaciones entre seres humanos y entre estos y la naturaleza se ven reemplazadas por o reducidas a transacciones con fines de lucro personal.

El desarrollo sostenible, para Fernet-Betancourt (2009, pp. 82-87), sigue la misma gestión que el proceso de desarrollo que ahora se ve como insostenible. Por eso, considera que para que una ruptura con el desarrollo realmente lo sea, se tiene que buscar su origen y tener la capacidad de oponérsele, y no solo presentar estrategias correctoras. Y lo que hay en el origen es una civilización que no conoce los límites de la naturaleza y que está alejada de los seres humanos como comunidad y del horizonte cósmico de la Tierra. En resumen, Fernet-Betancourt ve que el problema tanto del desarrollo como del desarrollo sostenible es que se insiste en conservar el tipo de sociedad que los sustenta, una sociedad definida por el consumo y por la idea del ‘vivir mejor’. Por esta razón, continúa Fernet-Betancourt, el desarrollo sostenible es tan insostenible como la civilización que pretende sostener.

Esta percepción podría parecer extraña dado que los supuestos elementos clave del desarrollo sostenible que está siendo introducido en América Latina son la equidad, la democracia, la participación, la protección de la biodiversidad y los recursos naturales, y el respeto por la diversidad etnocultural (Walsh, 2000). Esto no nos debe engañar sobre la verdadera naturaleza del desarrollo sostenible. Estos discursos de *marketing* verde y multicultural son herramientas para tener un mejor control de los productos y los mercados. Es cierto que el desarrollo sostenible opera sobre una ruptura con el antiguo régimen desarrollista, pero, lejos de representar un paso hacia un mundo más justo, nos sitúa en el mismo mundo injusto, pero con herramientas cada vez más sofisticadas y globalizadas.

Castro sostiene, siguiendo a Hard y Negri en *Imperio*, que la economía posfordista —basada en la producción de conocimiento— cada vez gana más terreno, convirtiéndose en el modo de producción propio del desarrollo sostenible. La información genética de recursos ‘biológicos’ es una empresa económica clave en este tipo de economía. Por eso, las multinacionales tienen todas sus fuerzas puestas en la obtención de derechos de exploración exclusivos sobre el material genético de recursos biológicos que generalmente están en los países del sur. Fueron estas

multinacionales las que presionaron para que se instaurara un régimen de propiedad intelectual para los recursos biológicos modificados (Castro, 2005).

El repentino interés que muestra el desarrollo sostenible en los conocimientos no occidentales, la biodiversidad, el medio ambiente, su protección y su preservación no hace más que poner de manifiesto su lado colonial. Mientras que el conocimiento occidental es entendido como el único viable, el conocimiento de los pueblos indígenas sigue siendo visto como *doxa*. Ahora los indígenas son vistos como guardianes de la biodiversidad y su conocimiento milenario sobre plantas y animales está comenzando a ser apreciado, pero solo en la medida en que contribuya al crecimiento del sistema económico capitalista, a través de patentes que beneficien a las multinacionales.

Para Walsh, el reconocimiento e inclusión de indígenas y afrodescendientes, sus saberes y prácticas, por parte de las instituciones que promocionan y avalan el desarrollo sostenible, no cuestiona las estructuras coloniales de dichas instituciones. Esto es lo que Walsh llama una "interculturalidad institucional". Esta perspectiva de reconocimiento es altamente conveniente para los intereses del capitalismo global en una región conocida por su elevada resistencia social. El reconocimiento y la inclusión social se convierten así en un conjunto de herramientas útiles para "prevenir la balcanización y controlar y manejar la oposición étnica, considerada como una amenaza creciente para la seguridad (tras) nacional" (2010, p. 17).

En esta misma dirección apunta Wallerstein (2010b) y su análisis sobre la repentina voluntad del Fondo Monetario Internacional de ver la inequidad como un estado insostenible que puede llevar a graves consecuencias a largo plazo (Ramchara, 2010). Lo que Wallerstein ve en esta aparente preocupación por las diferencias sociales y económicas es la búsqueda del FMI y las instituciones capitalistas más sofisticadas de "un sistema más estable en el que prevalezcan sus intereses de mercado" (2010b).

En resumen, tanto el desarrollo como el desarrollo sostenible comparten una misma raíz ontológica, la idea de que hay estados de la vida humana que deben ser superados a cualquier precio. Los diferentes arsenales teóricos no parecen sino mutaciones adaptativas que ha sufrido el capitalismo a lo largo de sus ya más de 500 años de vida, en su búsqueda por instalarse de una manera eficiente, que genere la menor cantidad de costos y reporte la mayor cantidad de ganancias.

Una parte fundamental de la crítica al desarrollo propuesta desde el 'buen vivir' parte de que en la cosmovisión indígena no se tiene una concepción lineal del tiempo, tal como la que supone el 'desarrollo'. Si bien la idea del 'buen vivir' ha sido retomada por algunos gobiernos, como el ecuatoriano y el boliviano, para

introducir reformas en sus constituciones, las posturas que trasciendan la idea de desarrollo están lejos de estas izquierdas estatales. Estos mismos gobiernos todavía siguen considerando las prácticas y propuestas de los grupos indígenas, campesinos y negros como estadios inferiores que deben ser superados. Y, específicamente en el caso ecuatoriano, no hay ningún reparo en mezclarlo con la idea de desarrollo sostenible o, más aún, convertir 'buen vivir' y desarrollo sostenible en ideas indiferenciadas. Los Estados latinoamericanos, incluso los más abiertos a las visiones indígenas, no han podido plantear una crítica radical al desarrollo, dejando así intactas y sin cuestionamiento muchas de las estructuras que sostienen la colonialidad. El 'buen vivir' como el lugar hacia donde apunta el conocimiento, fomentado desde el Cideci-Unitierra, choca claramente en sus intereses y lenguaje con esta concepción estatal.

6. Universidad, desarrollo e interculturalidad

Las universidades son instituciones ligadas a proyectos económicos y políticos. Las universidades hegemónicas se han constituido como vehículos y agentes de construcción y mantenimiento de las ideas del desarrollo en un sentido ontológico, político, epistémico y económico, así como del desarrollo sostenible, que, como vengo argumentando, se oponen frontalmente a las propuestas políticas y económicas de los pueblos indígenas, y están en contra de los intereses de las culturas no hegemónicas y los grupos que no contribuyen con el sostenimiento del sistema capitalista.

En las universidades hegemónicas esto es especialmente claro, tanto en sus planes de estudio como en sus programas de investigación. Las universidades se implican desde muchos niveles en el desarrollo y el desarrollo sostenible en forma de programas de educación para sus estudiantes y las comunidades en las que se asientan. Se implican también en publicaciones que buscan ser un apoyo para replicar programas de la enseñanza del desarrollo sostenible. En esta tarea, las universidades trabajan en coordinación con ONG, gobiernos y empresas (Farrant y Silka, 2006, pp. 4-7). Muchos académicos ven en el desarrollo sostenible una salida a la crisis ambiental que debe ser difundida (Egan, Gray, Kaufman y Montrie, 2006, cap. 1). Y buscan determinar los factores que intervienen en la participación de las universidades en el desarrollo de sus regiones, con el objetivo de aumentar dicha participación y replicarla en otras regiones y universidades (Boucher, Conway, Van der Meer, 2003).

Así mismo, nos encontramos con publicaciones que buscan ofrecer acciones estratégicas para lograr la integración de las comunidades de estudiantes en beneficio

del desarrollo urbano (Van den Berg y Russo, 2004). Y hay quienes ven en la enseñanza universitaria la condición necesaria para el crecimiento económico de las regiones y el incremento del bienestar de la gente (Góchez, 2006). Todo esto reforzado con investigaciones que buscan establecer cómo entienden la sostenibilidad los académicos en sus disciplinas y cómo incorporan este concepto en la enseñanza (Reid y Petocz, 2006).

Para apoyar esta labor existen organizaciones que amparan y promueven dichos procesos. Una de ellas es la Organización Internacional de Universidades por el Desarrollo Sostenible y el Medio Ambiente (OIUDSMA), una red de instituciones universitarias que busca desarrollar programas docentes y de investigación en el campo del desarrollo sostenible y el medio ambiente. También colaboran con este proyecto diversas organizaciones nacionales e internacionales de cooperación para el desarrollo y otros organismos que otorgan becas universitarias destinadas principalmente a formar a sus estudiantes para que impulsen el desarrollo de sus regiones.

Es comprensible por eso la queja de Agostino, para quien las universidades latinoamericanas, incluso las más progresistas, actúan de manera semejante a como lo hacen los gobiernos progresistas. “No sólo es difícil encontrar espacios de cuestionamiento al desarrollo, sino que reiteradamente se menciona como función genérica de la universidad atender a las necesidades del desarrollo” (Agostino, 2009, p. 17). Lo que hace llegar a esta conclusión a Agostino (2009, p. 17) son los escasos aportes de la universidad latinoamericana, en materia de cursos e investigaciones, en temas como el posdesarrollo y el análisis de prácticas críticas con y opuestas a la idea de desarrollo. Sin embargo, esta autora conserva la esperanza en que la universidad se convierta en un espacio para el cuestionamiento de la idea de desarrollo y, por eso, la ve “como un espacio privilegiado para colaborar en la promoción de nuevas ideas, en muchos casos ayudando a revelar la importancia de ciertas prácticas hasta ahora desechadas por el discurso del desarrollo” (Agostino, 2009, p. 17).

Aunque estoy parcialmente de acuerdo con Agostino, encuentro dos problemas en los cuestionamientos que hace a la universidad latinoamericana y las esperanzas que pone en ella. Por un lado, considero que el problema no solo parte del descuido que muestra la universidad en términos de investigación y docencia por los temas críticos con el desarrollo. El problema fundamental es que la universidad ha construido sus cimientos sobre la base de una idea de desarrollo en el sentido ontológico, político, epistémico y económico del término. En otras palabras, la universidad hegemónica se forjó sobre la colonialidad y la diferencia colonial, y continúa descansando plácidamente sobre ellas. No hay más que observar desde

dónde vienen las transformaciones de la universidad, quién las dicta y a quiénes benefician. Las primeras transformaciones vinieron de Europa y la última, la que ahora estamos viviendo con el nombre de universidad corporativa, viene desde Estados Unidos. Y cada transformación, como hemos visto hasta ahora, beneficia unos proyectos políticos y económicos determinados que socavan la vida de las comunidades indígenas, negras, campesinas, y de todos aquellos grupos que no alimentan el flujo del capitalismo.

Por otro lado, en el planteamiento de Agostino intuyo que la universidad que ella tiene en mente es la hegemónica (kantiano-humboldtiana y corporativa). Considero que este tipo de universidad tendría que reestructurarse profundamente mediante su incorporación en un modelo intercultural para hacer un cuestionamiento de las estructuras que la soportan. En otras palabras, tendría que convertirse en universidad intercultural. Con esto no quiero decir que dentro de las universidades no existan personas y organizaciones abocadas a su transformación intercultural, o que incluyen dentro de sus quehaceres posturas y acciones que busquen ese propósito. Las universidades hegemónicas están llenas de aliados del pensamiento crítico radical liberador, pero sus estructuras verticales, sus requisitos, sus estímulos y sus planes de desarrollo se vuelcan hacia otro lado.

La verdadera respuesta a las críticas de Agostino vendría más bien de universidades como el Cideci-Unitierra, es decir, de un modelo de universidad intercultural, que, por definición, crece en oposición a los procesos culturales, epistémicos, económicos y políticos herederos del capitalismo y del desarrollo. El desarrollo es un concepto fundamental para el capitalismo, pero no es exclusivo suyo, también es defendido desde órdenes políticos y económicos opuestos al capitalismo. En un sentido ontológico, el desarrollo implica la diferencia colonial, es decir, el hecho de que unas culturas hayan sido y continúen siendo vistas como inferiores o menos 'desarrolladas'. La diferencia colonial ha sido uno de los grandes motores del capitalismo, pues garantiza una división 'natural' internacional del trabajo, no solo como mano de obra en la elaboración y distribución de materias primas y mercancías, sino también del trabajo intelectual.

Capítulo 5

Filosofía viva: conocimiento y acción para la vida

1. El SIIDAE como comunidad

El SIIDAE agrupa en su seno un gran abanico de pensadores de América Latina y el mundo, tal como se puede ver en su estructura de sistema compuesto por centros y donde cada centro lleva uno o varios nombres de intelectuales y activistas. Los núcleos centrales de pensamiento son el zapatismo y el pensamiento que representa Samuel Ruiz, de ahí la idea de tener su corazón dividido o compartido entre ambos. Y desde ese núcleo acoge pensadores tan diversos como Mahatma Gandhi, Leopold Kohr, fray Bartolomé de las Casas, Vandana Shiva, Iván Illich, Raimon Pannikar, Raúl Fornet-Betancourt, Immanuel Wallerstein y el grupo de la decolonialidad latinoamericana (o grupo Modernidad/Colonialidad). Una de las características que comparte este abanico de pensadores es la forma de asumir el conocimiento como acción y como fuente de acción. En esa dinámica de conocimiento y acción, el SIIDAE nutre su pensamiento a través de las relaciones que teje con todos ellos, con el fin de sostenerse como una comunidad de comunidades. Otra característica que comparten estos pensadores es que fundamentan su pensamiento desde la crítica al poder y al saber hegemónicos, y se sitúan desde la perspectiva de los oprimidos. En otras palabras, intentan entender la historia desde las múltiples voces de los que no han sido escuchados.

Todas estas acciones intelectuales, que continúan la resistencia que los pueblos oprimidos han venido oponiendo en voces como la de Guamán Poma o los sabios tlamatinime de los que da cuenta fray Bernardino de Sahagún, han contribuido a generar posibilidades epistémicas y políticas para que aquellos que han sido históricamente desposeídos recuperen sus voces. El SIIDAE se ubica en esta tradición de pensamiento que entiende el conocimiento como acción y generador de acción, una acción que nace de la crítica al conocimiento hegemónico y de la toma de posición desde las voces de los oprimidos. Por la manera en que son usados por el SIIDAE,

todos estos pensadores y su trabajo se convierten en herramientas e inspiración para que las voces históricamente acalladas sean escuchadas. La primera acción que desarrolla es crecer como una comunidad de comunidades, decisión que tiene múltiples implicaciones teóricas y prácticas.

Teología

Una de las herramientas más potentes de acción y pensamiento del SIIDAE como comunidad ha sido la teología. Desde el eje de entendimiento del conocimiento como crítica-contextualización-acción-comunidad, se articula el cristianismo abierto al ecumenismo y al diálogo interreligioso, como matriz generadora de todo el sistema. Su base religiosa ha sido motivo de grandes disputas con personas cercanas al SIIDAE, que ven en el cristianismo a una de las herramientas más poderosas de la colonización. Sin embargo, la visión cristiana del SIIDAE se distancia totalmente de la visión colonizadora y conservadora del cristianismo, usándolo, en cambio, como una herramienta de liberación y de diálogo interreligioso e intercultural. En su dimensión teológica, las raíces del SIIDAE se extienden a la tradición latinoamericana de pensamiento que Fonet-Betancourt (2007) llama teología intercultural y de la liberación.

La cara liberadora de este pensamiento se gesta, por un lado, a partir de los desarrollos que se dan dentro de la teología católica desde el Concilio Vaticano II y las reuniones de los obispos latinoamericanos en Medellín y Puebla, en las cuales se decidió y ratificó el compromiso de asumir una opción preferencial por los pobres. Y, por otro lado, a partir de las demandas de la población y de los sectores marginales o periféricos del ámbito religioso. El impulso desde la periferia hacia el centro es, según Löwy (2007), lo que realmente da origen a la teología de la liberación. Este impulso periférico alcanzaría en muchos casos las jerarquías religiosas, influyendo así en las conferencias episcopales.

Aunque la Iglesia ha estado siempre ligada al sufrimiento de los pobres, especialmente por medio de la caridad, la diferencia que marca la teología de la liberación es que esta ya no los considera “como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación” (Löwy, 2007). Pese a que la teología de la liberación nació en América Latina han surgido movimientos paralelos en muchas partes del mundo (Rowland, 2000, p. 15) que comparten experiencias históricas similares de opresión y marginación. La reflexión cristiana a la que lleva la particular situación de estos pueblos se ha

movido como una necesidad de trabajar en pro del bienestar humano, desarrollando no solo formas de reflexión, sino de acción.

Más exactamente, acción y reflexión están íntimamente ligadas. Tal como afirma Gustavo Gutiérrez (2000, p. 52), el compromiso con el pobre es el que permite encontrar a Jesús, encuentro que a su vez fortalece el compromiso con los pobres. La teología de la liberación involucra ambos aspectos de la fe, la vida de acción y la vida de reflexión en una relación constante, que se alimenta mutuamente. Esta es la metodología de la teología de la liberación, pero al mismo tiempo señala un modo de vida. La práctica de la teología de la liberación se construye a partir de las experiencias cotidianas de la gente con la pobreza, una pobreza que no solo surge a causa de la explotación económica, sino de la exclusión social. Su particular manera de interpretar la Biblia está íntimamente ligada con tales experiencias: la pobreza, la opresión y la exclusión. No es una teología que pueda ser aprendida exclusivamente en libros, conferencias, sermones o cursos, sino que requiere la vivencia de la experiencia, que compromete totalmente a la persona, que la transforma en un sentido radical. El sentido de la teología de la liberación radica más en su uso que en su interpretación. En el sentido de que es a través del compromiso con los pobres y marginados que se alcanza el entendimiento de Dios. Su práctica, de acuerdo con Rowland (2000), supone abandonar la imparcialidad y comenzar a acercarse a la perspectiva de los pobres, los marginados y los alienados. Supone también una condena al capitalismo como sistema económico que genera injusticia, una lucha que lleva a Samuel Ruiz García (2001) a titular su intervención en la recepción del Premio Internacional de Derechos Humanos de Núremberg con el sugestivo título de “La lucha principal no es contra la pobreza existente, sino más bien contra la injusta concentración de la riqueza”. Supone además un compromiso solidario con la lucha emancipadora de los pobres, con su liberación y con el fortalecimiento de la vida comunitaria, en clara oposición al individualismo capitalista.

Para los teólogos de la liberación, el punto de vista de los pobres y marginados es una visión alternativa a la historia de los que tienen el poder económico y que cuentan su historia como la única o como la normal. El oprimido tiene una perspectiva privilegiada porque “cuestiona ideas preconcebidas sobre el carácter de las relaciones humanas, tanto locales como internacionales, en un mundo injusto y de sufrimiento” (Rowland, 2000, p. 29). Desde la práctica de la teología de la liberación, la Biblia es abordada como texto, sin recurrir al contexto original en el que fue escrito. Se buscan las resonancias políticas que esta tiene en las comunidades. En otras palabras, se hace una aproximación tópica, donde la vida de las comunidades

está en primer plano y la Biblia se revela en su valor relativo a la vida. La Biblia se presenta así como un texto secundario frente al texto primario de vivencia de la opresión y la pobreza.

En San Cristóbal de las Casas, el cambio hacia la teología de la liberación fue impulsado principalmente por el entonces obispo Samuel Ruiz García. La transformación de Ruiz García hacia los preceptos liberadores se operó por el contacto con la realidad chiapaneca y por su participación activa en la Conferencia de Medellín. La teología de la liberación adquirió diferentes rostros en cada lugar de América Latina donde se extendió durante los años setenta y ochenta. Mientras que en Guatemala se privilegió la actividad política y económica, en Chiapas se distinguió siempre por “una fuerte voluntad de indianización a través de la práctica de la inculturación” (Marcos y Le Bot, 1997, p. 43). La inculturación es una iniciativa proveniente de las iglesias de África y Asia. Fornet-Betancourt la define como “el esfuerzo de la Iglesia (católica) por encarnar el mensaje evangélico cristiano en todas las culturas de la humanidad, y hacerlo de tal forma que por dicha inculturación la fe cristiana logre expresar toda la riqueza revelada en Cristo, aprovechando todo lo bueno de las culturas, al mismo tiempo que se da como un proceso de evangelización de las culturas, por medio del cual estas se mejoran y enriquecen a su vez la experiencia cristiana” (2007, p. 39).

La inclinación hacia la vertiente cultural tuvo una gran resonancia en las comunidades, y, según Le Bot, en claro desacuerdo con el subcomandante Marcos, ahora subcomandante Galeano, “la Iglesia ha desempeñado un papel determinante en la transformación de las formas de organización comunitarias y en la fundación de organizaciones intercomunitarias (organizaciones étnicas modernas). Ha contribuido, en particular, a formar una nueva generación de líderes y militantes, muchos de los cuales se han sumado al movimiento zapatista” (Marcos y Le Bot, 1997, p. 48).

Los zapatistas, continúa Le Bot, heredan las mismas exigencias éticas y la misma búsqueda de historicidad que la teología de la liberación, aunque se decantan por una dimensión religiosa menos explícita.

La versión intercultural de la teología latinoamericana continúa la tradición liberadora, asumiendo la perspectiva de la liberación histórica de los oprimidos y la crítica al poder hegemónico, pero intenta ir un poco más allá del peso político y económico que le atribuye la liberación, agregándole el valor de la riqueza cultural. En otras palabras, la teología intercultural busca ver a los pobres y los oprimidos no solo “como excluidos del sistema hegemónico sino también como portadores de tradiciones culturales y religiosas *valiosas*” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 131). Esta nace, conforme con Fornet-Betancourt (2007, pp. 15, 124), a partir de las

luchas políticas, culturales y religiosas desatadas en el contexto de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América, entre los pueblos indígenas y afro-americanos. Pero encuentra sus antecedentes y precursores en muchos pensadores de la conquista, la colonización, la independencia, y continúa hasta las últimas décadas del siglo xx.

El modelo de teología intercultural de Fornet-Betancourt es tal vez más cercano a la tendencia cultural o de inculturación desarrollada en Chiapas, principalmente por Samuel Ruiz. Sin embargo, Fornet-Betancourt hace una crítica a la inculturación y se separa de ella, no sin reconocer su gran valor. La inculturación se funda en una relación recíproca entre las culturas y la evangelización, no es una mera estrategia adaptativa de la evangelización a las culturas. La forma que tome tal relación en las diferentes prácticas e ideas es de una variedad tal que Irarrazabal (2000, p. 16) habla de una especie de sinfonía donde hay disonancias, cacofonías, sonidos mal articulados, pero también sonidos que armonizan y constituyen una buena sinfonía. En este panorama tan diverso se encuentra lo que Irarrazabal (2000, pp. 212-213) llama la poliinculturación, una manera de inculturación que surge como consecuencia de las múltiples identidades y procesos culturales. La poliinculturación está donde surgen cristianismos con el rostro de las culturas (indígenas, afroamericanas, mestizas), los campesinos, las mujeres, la juventud, la solidaridad, los derechos humanos y las culturas urbanas. Y, además, apunta Irarrazabal, “junto con la labor inculturadora, es la Iglesia en sí misma la que está llamada a transformarse y a ser refundada [...] La cuestión de fondo es que la Iglesia Particular viva de modo inculturado y de ese modo esté en comunión con la Iglesia Universal” (2000, p. 215). La inculturación trabaja sobre una cultura que está relacionada con todas sus dimensiones: lo económico, lo político, lo ecológico, etc. Lo cultural, afirma Irarrazabal, “incluye cómo la gente sufre, sobrevive, resiste, festeja, trabaja, dialoga, construye sus diferencias, cultiva sus identidades” (2000, p. 28). Esta noción de cultura funda una inculturación crítica con el desarrollo y la globalización, y en favor de la resistencia y las estrategias que ayuden a liberarse del yugo al que estas someten a las culturas.

Desde la teología intercultural de Fornet-Betancourt (2007, p. 40), el modelo de la inculturación, incluso el de la poliinculturación (2005, p. 7), sigue entendiendo las culturas como objetos de transformación, más que como sujetos iguales con los cuales se interactúa en condiciones de igualdad, y sigue buscando, al igual que el antiguo modo de evangelización, la universalización del cristianismo. Características que son claramente opuestas a los planteamientos interculturales seguidos por el SIIDAE. Dado que desde la inculturación se busca ‘encarnar’ el cristianismo

en las culturas, ya en esa intención prevé Fernet-Betancourt que se parte de la idea de que el cristianismo tiene una matriz incuestionable de la que no se sospecha como culturalmente determinada. En este sentido, sostiene que “suponer la transculturalidad significa aceptar que hay justo ese núcleo duro que debe ciertamente ‘alterar’ las culturas, pero que estas no pueden ‘alterar’ sin más, sino transmitir ‘con fidelidad’ en formas propias” (2007, p. 42). Esa transculturalidad significa además que el cristianismo absolutiza su propia tradición y relativiza las de las otras culturas.

Cristianismo y colonización

Paralelo a su uso de la idea de la inculturación, Samuel Ruiz ha concebido su práctica cristiana desde una noción de la historia de los pueblos indígenas de Chiapas que reconoce en el descubrimiento y conquista de América las profundas raíces de la injusticia económica y social. En ese espíritu señala que “las etnias y culturas diversas del continente estaban, desde ese instante, condenadas al sometimiento y, por ende, a su gradual desaparición”, y más adelante continúa haciendo una crítica de la misma práctica de la evangelización, en la cual plantea: “Se impuso la cultura occidental del Imperio, como vehículo de la expresión de la fe cristiana; sin que hubiera mediado un mínimo diálogo entre el cristianismo y las religiones existentes antes del ‘descubrimiento de Cristóbal Colón’” (2001). Esta concepción histórica crítica es tal vez lo que hace afirmar al director del SIIDAE que fue Samuel Ruiz quien les hizo entender la profundidad histórica que tiene su lucha. Es esta coincidencia la que hace además que el SIIDAE adhiera a las concepciones teológicas de un pensador como Fernet-Betancourt (2007, p. 10), para quien el cristianismo occidental ha estado ligado a una historia de expansión cultural que lo ha transformado en una religión colonizadora. Su proceso de colonización ha corrido de manera paralela y ha colaborado con la expansión epistémica, militar, política, económica y cultural de Occidente. Este proceso de colonización del cristianismo, continúa Fernet-Betancourt, no ha hecho más que “reducir las potencialidades de la expresión de la fe cristiana”. Como Occidente ha monopolizado culturalmente el cristianismo, continúa, su liberación implica sacarlo de esa tradición monocultural, es decir, desoccidentalizar el cristianismo (2007, p. 11).

La seguridad que tiene Occidente en sí mismo ha permitido al cristianismo occidental confundir su forma de organización con un universal necesario de la fe cristiana, lo cual explica la manera en que se llevaron a cabo la mayoría de las misiones. La europeización de las otras culturas se convirtió así en algo necesario para el proceso de cristianización. La perspectiva que busca asumir Fernet-Betancourt,

que es la que sigue el SIIDAE, es la de los vencidos, con sus momentos de resistencia, a la que llama el “juicio crítico de los vencidos”. Esta perspectiva es la voz de la pluralidad en una historia en la que esta no fue respetada y que Fernet-Betancourt (2007, p. 16) ve como la semilla del futuro de la fe cristiana. Desde esta perspectiva planteada por Fernet-Betancourt, se trataría entonces de ver el cristianismo desde una dimensión crítica y mostrar su conflictividad interna. Además, se trata, por otra parte, de entenderlo como una religión en diálogo y conflicto con otras. Lo que quiere decir es que la historia del cristianismo es una historia plural, que no puede ser vista solo desde el punto de vista de los vencedores, sino también desde el de los vencidos.

Desde la teología intercultural se busca que el cristianismo esté expuesto a confrontaciones internas y externas. Las confrontaciones internas serían aquellas que se dan entre diferentes formas de cristianismo. Las confrontaciones externas serían aquellas que se darían entre diferentes religiones. Las confrontaciones internas interculturales le darían al cristianismo las herramientas necesarias para estar a la altura de un verdadero diálogo interreligioso. Pero el diálogo intercultural y el diálogo interreligioso requieren que el cristianismo tenga una confrontación crítica con su occidentalización, que lo conduzca a la ruptura con esa dimensión monocultural. Una vez desarrollada esta tarea, el cristianismo estaría en el camino hacia el diálogo intercultural e interreligioso.

Considero necesario explicitar estas raíces teológicas sobre las que está sembrado el SIIDAE porque, como se ve, la religión ha tomado parte en el proceso de resistencia epistémica y cultural que ha dado origen a esta concepción crítica y activa de la educación y el conocimiento. Muchas veces se desconocen estos aspectos, o se busca aislarlos en publicaciones especializadas tal vez por el miedo que genera en muchos intelectuales la imagen oscurantista que tiene la Iglesia frente al conocimiento secular. Sin embargo, pienso que es importante integrarlo en las historias latinoamericanas donde se ha implicado con la filosofía en la resistencia y que ha impregnado la historia de la razón y el conocimiento en América Latina.

Aunque la teología de la liberación pone énfasis en las razones sociales y económicas de la pobreza, no desdeña otros aspectos (Gutiérrez, 2000, p. 55). En estos aspectos de injusticia social y económica insistirán también otros caminos que he trabajado aquí, como la teología intercultural, la filosofía intercultural de Fernet-Betancourt, los teóricos de la modernidad/colonialidad y Wallerstein. Pero ellos buscarán a su vez relacionarlos con otros aspectos, como la cultura, el género, las

relaciones con la naturaleza y el conocimiento. El planteamiento del SIIDAE de un conocimiento que se desarrolle como coordinación de crítica, acción, pensamiento y comunidad es en parte deudor de su relación con el cristianismo intercultural y liberador. Pero es además deudor de una concepción de la filosofía entendida como acción y reflexión de la que más adelante daré cuenta.

Comunidad de comunidades

El SIIDAE no es un proyecto con un fin determinado y exterior a sí mismo, sino una comunidad de comunidades. Sus modelos son la comarca de los negros, la comunidad de los pueblos amerindios o el panchayat de los hindúes. Si se vieran como ONG o como un proyecto, su finalidad sería siempre externa, “cuando me aproximo al otro desde el exterior necesito una metodología, pero cuando soy comunidad con el otro la relación se teje de otra manera”, afirma su coordinador.

Todas las actividades que se realizan están destinadas a sostener la comunidad física y teóricamente, y lo hacen usando los materiales que pueden encontrar en el SIIDAE o en sus comunidades. De modo que las aulas de aprendizaje son al mismo tiempo talleres desde donde se construye el sistema. Esto implica que los estudiantes no solo están aprendiendo habilidades prácticas y teóricas, sino también las formas en que esas actividades contribuyen al mantenimiento de la comunidad. Adicional a esto, guiados por los maestros, los estudiantes mantienen todos los aspectos del lugar: limpian, hacen guardia, ayudan en la cocina; son tareas asignadas por las que los estudiantes van rotando.

El hecho de que sus mismos miembros lo construyan todos los días en sus cursos y actividades hace que tengan una relación muy distinta a la que se tiene con un establecimiento que es construido por otros. Una relación de pertenencia, un sentimiento de que cada uno es responsable del lugar y en ese sentido de su propia educación y del mundo al que esa educación está apuntando a construir. Se fomenta la conciencia de una relación estrecha entre las acciones, las ideas y la comunidad. Es decir, una conciencia de que toda idea, todo intento de ser o hacer algo, requiere no solo una voluntad abstracta, sino además unas acciones concretas que apunten siempre a fortalecer la vida en comunidad. De este modo se estimula la coordinación política de la mano, el cerebro y la comunalidad (Esteva, 2016; Esteva y Guerrero, s. f.; Kathiravelu, 2017; Martínez-Luna, 2015). Una coordinación que ha ido perdiendo sentido en las sociedades occidentales en donde hay una gran valoración de los productos del pensamiento, que deja de lado otras maneras

complementarias de construir el mundo, las que se enfrentan y muchas veces se chocan con la resistencia de la realidad.

En esa relación interviene también otro elemento, que es la gratuidad. La asistencia es gratuita porque, para ellos, la gratuidad es el antídoto contra la codicia y el egoísmo, que son males del capitalismo. Entonces, no establecen una relación comercial, sino una relación de reciprocidad. “El joven que viene aquí, cada día sábado desde la mañana hasta las dos de la tarde trabaja dándole mantenimiento a todo, haciendo camino, poniendo ventana, pintando aquí, haciendo aquello allá, sembrando arbolitos, reforestando, recogiendo madera, y todos los servicios básicos de limpieza, cuidado de la puerta, revisando las letrinas, participando en la cocina” (Sánchez, 2005b).

Les enseñan a sus estudiantes que tienen el poder, aprendiendo las habilidades necesarias, para sostener sus comunidades y llevarlas a la autosuficiencia. Y ese aprendizaje, como expuse antes, coordina la formación mental con la formación manual. Esta dinámica surge de la localización del pensamiento y la acción, es decir, de que pensamiento y acción son entendidos no desde lo universal, sino desde los requerimientos locales. Esto no nos lleva al localismo, sino más bien a la concreción del conocimiento como bien comunitario. Esto quiere decir que cuando la gente asiste a los seminarios y a los talleres está siempre contemplando qué tipo de acciones políticas, logísticas, intelectuales y manuales es necesario llevar a cabo para sacar adelante el tipo de mundo que quieren construir tanto dentro de sus comunidades y dentro del SIIDAE como en el planeta, y de qué manera los textos les dan pistas para hacerlo, sea a través de planteamientos teóricos o de ejemplos concretos que tienen algún tipo de similitud con su caso. Y cada uno de ellos estará implicado en diferentes momentos en todos esos frentes, desde hacer los panes o preparar la comida para recibir una comitiva de un grupo de activistas y/o intelectuales que viene a impartir una charla, hasta preparar el resumen de un texto en tzotzil, tzeltal o español para exponer un tema, proponer temáticas o cambios en la organización, o intentar generar ideas prácticas desde los textos. No hay una educación especializada, sino integral, en el sentido más amplio del término, que prepara a los estudiantes para la vida y no para ser especialistas en un tema.

La transición a otro tipo de pensamiento se da al mismo tiempo que la transición a otro tipo de sociedad. Ese pensamiento no es desentendido de los problemas prácticos del mundo, sino que los contempla en todo momento. De este modo, acción y conocimiento tienen una relación ontológica (Panikkar, 1990), es decir que están mutuamente subordinados.

Aunque el SIIDAE ha sufrido muchos cambios estructurales y prácticos, la resistencia es el motivo que ha nutrido toda su historia desde 1989 y que permea todos los aspectos del trabajo. En esta labor de resistencia, el SIIDAE ofrece también su espacio como un recurso para otras organizaciones y grupos en resistencia, y busca aprender de ellos. Entre las actividades normales de este sistema, encontramos foros y conferencias de movimientos sociales y académicos de todo el mundo. La resistencia se desarrolla no solo como crítica en negativo, sino también como crítica en positivo, que busca proponer y hacer otro mundo. Por eso, todo trabajo académico siempre lleva a la pregunta: ¿qué acciones emprender para construir otro mundo?

En la experiencia de hacer una universidad como el Cideci-Unitierra, con las características de la gratuidad, con la experiencia que proporciona contribuir en lo material y lo intelectual, con el sostenimiento de una comunidad que se asemeja en su funcionamiento a las propias comunidades de los estudiantes, en esa experiencia es donde está una de las enseñanzas más potentes del Cideci. En esa experiencia se articulan las acciones y las teorías, no solo las acciones políticas que se generan por la teoría, sino la relación misma con el trabajo manual. El trabajo manual, el trabajo teórico y el trabajo práctico no manual se articulan así para dar origen a una universidad que toma su forma de las comunidades indígenas y que busca ayudar a su sostenimiento y valoración.

En esta vida de trabajo manual, trabajo teórico y trabajo político, se vive atendiendo a los pequeños detalles que trae la vida, así como a las grandes preguntas políticas y filosóficas. Articulando así las pequeñas necesidades de la vida, como comer, sentarse, pasar por una puerta, en un sistema de pensamiento que se hace grandes preguntas. De esta manera, esas pequeñas necesidades ganan relevancia en un mundo donde se intenta esconder a toda costa que estas existen. Esta forma de entender el trabajo intelectual, activista, práctico y manual es muy cercana a las comunidades indígenas en general y a los zapatistas en particular. En sus textos, los zapatistas se detienen en detalles que para muchos podrían parecer superfluos, pero que son los pasos necesarios, imprescindibles para llevar a cabo las grandes ideas.

Los zapatistas, por ejemplo, pretenden ayudar en la construcción de las grandes revoluciones del mundo, en las rebeldías, en globalizar las rebeldías, pero ellos saben que de grandes ideas no vive el ser humano, que el ser humano vive además de comida, y que esa comida debe estar acorde con las costumbres de las comunidades, y que para entregar esa comida es necesario transportarla. Así que hay que resolver muchos problemas prácticos para poder llevar a cabo los grandes ideales. Eso, por supuesto, no es de la incumbencia de muchos académicos, porque ellos se

limitan a la parte teórica del asunto. En cambio, dentro del movimiento zapatista entienden que ellos no solo deben poner las ideas, sino además el maíz, los frijoles y el camión para alimentar esas ideas. Esta manera de pensamiento en la que lo artesanal, lo teórico y la acción política se relacionan en una sola e inseparable madeja es la que funciona también en el SIIDAE. Cuando ellos dicen que van a apoyar a los pueblos que luchan contra el neoliberalismo, no lo hacen desde las ideas abstractas, sino que piensan en quienes hacen la lucha como seres humanos que comen, beben y tienen necesidades mundanas.

En la medida de nuestras posibilidades mandaremos apoyos materiales como alimentos y artesanías para los hermanos y hermanas que luchan en todo el mundo [...] Vamos a hacer acuerdo con las cooperativas de mujeres de las artesanías para mandar un buen tanto de bordados a las Europas que tal vez ya no son Unión, y también tal vez mandamos café orgánico de las cooperativas zapatistas, para que lo vendan y saquen un poco de paga para su lucha. Y si no se vende pues siempre pueden echar un cafecito y platicar de la lucha antineoliberal, y si hace un poco de frío pues se tapan con los bordados zapatistas que sí resisten bien hasta los lavados a mano y piedra y, además, no despintan. (EZLN, 2005)

Otro elemento fundamental en la vida comunitaria del SIIDAE son las tesis que tiene cada centro del sistema y que han sido tomadas del zapatismo. Cada una de ellas es una máxima que propone una forma de relación con uno mismo, con los otros, con el conocimiento y con el cosmos, y que busca cambiar el mundo que los rodea. Cada una de ellas además está en una lengua diferente al español, lo cual, según el coordinador del SIIDAE (2009), es una invitación para ponerse en la exterioridad, que no es el vacío, sino el otro, para tratar de ver el mundo desde el otro, desde su sufrimiento, desde su dolor, pero también desde su óptica, una óptica llena de riqueza. Aunque ya me he referido a algunas de estas tesis con detenimiento, las repasaré nuevamente en relación con el tema que me ocupa en este capítulo, la articulación entre la teoría, la práctica y la construcción de comunidad, emprendida como crítica al conocimiento hegemónico y desde el lugar de los desposeídos y de los que resisten.

La primera tesis a la que me quiero referir es aquella que representa a Unitierra: está escrita en tzotzil: “Scotol antsetik-viniketik ja’ utik jchanub’ tasbanejutik, xchu’uc jsa’ banejutik ta sventa xchambenal”, y en español significa: “Todos, mujeres y hombres somos intelectuales. Todos, mujeres y hombres somos buscadores de conocimiento”. Esta tesis da cuenta de la búsqueda de una justicia epistémica

integrada a la interculturalidad, la comunalidad (Esteva, 2016; Esteva y Guerrero, s. f.; Kathiravelu, 2017; Martínez-Luna, 2015) y la justicia de género. Para Sánchez, significa que “todos nos podemos plantear las grandes cuestiones fundamentales, de otra manera la interculturalidad seguirá quedándose como patrimonio de especialistas” (2009). Es una máxima que requiere un trabajo intelectual y político arduo de autovaloración, pero también la apuesta por una forma de conocimiento que se aparta de la estructura individualista que busca reconocimientos y que hace una división del trabajo intelectual entre aquellos que teorizan y aquellos que son sumisos a tales teorizaciones.

Hay un grupo de tesis que manifiesta su intención de transformar el mundo en el que se vive: “Taj pastik yan balumil” (en tzotzil)/“Estamos haciendo otro mundo”, “Jump’ej panāmil baki mi mejlel tyi ochel” (en chol)/“Un mundo donde quepan muchos mundos”, “Ya j-yantestik te balmilal, ja’nax mayuc meta tsakel stalel ya’telajualiletik” (en tzotzil)/“Cambiar el mundo sin tomar el poder de los gobiernos”. Se afirma con estas tesis la intención de hacer un mundo más digno, más humano, un mundo nuevo no solo hacia el interior, sino hacia el exterior. Pero en esa búsqueda renuncian a tomarse el poder. “No es necesario conquistar el mundo [afirma Marcos]. Para nosotros es suficiente con convertirlo en un lugar nuevo” (1996).

Otro grupo de tesis se concentra en la idea de que el nuevo mundo que se busca construir no debe obedecer al deseo de la minoría explotadora, sino al beneficio de la mayoría explotada. Un mundo donde esta relación se transforme y donde la democracia sea un instrumento radical de la voluntad del pueblo. Estas tesis son: “Jun balumilti bu mu’yuk jnet’ ubanejetik, tiyacutik smeltsanel ta olon i tatz’etubal” (en tzeltal)/“Un mundo sin explotadores, hecho desde abajo y a la izquierda” y “Milakxick jiñi my ch’ujbi” (en chol)/“Que el que mande, mande obedeciendo”. La más conocida de estas tesis es la de “mandar obedeciendo”, que busca un modo radical de democracia, en el que el pueblo manda y el gobierno obedece. Esto quiere decir que el mundo se debe construir política, económica, epistémica y epistemológicamente desde abajo, buscando unos verdaderos universales. Sin dar cabida a que los autoritarismos y las conveniencias de unos pocos suplanten la voluntad, las demandas y las disposiciones de la gente. Esta tesis es formulada de una forma clara y contundente en uno de los comunicados del EZLN, donde dicen:

Los que en la noche andan hablaron: “Y vemos que este camino de gobierno que nombramos no es ya camino para los más, vemos que son los menos los que ahora mandan, y mandan sin obedecer, mandan mandando. Y entre los menos se

pasan el poder del mando, sin escuchar a los más, mandan mandando los menos, sin obedecer el mando de los más. Sin razón mandan los menos, la palabra que viene de lejos dice que mandan sin democracia, sin mando del pueblo, y vemos que esta sinrazón de los que mandan mandando es la que conduce el andar de nuestro dolor y la que alimenta la pena de nuestros muertos. Y vemos que los que mandan mandando deben irse lejos para que haya otra vez razón y verdad en nuestro suelo. Y vemos que hay que cambiar y que manden los que mandan obedeciendo, y vemos que esa palabra que viene de lejos para nombrar la razón de gobierno, de ‘democracia’, es buena para los más y para los menos”. (EZLN, 1994b)

Una séptima tesis resume contundentemente su postura con respecto al capitalismo y el discurso de desarrollo que lo acompaña; critica y rechaza tajantemente el modo de vida que estos ofrecen. Dicha tesis es: “Yaj k’antiklekil kuxlejal” (en tzeltal)/“Nosotros lo que queremos es la vida buena”. La vida buena se opone a vivir mejor, una forma de vida que promueve la competencia de individualidades. La ‘vida buena’ o ‘buen vivir’ señala una manera de vivir que es sinónimo de convivir, donde lo importante es la comunidad y el individuo es relevante en cuanto parte de la comunidad. En la ‘vida buena’ las relaciones con otros seres humanos y con no humanos se establecen como relaciones de reciprocidad entre sujetos.

Una octava tesis recuerda que el sistema está construido sobre la búsqueda de la resistencia. La resistencia no es una acción pasiva, sino activa, que no se limita a repeler las acciones que minan la pluralidad, sino que se embarca en la construcción de un mundo que sea una fuerza viva en contra de la amenaza de la destrucción de lo diferente. Me refiero a la tesis: “Xkak’ batik tulan sok slekil xjachel k’op” (en tzeltal)/“Nosotros resistimos con digna rebeldía”.

Por último, me quiero referir a una tesis que da cuenta de una postura ética y política que busca una redistribución del mundo, no en beneficio de unos pocos, ni siquiera en beneficio de los indígenas, sino en beneficio de todos. Esa redistribución del mundo no es solo a nivel económico, sino también a nivel político y epistémico: “Lu’j lakchaán tyilak pejtyelel, maan lak chaan joñonláj” (en chol)/“Para todos todo, nada para nosotros”. Los zapatistas la explican de este modo:

Para los indígenas todos, para los campesinos todos, para los trabajadores todos, para los maestros y estudiantes todos, para los niños todos, para los ancianos todos, para las mujeres todas, para los hombres todos, para todos todo: libertad, justicia, democracia.

Para nosotros, los más pequeños de estas tierras, los sin rostro y sin historia, los armados de verdad y fuego, los que venimos de la noche y la montaña, los hombres y mujeres verdaderos, los muertos de ayer, hoy y siempre... para nosotros nada. Para todos todo. (EZLN, 1994a)

Toda esta forma de vivir y convivir de acuerdo con unos planteamientos racionales nos hace entender al SIIDAE como una comunidad filosófica. Al nombrar otras prácticas diferentes a las que han sido aceptadas como filosofía en Occidente con el nombre de filosofía, se busca dar una forma histórica y contextual a una práctica universal que ha sido ‘secuestrada’ por Occidente, con el pretexto de que una práctica con el nombre filosofía nació en lo que Occidente ha identificado como la cuna de su propia civilización, Grecia.

2. ¿Qué es la filosofía? Un enfoque intercultural

Con este planteamiento me estoy moviendo dentro de las búsquedas de la filosofía intercultural, que intenta transformar la geografía y la historia del filosofar. Detrás de esta búsqueda está la convicción de que la filosofía no puede ser equiparada a la filosofía occidental. Tal como lo asevera Wimmer, “nunca ha habido, ni hay, una lengua de la filosofía” (2000, párr. 20). La filosofía occidental se ve desde esta perspectiva como un saber local con pretensiones universalistas. Esta es la gran contradicción de la filosofía occidental, mientras que busca insistentemente dictar y acceder a universales, está siempre hablando desde una tradición regional. Es muy útil en este sentido recordar la máxima de Wimmer: “No des por bien fundamentada una tesis filosófica en cuyo surgimiento sólo haya participado gente de una única tradición cultural” (2000, párr. 22). Repensar la historia de la filosofía implica poner en duda su origen griego, que no solo es aceptado por la tradición europea, sino también por las tradiciones latinoamericana, china, japonesa, india, africana, etc. Pero no solo se debe poner en cuestión su origen, sino los criterios que la definen.

La filosofía para Fernet-Betancourt (2001, pp. 64-66) no tiene un núcleo intocable, lo cual quiere decir que, bajo el manto de la filosofía intercultural, la filosofía puede y debe ser puesta en cuestión en su totalidad. La verdad, continúa Fernet-Betancourt, deja de ser así un modelo totalizante cerrado a la alteridad, para convertirse en un modelo de totalización dialéctica que ve la verdad como proceso. Desde la tradición intercultural y liberadora de Fernet-Betancourt (2001, p. 16), que es la que sigo aquí, estas acciones de re-geografización, re-historización y

re-conceptualización de la filosofía buscan preparar los cimientos para hacer oír las voces que han sido acalladas por esa ‘falsa historia universal de la filosofía.’

Desarrollo de la filosofía en Hegel

Este capítulo es una respuesta a la primera parte del primer capítulo, en donde hice un cuestionamiento a la idea de objeto antropológico. Aquí respondo a tal cuestionamiento proponiendo un sujeto filosófico, como paso necesario para la instauración de un diálogo intercultural de saberes. Mi intención aquí es articular la discusión sobre la demarcación de la filosofía, con la búsqueda de la justicia epistémica y con el propósito de ver a las comunidades indígenas como sujetos del conocimiento.

No busco mostrar un panorama exhaustivo de la filosofía, ni realizar un estado del arte de esta en torno a su tratamiento de la diversidad cultural y filosófica, sino exponer los diálogos que ha tenido la filosofía intercultural crítica liberadora de Fernet-Betancourt en su práctica. En toda su obra, Fernet-Betancourt conversa con muchos autores, aquí hablaré de sus diálogos con algunas obras de Hegel, Kant, Heidegger, Wolff, Fichte y Ellacuría.

Un trabajo experto

La filosofía para Wolff, Kant, Fichte y Hegel es una disciplina académica reservada a un puñado de expertos. En este intento positivo de construir la filosofía, arremetieron contra las formas de filosofía que no se adecuaban a este esquema, como era el caso de la filosofía popular de la Ilustración que, aunque es también una filosofía occidental, no satisface los criterios de estos filósofos. Hegel llegó incluso a negar la filosofía popular como filosofía, por considerarla como *unphilosophie* (Fernet-Betancourt, 2009, pp. 173-188).

Pero junto con la filosofía popular muchas otras han sido atacadas por las vertientes hegemónicas de la filosofía, y su publicación y circulación a través de la educación se ha visto restringida a pequeños círculos. Uno de los trabajos con los que dialoga la filosofía intercultural crítico-liberadora es *Introducción a la historia de la filosofía* de Hegel, por considerar que la mayoría de sus ideas aún están vivas en la manera en que muchos programas universitarios realizan la filosofía en la actualidad. Sin detrimento de que haya programas e investigadores que defiendan y practiquen una forma más intercultural de la filosofía.

No saltaré hasta Hegel sin pasar primero por quien escribiera el texto fundacional de demarcación de la filosofía académica. Me refiero a Kant y su *Crítica de la*

razón pura, expresamente escrito para un público especializado que no requería de una escritura demasiado clara, llena de ejemplos y con propósitos ‘populares’ (Kant, 1998, p. 13). Esta concepción de la filosofía estaba en armonía con otro de los filósofos que fomentó esta forma de entender la filosofía y a quien Kant admiraba profundamente, Christian Wolff, cuyo riguroso método veía Kant como un ejemplo por seguir en la crítica de la razón pura (Kant, 1998, p. 30). Por eso, para Kant, “quienes rechazan el método de Wolff y el proceder de la crítica de la razón pura a un tiempo no pueden intentar otra cosa que desentenderse de los grillos de la ciencia, convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia” (1998, p. 31).

Todo discurso que quisiera ser entendido como filosofía debía entonces seguir la rigurosidad científica que le adjudicaba Kant. Y Hegel continuó esta labor de academizar la filosofía, al considerarla como un saber relacionado con una pequeña y privilegiada porción de seres humanos, que no debería ser usurpado por quienes no poseyeran la formación necesaria.

Diversidad filosófica

En su *Introducción a la historia de la filosofía*, Hegel consideraba la filosofía además como un saber separado, tanto del trabajo artesanal como de la acción política, y cuya historia, aunque relacionada con la del mundo en general, por surgir del mismo tronco, poco tenía que ver con ella. Una concepción tal de la filosofía tiene mucho que ver con el hecho de que tanto Hegel como muchos de sus contemporáneos y colegas han entendido la diversidad filosófica en un sentido muy restringido. Y han incorporado a la historia de la filosofía tal restricción. Hegel reconoce en la filosofía una diversidad que está dirigida siempre a un fin, independiente de su contenido. Es necesario entender la finalidad de ‘el todo’ antes de abordar las particularidades, es decir, esa diversidad en una conexión necesaria con el todo (1955, p. 27). En otras palabras, para él, es imprescindible una teoría para reconocer la filosofía y, por lo tanto, para apreciar su diversidad. Para ello, es necesario encontrar una teoría tan general que dé cuenta del pasado, el presente y el futuro de la filosofía. Su propuesta para dar cuenta de la filosofía y de su diversidad parte de la noción de ideal. El ideal para Hegel es la filosofía misma, no hay un ideal ubicado históricamente fuera de la filosofía, respecto al cual esta debería orientar su producción. Una forma de filosofía lo es porque allí está expresada la idea. De este modo, se puede decir que la historia de la filosofía y la filosofía coinciden. El ideal es la realización de la idea en la historia de la filosofía, la realización en la filosofía de lo que, según Hegel, es considerado como lo verdadero en sentido absoluto. En otras palabras,

aunque las diferentes manifestaciones históricas de la filosofía sean contenidos de cultura humana que han tenido su origen en una experiencia histórica concreta y determinada, su relevancia mantiene abierto su significado histórico como idea, a pesar de los cambios históricos, que también van influyendo en su concepción y sus configuraciones.

La historia de la filosofía y toda su diversidad es en realidad la actualidad, el desarrollo o evolución de la semilla de la filosofía, que es la potencialidad o posibilidad. Como el árbol con todas sus ramas, hojas, raíces y frutos está contenido en la semilla, así mismo la historia de la filosofía está contenida en la filosofía como potencia (1955, p. 32). Lo que caracteriza al 'ideal' en Hegel es que, si bien la realización filosófica es una realización presente determinada por la historia y la cultura de la que hace parte, trasciende su realización actual. Esto es lo que, para Hegel, es el concepto de 'absoluto'. La idea de 'absoluto' no hace referencia a lo que no puede ser puesto en duda, sino más bien a lo que está abierto a la experiencia. La filosofía es una de las formas del espíritu absoluto, espíritu libre a pesar de los condicionamientos históricos. Es decir que el absoluto posibilita dar cuenta del presente, el pasado y el futuro de la filosofía. No hay nada en la actualidad de la filosofía que no estuviera ya presente en el germen. Este movimiento de la potencia a la actualidad y de la actualidad a la potencia es lo que Hegel (1955) describe como el movimiento de la idea, es decir, de lo racional. Esto es lo que caracteriza a la actividad racional, el esfuerzo por volver al germen, lo simple, lo esencial, a través de lo desarrollado, de la diversidad. En esta forma de entender la filosofía aparentemente libre de prejuicios y donde la historia de la filosofía se define a sí misma, se esconde una amputación de la diversidad filosófica y se encubre el secuestro histórico de la filosofía. A continuación, daré razón de los argumentos que me llevan a formular este planteamiento.

Separación entre pensamiento e historia material

De acuerdo con el planteamiento del ideal como el movimiento que traza el camino de la evolución filosófica, para Hegel, la historia y los acontecimientos sociales, lo mismo que las características individuales de quien hace la filosofía, son solo pormenores en el acontecer ideal de la filosofía, que deben ser extirpados de la historia, dejando así lugar solo al germen y fin de la filosofía, es decir, a la idea.

Según Hegel, la filosofía llega al mundo cuando el mundo terreno ya no satisface al hombre. Esta surge en un pueblo cuando a este ya no le satisface la vida. Cuando la realidad deja de ser generadora de satisfacción y esta tarea le es encomendada al pensamiento. Por esta razón, continúa, la historia exterior de la filosofía

no es algo que deba interesarle al historiador de la filosofía. En este sentido, afirma, “conocemos una multitud de doctrinas del estoicismo que han actuado intensamente en su tiempo y han transformado (perfeccionado) a los individuos. Prescindamos de este detalle y pasemos por alto a tales hombres” (1955, p. 94). También, es necesario prescindir, continúa Hegel, de la habilidad para predecir eclipses que tenía Tales o de las habilidades analíticas de Descartes y Leibniz (1955, p. 94). Y en este mismo sentido tendríamos que prescindir de la habilidad de Wittgenstein en el diseño arquitectónico, que puso en práctica con la construcción de la casa de su hermana en Viena. En resumen, es necesario prescindir a la hora de hacer una historia de la filosofía de todos aquellos detalles que, aunque relacionados con la filosofía y los filósofos, no hacían parte de la filosofía misma tal como es concebida por Hegel, es decir, como desarrollo de la idea. Hegel no niega el cambio, el movimiento ni la influencia de la historia en la historia de la filosofía, simplemente los ve como asuntos superfluos que no interfieren en la realidad filosófica que es la idea y su realización.

Filosofía y acción

No solo el trabajo artesano y el trabajo en general son aislados de la filosofía, y en este sentido la influencia de lo material del pensamiento filosófico, sino que además se niega toda influencia que pueda tener la filosofía en la realidad. En abierta oposición a este planteamiento, Fornet-Betancourt (2008) se desmarca de la idea de filosofía que ha sido desarrollada por Hegel en *Introducción a la historia de la filosofía* y a la que continúa siguiendo buena parte del pensamiento académico contemporáneo. A partir de una filosofía crítica-liberadora y responsiva, Fornet-Betancourt (2008) atiende a tres frentes diferentes y complementarios en lo que supone que debería ser la filosofía. Primero, que la filosofía se configure como pensamiento crítico; segundo, que en esta dinámica busque en todo momento ponerse del lado de los débiles y trabajar para su liberación, con lo cual la crítica se transforma en una acción ante la opresión desde múltiples frentes: económico, político, militar, epistémico. El tercer frente es el de la filosofía como pensamiento responsivo, es decir, como pensamiento que responde a su época, no solo como espectador, sino también como actor. En este sentido la filosofía se torna no solo en una herramienta de reflexión, sino además en una herramienta de acción.

Desde esta perspectiva, por lo tanto, la filosofía tiene una orientación práctica, al buscar en todo momento intervenir en las realidades humanas, proponiendo “alternativas históricas para la realización de la humanidad del ser humano” (Fornet-Betancourt, 2008, p. 22). Esta concepción de la filosofía es una clara oposición

a la concepción de Hegel, para quien la filosofía llega siempre tarde a la tarea de la configuración del mundo, teniendo que conformarse con ser espectadora de lo ya acontecido. “Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo” (Hegel, 1955, p. 36).

Para Fernet-Betancourt (2008), la filosofía es acción para la emancipación, la búsqueda de la justicia, la libertad y la paz, y no solo exégesis o hermenéutica de textos. Los textos, por otro lado, deben ser entendidos en su contexto de creación y como respuesta crítica a este. Una idea filosófica debe ser concebida entonces, continúa Fernet-Betancourt, como una respuesta a una situación concreta y el texto es a la vez texto, contexto y creación de seres humanos que buscan alcanzar su verdadera humanidad. La orientación crítica, liberadora, responsiva y práctica que Fernet-Betancourt (2008) le atribuye a la filosofía es también opuesta a la noción de historia de la filosofía desarrollada por Hegel. Para Fernet-Betancourt, la filosofía debe tener una relación crítica con la historia y, por eso, el contexto de aparición es parte esencial de la dinámica del núcleo de la reflexión filosófica. En cambio, la filosofía de Hegel es atemporal y así lo es su historia. Dado que la filosofía está orientada a la autorrealización de la idea, independiza así la historia de la filosofía de la historia del mundo. Aunque no desconoce la historia en el sentido de que es ella la que da la condición de posibilidad para la aparición de la filosofía, no considera que esta le dé una forma diferente a la que le confiere la idea. Por esto, Fernet-Betancourt considera que Hegel “degrada la historia a la categoría de marco externo para el despliegue de las manifestaciones de la idea absoluta a partir de la necesidad lógica de sí misma” (2008, p. 68).

El objeto de la filosofía

Otro elemento que habría contribuido a diezmar la diversidad filosófica es el supuesto objeto al que sus esfuerzos apuntan, tal como lo entiende Hegel. Para él, la filosofía aborda la esencia de las cosas. No los objetos ni los fenómenos, sino la cosa en sí. La filosofía no se distrae con la representación, sino que va directo a “la esencia del objeto, y *esta esencia es el pensamiento mismo*” (Hegel, 1980, p. 32). Y la esencia es justamente lo opuesto al cambio y la apariencia; es lo universal, lo que no cambia en ningún lugar ni época a pesar de sus diferentes manifestaciones. Esa esencia es lo que produce el pensar y es, por lo tanto, universal. “Lo universal es el producto del pensar”, afirma Hegel (1980, p. 32). El pensar está limpio de sentimientos, por más que los sentimientos no puedan estar nunca al resguardo

del pensar. El pensamiento es lo universal, lo objetivo y lo verdadero. Por eso, el objeto de la filosofía es lo universal. La filosofía, por lo tanto, es libre, pues cuando filosofamos no dependemos de nada más al margen de nosotros mismos. Es libre por tener como objeto lo universal y no depender de lo mutable. En ella se piensa al margen de todo condicionamiento particular, porque es pensamiento puro. Hablar de pensamiento puro es hablar de un pensamiento no contaminado por la naturaleza, por los sentimientos o por cualquier cosa que pertenezca a los seres humanos. El arte, la política o la religión, por ejemplo, no son pensamiento puro, aunque sean obras del espíritu pensante. De acuerdo con Hegel, este planteamiento universalizador de la filosofía tiene su origen en Grecia y concretamente en Parménides, quien, al igual que Hegel, no niega el cambio, sino que lo ve como parte del mundo de las apariencias. En su filosofía, no es la experiencia, sino la razón la que da cuenta de la “verdad” (Feyerabend, 1999, p. 69).

Según Feyerabend, lo que hace Parménides, y es aplaudido por Hegel, es perfeccionar unos argumentos que ya se encontraban en ciernes en lo que vendría a constituir luego la semilla del pensamiento occidental: el realismo. El realismo nombra la búsqueda permanente de la unidad que hay detrás de las apariencias. O, en palabras de Hegel, de lo universal que debe ser descubierto por el pensamiento.

Para los críticos del pensamiento racional occidental (Feyerabend, Wimmer, Fornet-Betancourt, Dussel), la búsqueda de los universales por parte de una sola cultura y el convencimiento de poder alcanzarlos han contribuido a diezmar no solo la diversidad del pensamiento, sino también la diversidad cultural. Tal concepción de los universales se construye con base en un falso supuesto, el de que una cultura de manera unilateral puede entender y reglamentar el mundo de manera objetiva. Y la objetividad está basada a su vez en otro falso supuesto, que el observador arrogantemente asume que no es parte de lo observado, como si fuera el ojo de Dios. La superación de la falsedad de este supuesto es uno de los retos que se ha trazado la filosofía intercultural, no a través del cuestionamiento del universalismo, sino del ‘falso universalismo’. En otras palabras, la filosofía intercultural no renuncia a la búsqueda de lo universal, sino que considera que la universalidad construida desde Occidente es falsa.

El universalismo para la filosofía intercultural se logra con el diálogo entre diferentes tradiciones filosóficas, y su búsqueda es lo que las mantendría unidas. Una búsqueda que se propone encontrar formas de hacer un mundo universalmente mejor. Allí donde el universalismo monocultural busca las condiciones epistémicas, políticas y económicas que le beneficien a una sola cultura, el universalismo intercultural busca que esas condiciones sean desarrolladas por todos, para todos

y en beneficio de todos, o, como dirían los zapatistas, “para todos todo, nada para nosotros”. Esta versión del universalismo intenta acabar con la servidumbre que promueve la versión monocultural, en la que muchas culturas están al servicio de los planes de construir el mundo de unas pocas. La interculturalidad propuesta por Fornet-Betancourt no se propone, como vemos, dejar florecer a todas las culturas sin ningún cuestionamiento, sino que se entiende como una herramienta de crítica constante entre las culturas, que les ayudará a cada una, a todas y entre todas, a alcanzar la universalidad.

Otro de los autores con quienes dialoga Fornet-Betancourt, y quien también debate con Hegel y Kant, es Ellacuría (1991). Para este filósofo, el objeto de la filosofía es la realidad histórica. Al igual que Hegel, Marx y Zubiri, considera que la unidad real del mundo es el objeto de la filosofía. Pero, para él, esta es diversa y dinámica, puesto que no se encuentra en la reducción de las diferencias, sino en su asunción plena. Esta totalidad no desprecia lo particular ni su estudio profundo, sino que lo pone en relación. Y al contrario que para Kant y Hegel, el todo de la realidad para Ellacuría (1991, p. 30) no está dado por la razón, sino por la realidad misma.

Siendo lo material el nivel más inferior de la realidad social e histórica, la filosofía se debe a ello, ya que es de lo material de donde devienen todas las capas superiores. Estas capas deben no solo su novedad, sino también su posibilidad de existencia a las inferiores. Desaparecidas estas, afirma Ellacuría, “desaparece también la forma superior de realidad, que nunca alcanza una autonomía o independencia suficiente como para poder desprenderse de las formas inferiores y poder ser autosuficiente como forma nueva de realidad” (1991, p. 37).

Esto nos lleva a entender que un estudio filosófico de la realidad histórica nunca puede olvidar la materialidad primera que la precede y que precede también a los seres humanos y a los seres vivos. La realidad histórica depende de la permanencia de la materia y de lo vivo, de lo contrario podría desaparecer. Lo inferior no lo es entonces por ser menos importante, sino por ser más fundamental, sin lo inferior, lo superior no podría existir, pero no viceversa. Lo vivo, por ejemplo, podría seguir viviendo perfectamente, y tal vez con más éxito, sin lo humano, pero lo contrario es imposible. Ellacuría se apoya en los niveles de realidad para postular la unidad de la realidad histórica. La unidad, afirma, es dada por ser “una unidad física y dinámica, porque todas las cosas vienen unas de otras y de un modo u otro están realmente interpresentes, si no en su individualidad, sí como formas de realidad” (1991, p. 40). Pero ¿qué es la realidad histórica? ¿Es acaso la historia misma? Según Ellacuría (1991, p. 473), no lo es, es el estadio de la realidad donde están presentes todas

las demás. Desde allí la realidad se seguirá cultivando e innovando. Esto quiere decir que esta no es solo lo que ya pasó, sino lo que se está haciendo y lo que se va a hacer. La verdad de la realidad, por lo tanto, es algo que se hace, “aquella realidad que en juego de praxis y teoría se muestra como verdadera” (1991, p. 473). La realidad histórica no es entonces solo un terreno de la interpretación, sino además un terreno de la acción y la innovación. Es algo que necesitamos hacer día a día y que debe alcanzar una verdad que se nos presenta como tal por su relación con la justicia y no simplemente por ser imagen especular de lo que sucede.

Esta noción de objeto de la filosofía de Ellacuría es fundamental para este análisis. Su planteamiento le da vida a un objeto plural que toma fuerza también por fuera de la academia, donde la gente busca cambiar las condiciones de la realidad para hacerla más verdadera, una verdad que se corresponda con la historia y las injusticias y justicias que ella revela. La filosofía es así, desde una perspectiva crítica-liberadora, que recoge el trabajo de Ellacuría, una actividad vital, no solo un ejercicio académico. En ella se ponen en juego nuestras vidas y los mundos que queremos construir, no solo una publicación, una participación en un congreso, una conversación con iniciados o un escalafón académico.

La universalidad del universalismo filosófico y lo griego de la filosofía

Al contrario que Hegel, Ellacuría toma en cuenta la historia de la filosofía y a partir de ella hace su propuesta. La totalidad de Ellacuría es una totalidad plural y no dogmática. Aunque el planteamiento de la idea en Hegel supuestamente no implica una norma externa que le dé forma a lo que debería ser la filosofía, la forma de la filosofía, según él, está determinada por su nicho de nacimiento, allí donde se encuentre el sujeto libre. Y es a partir de esta circunstancia que Hegel reconoce las condiciones que darán origen a la filosofía y, por lo tanto, a una forma de distinguir aquello que es filosofía de aquello que no lo es.

Para Hegel, todos los hombres son potencialmente racionales, y la forma que tiene esta racionalidad es la libertad, que es la naturaleza del hombre. Pero no todos los hombres lo son, porque existen esclavos, hombres para los que la libertad no ha dejado de ser potencia, porque no son conscientes de ella, no se conocen a sí mismos. Esta es la gran diferencia de los europeos, quienes saben de esa naturaleza universal humana y la convierten en acto.

El hombre libre es aquel que no depende de otro, que no se halla subordinado a otro. La libertad del espíritu es volver a sí mismo. Partir de sí mismo, evolucionar y

volver a sí mismo. Esa es su libertad, porque no depende de otro ni se realiza como otro. En el intuir, en el querer y en el sentir no hay libertad porque me encuentro determinada por algo más. Solo el pensar, afirma Hegel (1980), es la esfera libre.

Para Hegel, el surgimiento de la filosofía como ciencia de lo universal requiere un pueblo que viva en lo universal. Es decir, un pueblo que no persiga fines particulares, sino que se supedita a lo universal. Este pueblo es, para Hegel, un pueblo libre, que se conoce a sí mismo en libertad. Y su libertad se manifiesta en lo universal, en su capacidad para hacer que lo que sea ese pueblo lo sea por las leyes que lo gobiernan, leyes universales, y no por otros o en otros. Solo en ese contexto podría nacer la filosofía como ciencia de lo universal. Y, por eso, el pensamiento oriental debe ser excluido de la historia de la filosofía. No dice que no exista pensamiento, ni siquiera que no exista un pensamiento valioso, lo que dice es que ese pensamiento no puede ser considerado como razón filosófica, razón universal y libre.

En este mismo espíritu, Heidegger (2004) encuentra incluso absurdo hablar de una filosofía occidental, pues desde su perspectiva, con decir filosofía ya se ha dicho todo, ya que la filosofía, necesitó a Grecia y a sus circunstancias históricas y políticas particulares para nacer. Pero en Grecia hay un problema, de acuerdo con Hegel (1980), y es que la libertad era restringida a unos pocos. De hecho, la libertad de unos dependía de la esclavitud de otros. Esto es enteramente diferente a lo que pasa en la Alemania de Hegel, donde todos son libres. Y esta condición da origen a la plena realización de la libertad, pues solo cuando todos son libres podemos hablar de una libertad plena. La historia de la filosofía tiene el mismo camino que la historia de la humanidad. La historia comienza en Grecia y culmina en Alemania.

Cuando Hegel señala a Grecia como la cuna de la filosofía y ve en Parménides la semilla griega del pensamiento filosófico, está reduciendo la historia de la filosofía. La filosofía intercultural (Wimmer, 2007), no solo la vertiente crítico-liberadora, se enfrenta a esta afirmación, proponiendo una transformación en la historia de la filosofía y en el relato de sus orígenes.

Fornet-Betancourt coincide con Hegel en que es necesario encontrar una teoría para encarar la historia de la filosofía. Pero, a diferencia de Hegel, considera que tal teoría no debería tener el carácter abstracto y teleológico que este le da, y en el que la filosofía y su historia son vistas como dinámicas que se desarrollan siguiendo el movimiento especulativo de autojustificación y autoexplicación de la razón. Fornet-Betancourt aboga —y aquí como en muchas partes de su obra se acerca a Ellacuría— más bien por una teoría que debe ser desarrollada interculturalmente, que nazca como

resultado de la misma dinámica filosófica en la historia “al intentar articularse como pensamiento crítico-liberador y responsivo en cada época y situación” (2008, p. 66).

3. Filosofía viva

La diversidad en la filosofía

Para Hegel, no hay una diversidad en la filosofía, en cuanto encuentra un episodio en la filosofía que no coincide con su concepción de la filosofía, afirma que no lo es, como lo hace con la filosofía popular de la Ilustración. Su manera de entender la filosofía como la realización sin contradicción de la idea borra toda posible divergencia entre las filosofías, y como resultado tendríamos una única y pura filosofía.

Para Fornet-Betancourt, este es un precio muy alto por pagar a partir de la concepción de la filosofía y la historia de la filosofía que tiene Hegel. La concepción de la filosofía hegeliana deprecia las disputas filosóficas, condicionándolas a ser simplemente elementos necesarios en la realización de una razón única. Los planteamientos de Hegel estarían entonces apuntando a que la historia de la filosofía solo conoce una tradición racional. Fornet-Betancourt responde a esto buscando más bien que la historia de la filosofía sea “el producto de los intercambios y controversias entre muchos sujetos que trabajan en el programa de la *razón* filosófica” (2008, p. 70). La historia de la filosofía entendida en estos términos no sería un monólogo cultural, sino un diálogo intercultural. Sería necesario entonces romper con la concepción hegeliana de la filosofía para darle una orientación intercultural.

La corriente hegemónica de la filosofía occidental es aquella que tiene su origen con su incorporación en la universidad en la Edad Media y que floreció con pensadores modernos como Kant, Fichte, Wolff y Hegel. Pero ¿por qué se extendió esta manera de concebir la filosofía que ni siquiera le hace justicia a la historia de la filosofía en Occidente? Un éxito político, militar y económico, no epistemológico, habría dado lugar a que las tradiciones occidentales dominantes canten su gloria ética, moral y epistemológica. Viéndose a sí mismas, según Wimmer, no como sistemas tradicionales de pensamiento, sino como una empresa científica. En otras palabras, son sus victorias militares, económicas y políticas las que les posibilitan separar su propia tradición de pensamiento de su situación cultural o religiosa.

Es la diferenciación de poderes que comienza con el colonialismo más de 500 años atrás y hoy continúa vigente la que ha hecho posible todo este proceso de anulación de la diversidad filosófica. Esa diferenciación de poderes no se da solamente entre las culturas occidentales y no occidentales, sino entre los grupos culturales y

sociales que defienden ideas que contribuyen a la conservación del poder de determinados grupos, y los que luchan por liberarse de la opresión que esta concentración de poder genera en todos los ámbitos de la vida y del conocimiento.

Filosofía y cultura

La forma de hacer filosofía en una cultura no solo está determinada por la parte simbólica de la cultura, sino por el contexto histórico en el que dicha cultura se haya desarrollado. No podemos, por ejemplo, pensar en una filosofía de los pueblos chiapanecos únicamente como una filosofía maya, ignorando la historia de esas culturas. Olvidando más de 500 años de represión y resistencia. Esta es la concepción de la cultura que alimenta la propuesta de Fernet-Betancourt y que es opuesta a la tradición culturalista de la cultura, que rompe la relación entre los procesos simbólicos y los procesos materiales de la vida de las comunidades humanas. Fernet-Betancourt considera, en cambio, que la interculturalidad “trabaja con una concepción histórico-material de cultura que ve en ésta un horizonte abierto de procesos de prácticas de vida que son parte de la historicidad y de la materialidad del mundo” (2010, p. 177). Por eso, Fernet-Betancourt ve el diálogo entre filosofías como un diálogo de historias materiales y no solo como un diálogo simbólico.

La relación que encuentro entre la filosofía y la cultura atiende a esta concepción de la cultura de Fernet-Betancourt. La cultura entendida no solo como condición simbólica, sino además como condición histórica y material, en la que se desarrollan múltiples maneras de hacer filosofía.

Un problema con el que se puede enfrentar la filosofía intercultural es que la filosofía en todas las culturas tiene diferentes modos de relacionarse con la gente y con su contexto. La manera en que se relaciona la filosofía occidental con la gente, salvo raras excepciones, es básicamente desde la universidad. Y desde su realización universitaria los filósofos son básicamente especialistas que hablan entre ellos mediante diálogos directos, textos y conferencias. Y, como afirma Fernet-Betancourt (2001), han sido los filósofos los que más han dependido de esta imagen. Sin embargo, continúa más adelante Fernet-Betancourt (2001), esa imagen de una filosofía institucionalizada en la enseñanza superior es el producto de una historia particular de realización filosófica en Occidente. Pero no en todo Occidente, sino en las tradiciones europeas dominantes. La institucionalización ha modificado tanto el oficio del filósofo como la concepción misma de la filosofía, hasta el punto de identificar la filosofía con aquella que es presentada y transmitida académicamente.

Así como el arte en Occidente está en los museos y en las casas de los coleccionistas, la filosofía está en la universidad. Y cuando desde algunas tradiciones occidentales se ha intentado sacar a la filosofía de sus cuatro paredes, de sus textos académicos y especializados, las instituciones y filósofos más apegados a la tradición Kant-Hegel le han negado su estatus filosófico.

En la filosofía del arte, las diferencias culturales de la realización artística han sido resueltas de diversas maneras y algunas soluciones han sido aceptadas por muchos. Una de las preguntas a las que responden es: ¿es arte una máscara africana? O ¿es arte un objeto religioso del siglo XVI? En resumen, ¿es arte un objeto que guarda una relación con la gente diferente a la que guarda la obra de arte con el museo, con el especialista o con el coleccionista? No interesan las respuestas a estas preguntas, sino las preguntas en sí, saber que la pregunta por la diversidad es una pregunta que se intenta responder desde diferentes ámbitos del conocimiento.

Desde la filosofía del arte se ha entendido que las respuestas a estas preguntas no solo involucran la manera en que se comprende el arte en otras culturas, sino también las formas en que se han dado las relaciones entre el arte y la gente en la historia de Occidente. La filosofía intercultural también requiere que Occidente cambie su relación con su propia filosofía, que reconozca su salida de la universidad, que no le obstaculice el proceso de hacerse saber vivo en la vida de la gente.

Así es posible que nos encontremos la filosofía en otras culturas floreciendo en lugares diferentes a las universidades, o floreciendo en las universidades de maneras muy diferentes a como lo hace en Occidente. Es posible también que la encontremos en textos diferentes a los académicos, en canciones, poemas y literatura. Pero también es posible que no la hallemos escrita, sino vivida. Y es posible que si indagamos lo suficiente descubramos que también en Occidente tiene lugar toda esta diversidad filosófica.

Occidente tiene entonces dos instrumentos para entender un poco mejor la filosofía. Tiene el recurso a su propia diversidad, que le permitiría entender la diversidad en otras culturas. Pero también tiene otras culturas en las que puede observar la diversidad, entender que hay otras filosofías y ser entonces capaz de comprender la diversidad de su propia filosofía. Al respecto indica Wimmer: “Para dar cuenta de esas otras formas de filosofía hay que tener en cuenta que hay fuentes que no son siempre textos o material académico y que no son sistemas monolíticos, sino redes de modos de pensar y argumentar” (1996, p. 2). Pero tendría que agregar: hay fuentes que pueden ser también tejidos de pensamiento y acción.

La filosofía es un saber conflictivo que se enfrenta constantemente a sí mismo. La crítica que aquí he intentado formular atiende a las relaciones de poder que han naturalizado la manera en que la filosofía es practicada desde los centros de poder. Esta cuestiona su supuesto lugar de nacimiento, lo que es, lo que ha sido y lo que debe ser la filosofía. Busco con esto una proliferación de formas de hacer filosofía. Este modo de entender el quehacer filosófico me lleva a caminar al lado de Fernet-Betancourt y del antropólogo Arturo Escobar, quien acuña el concepto “antropologías del mundo”.

Escobar (2005) busca liberar a la antropología de los límites disciplinarios impuestos desde los centros de poder de la disciplina, que subalternizan e invisibilizan prácticas antropológicas escudándose en su poder normalizante y universalizante. Es decir, en el poder de decidir qué es y qué no es una práctica antropológica, o cómo debe ser llevada a cabo dicha práctica. No busco trasladar la idea de Escobar a la filosofía haciendo referencia a la idea de unas ‘filosofías del mundo’. El plural en filosofías es llamativo porque nos sitúa en un territorio diferente al de Hegel y Heidegger, pero el uso que se ha hecho del término ha venido a contar una historia muy diferente a la que quiero apelar. Cooper (2007) usa la expresión filosofías del mundo para referirse tanto a filosofías que han crecido en diversas partes del mundo como a filosofías que desarrollan diversas ideas o teorías sobre el mundo. Aunque este trabajo apunta a afirmar la existencia de las filosofías del mundo tal como es usada por Cooper, no se restringe a ello.

Por un lado, comparto con la categoría de antropologías del mundo el intento de desvincular la filosofía de una sola tradición, de reconocer una proliferación de lugares de nacimiento, no solo de distribución, de la filosofía. Busco además hacer una crítica del poder normalizante que ha ostentado Occidente y que le ha permitido descalificar prácticas filosóficas que no se acomodan a los cánones occidentales. Por otro lado, busco que la afirmación de las filosofías del mundo sea solo un paso para emprender el camino del diálogo. La interculturalidad no busca la libre existencia de muchas tradiciones culturales y filosóficas, sino que intenta que esas tradiciones dialoguen bajo unas condiciones epistémicas, políticas y sociales adecuadas para construir un mundo mejor. En resumen, la búsqueda que subyace a la filosofía intercultural no es la de conservarse a sí misma en el horizonte académico, sino más bien la de buscar un mundo más justo. No es un fin en sí misma, sino un medio que busca la justicia en sus múltiples dimensiones.

La filosofía intercultural es una apuesta por lo universal, se formula como diálogo en el que se confrontan diferentes posiciones. Pero eso no quiere decir

que la filosofía deba ser por principio la búsqueda de lo universal. Lo universal es más bien el producto del diálogo y no un *a priori* sobre el que se construyen las filosofías en el mundo.

Universidad y la profesión del filósofo

Pero la filosofía occidental no siempre ha sido lo que preconiza Hegel. Aquellos que buscan en la filosofía algo más que un ejercicio del pensamiento puro y académicamente situado han encontrado en sus orígenes una conexión entre el conocimiento y la sabiduría. De allí es de donde viene la palabra filosofía, que significa amor por la sabiduría. La filosofía fue para los antiguos griegos, especialmente a partir de Sócrates, sabiduría experimentada, una manera de vivir conforme a la razón y de aplicar la razón a la existencia humana.

Pierre Hadot, por ejemplo, ha hallado en la filosofía griega aquello que él buscaba que fuera la filosofía en nuestro tiempo, una forma de vivir y de hacernos mejores seres humanos. La filosofía, declara, “no consiste en una actividad reservada a unos pocos contemplativos encerrados en sus gabinetes de estudio, que cesa cuando salen a tomar el aire o dejan de dar clases, sino que se trata de algo por completo habitual” (2006, p. 320). Según Hadot (2006, 243), aunque la manera de entender la filosofía como conocimiento puro alejado de la vida encuentra su mayor reafirmación durante los siglos XVIII y XIX con Kant, Hegel, Wolff, Fichte y Schelling, su nacimiento es muy anterior. Esta concepción surge ligada al desarrollo de la misma filosofía durante la Edad Media y la Modernidad; y el cristianismo tuvo un gran papel en este proceso.

En el siglo II d. C. el cristianismo se presentó como una filosofía, entendida en los términos de la filosofía antigua, es decir, como forma de vida. “Si filosofar supone vivir en conformidad con la ley de la Razón”, argumenta Justino en su *Apología*, “el cristiano es un filósofo, puesto que vive en conformidad con la ley del logos, de la Razón divina” (citado por Hadot, 2006, p. 242). Para acabar con la confusión existente en el cristianismo entre la teología y la filosofía, las universidades de la Edad Media ponen esta última al servicio de la primera. La filosofía se convierte de este modo en una preparación para la facultad de teología, a la que le suministra los contenidos conceptuales, lógicos, físicos o metafísicos que necesita, deviniendo así en una actividad teórica y abstracta.

En la Edad Media nacen las universidades con el carácter con el que se conocen hasta ahora, es decir, como centros de enseñanza donde se concentran especialistas que forman a otros especialistas. Su antecedente directo son las escuelas monásticas o catedralicias, y si bien estas últimas fueron muchas veces la semilla para la universidad,

no comparten el mismo contexto social de aquella. La universidad es una institución muy particular y con una relación singular con la sociedad que solo nace hasta el siglo XIII. Y surge como institución al amparo de la Iglesia católica, coincidiendo con el redescubrimiento que Europa hace de Aristóteles.

La enseñanza en la universidad desde sus inicios no está dirigida a aprender a ser mejores seres humanos o a adquirir la sabiduría tal como era concebida en la Antigüedad, sino a ascender socialmente, para lo que el conocimiento es un vehículo eficaz (Cardini, 1991; Fumagalli, 1991). Es en este contexto, con la forma que toma la universidad y el conocimiento en ella, que la filosofía comienza a adquirir la forma que aún hoy conserva, la de un saber experto. La universidad y la concepción abstracta de la filosofía nacen pues al mismo tiempo.

Según Cardini (1991), es en el contexto de la ciudad y en perfecta penetración con él que la universidad encuentra su razón social de ser. “Es ahí donde se necesitan los especialistas seguros de sí mismos, los sabios que pueden demostrar que lo son mediante un documento corporativo. Es ahí donde el saber se transforma también en riqueza, se hace poder” (Cardini, 1991, p. 35).

La universidad escolástica controlada por la teología continuará funcionando más o menos de la misma forma¹ hasta finales del siglo XVIII. La filosofía se irá independizando en relación con la teología, pero este movimiento que naciera como reacción contra la escolástica medieval acabará situándose en el mismo terreno que ella. “Al discurso filosófico de carácter teórico simplemente opondrá otro” (Hadot, 2006, p. 243). Y con esta forma hace la entrada en la universidad a partir del siglo XVIII y estará ligada a ella hasta nuestros días, con contadas excepciones (Hadot, 2006).

Entendida como modo de vida, la filosofía es indisociable de la vida cotidiana de los filósofos. Comer, amar, festejar o trabajar, son todas actividades que se hacen de manera filosófica. Sin embargo, ya en la misma filosofía antigua existía la contradicción entre la teoría y la práctica, pero aquellos filósofos que predicaban y no practicaban eran vistos como músicos que se sentaran a leer sus manuscritos sin tocar su instrumento o como carpinteros que discursaran sobre su arte sin realizarlo (Hadot, 2006). La discusión entre la práctica y el discurso, su disociación o su relación, ha existido desde hace mucho tiempo en la misma filosofía occidental, pero si bien en la antigüedad la

¹ Entre la universidad medieval y la universidad moderna está la universidad renacentista, que, aunque se construye sobre la universidad medieval, además de contar con el poder de la Iglesia, tiene que contar con el de las monarquías nacies, unificadoras del atomismo feudal. Y es la universidad renacentista la que se introduce en el ‘nuevo continente’.

relación entre ambos ámbitos del saber tenía el mayor mérito filosófico, en el Medioevo y la Modernidad se invierten los términos. La acción es puesta en duda como elemento indisociablemente unido a la filosofía.

Eso no significa que no existan o hayan existido filósofos modernos para quienes la teoría y la práctica son indisociables en la filosofía. Hadot y Thoreau son grandes ejemplos. Este último puso en práctica la relación entre filosofía y vida, pues, para él, una filosofía que no se vive es una filosofía huérfana o más radicalmente no es filosofía. Su decisión de vivir en el bosque con lo mínimo posible y aprovechando los trabajos manuales imprescindibles para sobrevivir hace parte de lo que él entiende como una vida filosófica. La filosofía, según Thoreau (1989), estriba en “resolver algunos de los problemas de la vida, no sólo desde el punto de vista teórico sino también práctico” (Thoreau, 1989, p. 30).

En su relación entre la vida diaria y la filosofía, Thoreau le atribuye al trabajo manual una gran influencia en su vida filosófica. En esto, según Hadot (2006), Thoreau tiene una gran cercanía con los estoicos. Cleontes, por ejemplo, trabajaba extrayendo agua, mientras tomaba sus lecciones filosóficas de Zenón en el día. Y más cercano aún es el caso de Musonio, quien veía una estrecha relación entre el trabajo manual, más concretamente la labor agraria, y la filosofía.

Hadot (2006) considera que el verdadero trabajo filosófico de Thoreau no es el texto que produce tras su experiencia, *Walden*, sino la experiencia misma. Esta apreciación va de la mano con la concepción del texto que se tenía en la filosofía antigua. En la Antigüedad, los textos o discursos filosóficos eran entendidos no como la filosofía misma, que es como ahora se entiende, sino como instrumentos para intentar perseguir la sabiduría. La teoría no es nunca considerada como un fin en sí mismo, sino que está al servicio de la práctica.

Vida filosófica

Todos los elementos que he presentado de manera crítica en la concepción de la filosofía de Hegel son justamente los elementos que están presentes en la concepción filosófica de la Universidad de la Tierra. Una filosofía en cuyo núcleo está el zapaticismo y el catolicismo. Ligada a la cultura y a la historia, íntimamente relacionada con las labores manuales y artesanales que se requieren para vivir en las comunidades indígenas; entendida como acción desde los oprimidos y que busca cambiar las condiciones sociales, políticas, epistémicas y económicas que hacen del mundo un lugar opresor. Y, sobre todo, una filosofía entendida como forma de vida y donde los textos y los discursos son elementos que ayudan a fortalecer la vida en comunidad.

Su filosofía no está solo en los textos que leen, ni en sus propios discursos, sino también en lo que hacen. En otras palabras, su filosofía no es solo una red de pensamiento, sino además una red de acciones vitales.

Unitierra construye una particular manera de entender y vivir la filosofía, al mismo tiempo que reinventa la universidad. Y reinventa la forma en que la universidad, la filosofía y la gente se relacionan. Una filosofía que estudia los temas importantes para los desposeídos, usando ese conocimiento como una herramienta epistémica para la ‘buena vida’, no como un compendio de conocimiento encerrado en la academia y en sus mecanismos de divulgación y legitimación.

La escuela filosófica sobre la que se asienta Unitierra es la de la filosofía intercultural y liberadora, tomando herramientas de todos los teóricos y activistas que ya he mencionado, reinventándolas en beneficio de sus propias circunstancias, para interpretar y actuar en el mundo. El tipo de filosofía al que aquí me refero se entiende como una filosofía liberadora e intercultural, que habla desde “la situación histórica concreta de los ‘invisibilizados’, entendiendo por éstos los pueblos y culturas, los sujetos a quienes la expansión de la civilización hegemónica les ha robado el mundo, al neutralizar o marginalizar la capacidad configuradora de realidad de sus tradiciones” (Fornet-Betancourt, 2010, p. 177).

La universidad, tal como fue fundada en la Edad Media y cuyas formas aún se conservan, es un centro de enseñanza experta, que no busca formar a la gente para la vida, mucho menos para ser mejores seres humanos. Esta concepción se aleja completamente de una práctica universitaria como la de Unitierra, en donde el aprendizaje es un aprendizaje para la ‘buena vida’, para vivir en comunidad, para la autonomía y para la resistencia.

Lo que se hace en Unitierra es darle un sentido vivencial a la filosofía y con ello darle a la universidad una nueva forma, la forma de la comunidad, no solo de la comunidad práctica, sino además de la comunidad epistémica. Una comunidad que se desarrolla y vive conforme a unos principios epistemológicos, políticos y éticos. Su crítica al conocimiento hegemónico no solo se restringe a su contenido, sino que también replantea la forma que ese conocimiento debe tomar para que sea considerado como conocimiento legítimo.

La manera del vivir de Unitierra no implica solo, como he estado intentando explicar a lo largo de esta tercera parte, una concepción de la vida bajo unos ciertos preceptos y principios que han sido elaborados a partir de un juicioso estudio de autores que están en armonía con su propuesta vivencial, sino que además comporta una epistemología, es decir, un entendimiento particular de lo que es y lo que debe ser el conocimiento.

Conclusiones

El problema que impide la interculturalidad para América Latina se remonta al siglo XVI, pues ahí comienzan a gestarse las condiciones de desigualdad epistémica, política, económica y social en las que este está sustentado. Esa es la constatación sobre la que está construido el SIIDAE. El conocimiento profundo de las raíces de su lucha hace que entienda su propuesta intercultural como una alternativa que debe transformar tales condiciones. Con esta postura no solo se reconoce como parte de un sistema de represión, sino también como parte de una tradición de resistencia. Dicho reconocimiento hace que el SIIDAE asuma una posición crítica frente al conocimiento hegemónico.

El conocimiento está ligado siempre a la economía y la política, y, como tal, hace parte de la dinámica de represión/resistencia. El enfrentamiento a las condiciones de desequilibrio social, político y económico es incompleto sin un replanteamiento de las bases sobre las que está construido el conocimiento. Una verdadera transformación del mundo solo es posible cuando las preguntas y respuestas epistemológicas son totalmente reformuladas de formas radicalmente democráticas y justas.

De la representación a la acción

Aunque, según Fornet-Betancourt y Catherine Walsh, la interculturalidad crítica y crítica liberadora no es un hecho actual, sino un proyecto futuro, la existencia del SIIDAE y de su contexto de existencia, especialmente en su relación con los zapatistas y sus seguidores, me hace dudar de las afirmaciones de ambos. Si bien es cierto que el SIIDAE existe en un contexto de injusticia y desautorización, también es cierto que ha construido redes globales de apoyo que se traslapan con las de la injusticia. El buen gobierno existe en el mismo mundo que el mal gobierno, entre disputas, lucha y sangre, pero existe.

En el camino de resistencia epistémica del que hace parte el SIIDAE se debe reconocer la estela trazada por muchos otros pensadores y grupos de pensadores. He abordado en esta investigación el caso de Guamán Poma, como un paso necesario después de que en el capítulo anterior planteé y comencé a desarrollar la discusión sobre la historia de los indios, su carácter y sus derechos. En él he introducido una nueva voz en esa discusión, la del indio peruano Felipe Guamán Poma de Ayala, ahondando en el conocimiento de la particularidad de su propuesta y su situación como generador —no reproductor— de saber, frente al saber europeo.

Su texto consta de dos partes, la primera es una representación del mundo andino y la segunda, un tratado sobre la justicia. Esta estructura me ha permitido trazar un vínculo entre la representación y el clamor por la justicia, lo que me puso en la senda del saber como discurso y como acción. Así mismo, me ha permitido trazar una relación entre dicho vínculo y el autor que lo sustenta, relación que me ha llevado a hablar de la identidad epistémica de Guamán Poma.

No ha sido mi intención —ni creo que haya sido el resultado— inventar un nuevo nombre para tratar una idea que ya ha sido trabajada por muchos autores, sino más bien tomar los aportes de algunos de ellos para aplicarlas en el caso concreto de Guamán Poma. En un principio me proponía desarrollar la relación entre cultura y saber, pero en la medida en que esta investigación fue avanzando me di cuenta de que la cultura era insuficiente para tratar el caso del saber en Guamán Poma. Posteriormente, me decanté por la geografía del conocimiento, pero pronto descubrí que también era insuficiente. Un autor como Guamán Poma no solo está permeado por su cultura como tradición de pensamiento y acción, o por la configuración sociohistórica del lugar en el que habita, sino también por sus vivencias sociales y personales, el estado de las discusiones del tema que desarrolla, el estado epistemológico y las fuentes de conocimiento a las que tiene acceso. Esto me hace entender el conocer como un proceso comunitario.

Sé que todos estos elementos están estrechamente relacionados y que un análisis como este es un artificio que puede esconder la unidad experimentada por el sujeto del saber. Pero considero que aporta una serie de elementos importantes para la comprensión de una intención que se concreta en una respuesta escrita al rey de Castilla.

El *Nueva corónica* es un texto que responde críticamente a una idea que tenía el beneplácito de todas sus fuentes —incluido De las Casas—, la idea de que América debería realizarse como otra Europa. Guamán Poma se opone enérgicamente usando el conocimiento y las ideas disponibles, no como una forma de acceder al

mundo epistémico establecido por los europeos como conocimiento verdadero, sino como puerta de entrada para narrar su propia historia, dejar plasmadas sus propias imágenes y generar sus propios criterios de verdad y justicia. Con esto no se opone a la categoría de verdad y a su existencia, se opone a que la verdad sea reducida a la opinión de un grupo que, por otro lado, no está sufriendo las consecuencias de la colonización, sino que está infligiendo el dolor. Pone en escena aquí la importancia del conocimiento de 'los vencidos' y su verdad.

Con ese conocimiento que él mismo construyó con la ayuda del saber de los suyos y del saber hegemónico de su época, no solo buscaba contar una historia, sino reescribir la historia para cambiar las circunstancias, de tal forma que él y su pueblo pudieran tener acceso a la construcción de su presente y su futuro. Es decir, tener la posibilidad de participar activamente en la construcción del mundo que él y los suyos estaban viviendo. Pero además buscaba transformar el pasado que había sido contado por los españoles. El pasado es un campo de lucha, no solo por su relación con el presente, sino además por su relación con la memoria y la autopercepción de los pueblos.

El texto de Guamán Poma es pues una práctica social, más que una mera reflexión sobre una práctica social contemporánea. Es decir, no tiene un objeto de estudio, sino que habla como sujeto de una comunidad desde una posición ético-filosófica determinada con fines políticos. Pero su descripción no solo se limita a entender ese pasado como configurador de su realidad actual, debido a que las condiciones subalternizantes que ha constituido ese pasado se mantengan. Apela al pasado además como reivindicación política en sí misma, porque el pasado es justamente uno de los elementos que aniquilaron los europeos a su llegada. La negación y olvido del pasado, afirma Vázquez (2010, p. 6), es un elemento complementario de una política del tiempo mucho más amplia que incluye el enaltecimiento del presente y el futuro como los dos lugares fundamentales de la existencia.

El saber del colonizado

Lo que hizo entender a Guamán Poma que ni él ni los suyos estaban participando en la creación del mundo en el que vivían fue su capacidad para concebirse como sujeto libre en un mundo opresor y una experiencia derivada de una vivencia particular con la administración española que, como toda experiencia, aporta conocimiento sobre uno mismo y su propio entorno. He entendido esa experiencia como una forma de acercarse al mundo propio que tiene lugar sobre el trasfondo geohistórico y cultural que caracteriza la constelación de saberes en la que creció Guamán

Poma. En otras palabras, he afirmado, al compás de las ideas de Mohanty, que la experiencia es fuente de saber.

Pero ¿toda experiencia lleva a un saber legítimo? ¿Es la experiencia que lleva a Guamán Poma a escribir el *Nueva corónica* tan legítima como las que llevaron a Sepúlveda a escribir el *Demócrates segundo*? Según Mohanty (1993), no lo son. Para él, las experiencias pueden ser falsas o verdaderas y más o menos legítimas, característica que le permite hablar de una perfectibilidad moral y política. Hay experiencias que mejoran nuestras capacidades personales y nuestro conocimiento, esas experiencias son más legítimas que las que no lo hacen. Esto significa que la ira de Guamán Poma ante las injusticias perpetradas por los españoles está más justificada que la ira de Ginés de Sepúlveda o la del virrey Toledo. Desde la teología de la liberación se ha resaltado la capacidad de los oprimidos, no solo para producir un conocimiento que goza de una superioridad epistémica y moral, sino para alimentar con modelos de vida llenos de solidaridad las posibilidades existenciales de los seres humanos (Sobrino, 2006).

Uno de los alcances del privilegio epistémico de los oprimidos es que nos muestra las limitaciones epistémicas de nuestra posición sociohistórica. Cuando se cuenta la historia se tiene generalmente en cuenta solo una de las caras de la realidad, la cara donde están los poderosos, pero la cara de los débiles, de los pobres, de los oprimidos es siempre ocultada o no sale a la luz porque ellos muchas veces no disponen de los medios para hacerse escuchar o, más bien, para vencer la represión de los que no les permiten ser escuchados o la resistencia pasiva de quienes no les escuchan. Sin ese lado de la historia que, por otro lado, es la experiencia de una mayoría en aumento, la historia es un discurso incompleto. Ese lado de la historia es, para Gutiérrez, una “historia de cautiverio y liberación —que se tiene que volver a narrar, ahora, desde el punto de vista de los oprimidos— es la constante corriente subterránea de nuestra praxis contemporánea en América Latina” (1983, p. 77).

Pero la superioridad de los oprimidos va más allá de su capacidad para describir el lado oscuro del mundo o dar cuenta de otros mundos posibles. Sus vivencias generan otras posibilidades de ser en el mundo que nos conducen a la salvación mediante la solidaridad compartida: la salvación de la civilización del consumo, de la catástrofe ecológica o del desastre humano (Sobrino, 2006). La experiencia de los oprimidos no es pura negación, sino la afirmación de otro mundo.

Las condiciones que ahora vivimos han sido creadas desde la perspectiva de los conquistadores desde el siglo XVI, condiciones que construyen un mundo nefasto para las culturas oprimidas. No podemos seguir confiando en esta única

perspectiva para continuar la construcción de nuestro mundo, cuando ha demostrado ser dañina para las mayorías que minoriza y, a largo plazo, para la humanidad en su conjunto.

En línea con las ideas de la teología de la liberación, se puede aseverar que, a juzgar por lo que nos ha enseñado la historia y si esperamos que la sociedad se encamine al mejoramiento moral, tenemos que darles mayor estatus epistemológico a las experiencias de los oprimidos. En nuestra época pocos estarían dispuestos a negar que la obra de Guamán Poma es superior, desde el punto de vista moral, a las acciones de Toledo o a la obra de Sepúlveda. Pero no tantos estarían dispuestos a admitir esa misma superioridad moral en nuestros contemporáneos que caminan al lado de Guamán Poma, como el SIIDAE o el EZLN. Reconocer aquí y ahora esa superioridad epistémica y moral lleva necesariamente a restringir otros juicios y circunscribir sus pretensiones de universalidad a simples intentos provinciales de hacer globales perspectivas locales.

Incorporación del sujeto en el saber

El descubrimiento de América le dio a España una ventaja económica y política en el mundo, que le permitió fundar un nuevo momento en la historia del conocimiento universal, al imponer una relación epistémica a los nativos americanos. En otras palabras, una ventaja económica, militar y política contingente les permitió instaurar una supuesta superioridad moral y epistémica inmanente.

Esta circunstancia se vio avalada por un discurso que entendía que el conocimiento estaba invariablemente ligado a la escritura y por la proclama de un conocimiento deslocalizado y desincorporado, cuyas claves teóricas y metodológicas estaban en manos de los detentadores del poder político, económico y militar. El conocimiento que buscara ser tenido como tal debería circunscribirse a estas condiciones epistemológicas. La colonización generó las condiciones de posibilidad para que España dijera tener en sus manos 'el libro de la verdad'. A partir de ese momento, esas condiciones han pasado de una mano a otra, pero nunca han vuelto a ser parte de la humanidad.

Una crítica intercultural de la sociedad implica, por lo tanto, la crítica a estos criterios epistemológicos y la construcción de un marco intercultural del conocimiento que tenga en cuenta los saberes de los colonizados y, en general, los saberes de aquellos que han sido excluidos de una pretendida historia universal del conocimiento, que no ha sido más que una historia local. La crítica debe comenzar con la aceptación de la tradicionalidad de todos los saberes, incluido el

científico, y continuar con la incorporación del sujeto que conoce en la dinámica de la creación del saber. Cuando señalo que el sujeto es parte del proceso del saber, me refiero, por un lado, a que el saber sin el sujeto es insuficiente. Así, con el uso que hace de las fuentes europeas y su cuestionamiento a la justicia española, Guamán Poma establece una diferencia entre la identidad de su saber y la identidad del saber europeo. Con esta distinción afirma que el saber europeo, sus fuentes y su filosofía de la justicia no alcanzan para entender lo que puede sentir, ver, oír y buscar el colonizado. Por otro lado, me refiero a que todo saber mantiene una relación con su proyecto de mundo, es decir, con el mundo que los sujetos que lo crean quieren construir. Separar los dos elementos (saber y proyecto de mundo) nos lleva a subvalorar la relevancia política y social del conocimiento. Incorporar al sujeto en el proceso del conocer nos permite comprender la relación entre los saberes y su proyecto de mundo, y, por lo tanto, nos da la posibilidad de darles a los saberes toda la importancia que se merecen.

El diálogo intercultural, tal como aquí lo concibo, apunta a una democratización del conocimiento en un sentido radical, es decir, no solo en la etapa del acceso, sino también y, sobre todo, en la etapa de la generación de saber y la creación de los criterios para evaluar qué cuenta y qué no cuenta como saber en el mundo, y cuáles saberes son mejores para el proyecto de mundo que queremos labrar.

Una universidad intercultural que va más allá del acceso

En este contexto la universidad intercultural no se conforma con la cobertura en la educación, sino que busca construir una forma de educación propia y un conocimiento formulado desde abajo. Esto no quiere decir que niegue todo lo construido por el conocimiento hegemónico, sino más bien que lo tiene en cuenta desde una perspectiva crítica. Esta transformación no solo requiere un replanteamiento de la universidad desde el punto de vista epistémico, social, político y económico, sino además la construcción de una epistemología diferente y la apertura de las condiciones para la proliferación epistemológica. En otras palabras, no es suficiente la creación de nuevos saberes, es indispensable la transformación y diversificación de las condiciones de existencia de esos saberes. No basta con sembrar semillas nuevas en un terreno antiguo que carece de los nutrientes necesarios, es imprescindible renovar el terreno.

Desde el SIIDAE se busca interculturalizar la epistemología desde un saber crítico con el pensamiento hegemónico que se configura como experiencia colectiva para resistir y para el 'buen vivir'; que entiende que acción y conocimiento están

unidos; que ve que la importancia del conocimiento radica en su capacidad para transformar el mundo. En esta línea, el SIIDAE busca comprometer su acción y su pensamiento con las culturas oprimidas.

La universidad intercultural no es, por lo tanto, una universidad dirigida a las culturas oprimidas. Su especificidad es que construye interculturalmente todos sus ámbitos de existencia y busca generar cambios interculturales en el mundo. Cuestiona la lógica individualista y antropocéntrica de la universidad hegemónica, y se formula como una universidad diferente por la transformación radical de sus estructuras, no solo por el cambio de sus contenidos.

Su surgimiento se ancla en una voluntad de legitimar el conocimiento de otro modo. Se ubica como una alternativa a la universidad hegemónica, tratando de construir un mundo diferente a aquel que surge con el mundo moderno capitalista entre los siglos XV y XVI. Pero en una universidad intercultural como Unitierra Chiapas saben que la transformación del mundo debe ser una iniciativa compartida. Ellos han encontrado a sus compañeros entre los zapatistas. O más exactamente, la formación y levantamiento zapatistas les dan su posibilidad de existencia. El Cideci-Unitierra es una respuesta a un estado del mundo que nace en el siglo XVI y a la universidad y el conocimiento hegemónicos. La universidad kantiana-humboldtiana ha contribuido al mantenimiento y progreso del Estado-nación. En América Latina contribuyó a las independencias, que dieron pie a un segundo colonialismo o colonialismo interno. Con el declive del Estado-nación y el ascenso del capitalismo global se comienza a incubar un nuevo tipo de universidad, que nace en las escuelas de negocios y responde a sus intereses. Este panorama hace que algunos se dediquen a declarar la ruina de la Universidad (con mayúscula), mientras otros como el Cideci-Unitierra y los zapatistas trabajan en una alternativa de universidad que busque la transformación del mundo y que globalice la diversidad.

Al igual que la universidad, las ciencias sociales han sido también un instrumento de desautorización de los pueblos indígenas latinoamericanos y han obtenido su legitimación de la soberanía económica y política alcanzada por algunos pueblos a partir del mal llamado descubrimiento de América. Esa legitimación no se deriva de la razón, sino de las relaciones de poder y las posibilidades epistemológicas que estas garantizaron, no tanto a unas naciones como a un proyecto económico que poco a poco ha ido ganando dimensión política, el capitalismo. Las relaciones de poder han ido tomando la forma de un mito que ha sido perfeccionado con los años, el mito del desarrollo. Y ese mito ha constituido las relaciones norte-sur. El SIIDAE tiene plena

conciencia de esta dimensión político-epistémica; y es ella la que da lugar a las relaciones que establece con los académicos.

El buen vivir en la universidad intercultural

El buen vivir construye las relaciones entre seres humanos y no humanos como relaciones entre sujetos, no entre sujetos y recursos o entre sujetos y objetos. Es una perspectiva filosófica relacional que se opone frontalmente a la perspectiva del desarrollo, tal como comenzó a ser estructurada desde el siglo XVI y continúa transformándose en versiones más tecnologizadas hasta nuestros días.

El buen vivir y la interculturalidad son categorías codependientes. Ambas se basan en la construcción y mantenimiento de los lazos de reciprocidad en todos los niveles de la existencia. Aunque el buen vivir exige una interculturalidad que desborde los límites del humanismo, y se plegue a la visión de un mundo no solo de humanos, sino uno en donde humanos y no humanos sean comunidad, y, por lo tanto, estos últimos sean también sujetos de reciprocidad. Las dos se plantean como alternativas ético-políticas al desarrollo y al capitalismo. El desarrollo se basa en la idea de que hay estados de la vida y la naturaleza que deben ser superados a cualquier precio. El capitalismo hace de la ganancia económica su objetivo último y primero. Aunque el desarrollo puede existir por fuera del capitalismo, el capitalismo no puede existir sin aquel. En un sentido ontológico, el desarrollo implica la diferencia colonial, es decir, el hecho de que unas culturas hayan sido y continúen siendo vistas como inferiores o menos desarrolladas. La diferencia colonial ha sido uno de los grandes motores del capitalismo, pues garantiza una división 'natural' internacional del trabajo, no solo como mano de obra en la elaboración y distribución de materias primas y mercancías, sino también del trabajo intelectual.

Las universidades hegemónicas están ligadas generalmente a la idea del capitalismo, y siempre a la de desarrollo, en sentido ontológico, político, epistémico y económico. Ellas hacen parte del problema que no permite la realización de la interculturalidad y ayudan a perpetuar sus condiciones. El Cideci-Unitierra crece en oposición a esto y lucha por el derecho a hacer un mundo diferente al propuesto por el capitalismo y el desarrollo.

Una filosofía viva

La vida comunitaria sobre la cual crece Unitierra da origen a una filosofía viva que no es ni menos racional ni menos universalmente válida que la académica. La filosofía de Unitierra es cercana a la concepción de la filosofía sustentada por la filosofía

intercultural de Fernet-Betancourt y radicalmente alejada de la tradición hegemónica occidental, tal como comenzó en la universidad medieval, floreció con pensadores como Kant y Hegel, y ha sido globalmente extendida, con la diferenciación colonial de poderes que inició con el colonialismo hace más de 500 años.

Unitierra construye un modo particular de entender y vivir la filosofía, reinventando la universidad y las relaciones entre la universidad, la filosofía y la gente. Una filosofía que estudia los temas importantes para los desposeídos, y los usa como una herramienta epistémica para el buen vivir, y no como un compendio de conocimiento recluso dentro de los muros de la academia.

En el último capítulo he buscado plantear una crítica a las relaciones de poder que llevan a una falsa naturalización del modo en el que la filosofía es llevada a cabo desde la perspectiva de los centros de poder, reduciendo su diversidad. La tradición hegemónica define la filosofía como una práctica institucional en la academia y como conocimiento experto al que confina a un campo de conocimiento académico. En este capítulo, que vincula la antropología y la filosofía de una manera dialéctica, busco darle una forma contextual e histórica a una práctica universal que ha sido secuestrada por la tradición occidental, con vistas a contribuir en la tarea de la proliferación de filosofías.

Habiendo llegado a este punto, el lector se dará cuenta de que he retornado al lugar desde donde empecé. En el primer capítulo hice una aproximación crítica a la antropología y sus métodos, y afirmé que seguiría el camino abierto por la idea de las antropologías del mundo de Arturo Escobar. Hablé de la necesidad de entender a esos otros que ha fabricado la antropología no como objetos de conocimiento, sino como sujetos, es decir, como sujetos de los que se habla con el ánimo de aprender de y con ellos. Una vez en este punto, el lector sospechará hacia dónde apunta mi propuesta. Apunta a manifestar que no he tratado en este texto con objetos antropológicos, sino con sujetos filosóficos, como lo es, por ejemplo, Fernet-Betancourt en el ámbito del SIIDAE, donde lo estudian y aprenden de él para su propia vida. Lo que esto quiere decir es que reconozco al SIIDAE como sujeto filosófico, en tanto dicho sujeto se nos presenta como ejemplo filosófico, para orientar nuestra propia vida. Pero también quiere decir que el ámbito descriptivo del que se nutre fundamentalmente la antropología puede ser convertido en propuesta normativa, que es el ámbito más cercano para la filosofía.

Al tratar esta filosofía cuyo contexto se desarrolla en el SIIDAE me estoy inscribiendo en la filosofía intercultural. Esto quiere decir que su filosofía no tiene un interés etnográfico que busca una supuesta alma indígena, sino un interés filosófico. Desde

esta perspectiva busco, con Fonet-Betancourt, dejar de ver al otro como objeto de estudio y verlo como un otro que hace filosofía a su manera (2001, pp. 37-39).

En párrafos anteriores indicaba que desde la perspectiva del coordinador de Unitierra, la interculturalidad propuesta por Raúl Fonet-Betancourt podía ser mejor entendida cuando se le situaba como la otra opción que se cuece en el mundo, como resistencia al capitalismo global. La universidad intercultural se juega sus cartas precisamente ahí, en ese ámbito de resistencia y creación opuesto a un mundo que ha globalizado la economía capitalista y con ella ha armado su arsenal epistémico, ético y político. En ese sentido, la interculturalidad desde universidades como el Cideci-Unitierra busca hacer posible un mundo donde quepan muchos mundos, planteando el problema no solo desde el reconocimiento de “la diversidad en un nivel retórico sino” como “derecho a hacer el mundo de otra manera” (Fonet-Betancourt, 2004, p. 47). Esta perspectiva de la interculturalidad implica la construcción de autodeterminación para el futuro y participación política, económica y epistémica en todos los niveles de organización del mundo. Esta visión no renuncia a la universalización, sino que busca, como afirma Fonet-Betancourt (2001, p. 18), quitarle el “sabor imperial” a la universalidad y reconstruirla desde abajo y a través de un diálogo de tradiciones, incluyendo, por supuesto, la tradición occidental. En otras palabras, busca despojar la universalidad del discurso mítico desde el cual una parte del mundo se toma el derecho a hablar en nombre de la verdad, sea esta entendida en el ámbito ético, moral, epistémico, político, social o económico. Y, en este sentido, busca darle una base racional a las universalizaciones y desde allí contribuir en su creación.

El encuentro con el otro que busca la interculturalidad no se puede dar desde el universo infinitamente estrecho de la monoculturalidad, sino que debe ser construido desde la interpelación. Interpelación significa que no se busca la incorporación del otro ni se permite ser incorporado, sino que se busca crear un espacio de convivencia a través de la mutua transformación. Una convivencia que no busca extirpar la controversia (Fonet-Betancourt, p. 200), sino fomentar el diálogo entre diferentes voces. Y teniendo en cuenta que el proceso colonial hizo que los indios y negros despreciaran sus propios modos de vida, es necesario crear las condiciones para que estos pueblos hablen con voz propia, lo cual implica hacer una crítica del colonialismo (Fonet-Betancourt, 2001) o de la colonialidad, como dirían los teóricos decoloniales.

El SIIDAE practica una filosofía desde su propia situación, desde lo que allí ven como la realidad del mundo, desde el lugar concreto donde se encuentran,

con los condicionamientos materiales y espirituales que tienen. Desde allí se hacen cargo de la realidad, pero no solo de la suya, sino de 'la Realidad'. La realidad para ellos, al igual que para Ellacuría (1991), no solo es lo hecho, sino también lo que se está haciendo y lo que se va a hacer. En este proceso de realización de la razón como praxis se dedican a poner en práctica y a constituir (hacer) la verdad que se les presenta como verdadera, desde su privilegiado lugar epistémico. Desde ese lugar que no ha sido tomado en cuenta y donde se encuentra la mayoría de la humanidad. Ese lugar que ha sido el lado no visto de la historia. Desde ahí se sienten parte del mundo, de una sola Realidad histórica que se está construyendo: el mundo como sistema, con una totalidad estructural unitaria y dinámica. En esa totalidad estructural dinámica unitaria, las partes no anulan el todo y el todo no anula las partes. Esa totalidad para ellos no es abstracta, sino concreta, y, por eso, no solo ven la necesidad, sino la posibilidad de actuar sobre ella.

Bibliografía

- Adorno, R. (1986). *Guamán Poma: writing and resistance in colonial Perú*. Austin: University of Texas Press.
- Adorno, R. (1992). Colonial reform or utopia? Guamán Poma's empire of the four parts of the world. *Biblioteca Real de Copenhague*. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/docs/adorno/1992a/index.htm>
- Adorno, R. (2000). Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guamán Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera. *Proyecto Ensayo Hispánico*. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/filosofos/peru/guaman/adorno.htm>
- Adorno, R. (2001). Guamán Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura. Una nueva introducción para la publicación en internet de la Nueva corónica y buen gobierno. *Biblioteca Real de Copenhague*. Recuperado de <http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/index.htm>
- Adorno, R. (2002). Un testigo de sí mismo. La integridad del manuscrito autógrafo de *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615/1616). *Biblioteca Real de Copenhague*. Recuperado de <http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/docs/adorno/2002/index-esp.htm>
- Adorno, R. (2007). *The polemics of possession in Spanish American narrative*. New Haven-Londres: Yale University Press.
- Agostino, A. (2009). Alternativas al desarrollo en América Latina: ¿qué pueden aportar las universidades? *América Latina en Movimiento*, 445, 14-17.
- Amawtay Wasi Universidad Intercultural. (2004). *Sumak yachaypi, alii kawsaypipash yachakuna/Aprender en la sabiduría y el buen vivir/Learning wisdom and the good way y to live*. Quito: Amawtay Wasi-Unesco.
- Aristóteles. (2003). *Política*. Traducción de C. García Gual y A. Pérez. Madrid: Alianza.

- Baudot, G. (1987). Coloquios y doctrina cristiana: los diálogos de 1524 dispuestos por Bernardino de Sahagún, edición de Miguel León-Portilla. *Letras Libres*. Recuperado de www.letraslibres.com/pdf.php?id=2287
- Bauer, R. (2001). Encountering colonial Latin American Indian chronicles: Felipe Guamán Poma de Ayala's history of the 'New' World. *American Indian Quarterly*, 25(2), 274-312.
- Beller, M. (2007). Perception, image, imagology. En M. Beller & J. Leersen (Eds.), *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters* (pp. 3-16). Amsterdam: Rodopi.
- Beller, M., & Leerssen, J. (2007). *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters*. Amsterdam: Rodopi.
- Bitterli, U. (1982) [1976]. *Los 'salvajes' y los 'civilizados': el encuentro de Europa y ultramar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blanco, J. (2010). Colonialidad del saber y literatura: invención y anulación del indígena en patria y libertad (drama indio) de José Martí. *A Parte Rei*, 72, 1-25.
- Boucher, G., Conway, C., & Van der Meer, E. (2003). Tiers of engagement by universities in their region's development. *Regional Studies: the Journal of the Regional Studies Association*, 37(9), 887-897.
- Cardini, F. (1991). La universidad: la realidad social. En F. Cardini & M. Fumagali (Eds.), *Universidades de Europa: raíces culturales del Viejo Mundo* (pp. 28-42). Milán: Anaya.
- Castro, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca-Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana. Recuperado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0518>
- Césaire, A. (1956). Cultura y colonización. En *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 45-76). Madrid: Akal.
- Chang-Rodríguez, R. (1995). Las ciudades de *El primer nueva corónica* y los mapas de las 'relaciones geográficas de Indias': un posible vínculo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 95-119.
- Conaie. (2010). Página web de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Recuperado de <http://www.conaie.org/component/content/article/1-ultimas-noticias/168-foro-publico-el-buen-vivirvivir-bien>
- Cooper, D. (2007). *Filosofías del mundo*. Madrid: Cátedra.
- Cortez, D. (2009). *Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana*. (Manuscrito). Ponencia presentada en el VIII International Congress for

- Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today, Ewha Womans University, Seoul.
- Dávalos, P. (2008). Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. *América Latina en Movimiento*. Recuperado de <http://alainet.org/active/25617&lang=es>
- De las Casas, B. (1967). *Apologética historia. 2 vols.* México: UNAM.
- De las Casas, B. (1985). Réplicas. En J. Alcina (Ed.), *Bartolomé de las Casas: obra indigenista*. Madrid: Alianza.
- De las Casas, B. (2000). *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Droit, R. (2009). *Genealogía de los bárbaros*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, E. (1995) [1977]. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro, G. Rivera & C. Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica postcolonial* (pp. 147-161). Bogotá: CEJA.
- Dussel, E. (2001). Etnocentrismo y modernidad: introducción a las lecturas de Frankfurt. En W. Mignolo (Ed.), *Cosmopolitismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 57-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación*. Asociación de Filosofía y Liberación. Recuperado de <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>
- Egan, D., Gray, V., Kaufman, W., & Montrie, C. (2006). The role of the humanities and social sciences in education for sustainable development. En R. Farrant & L. Silka (Eds.), *Inside and out: universities and education for sustainable development: work, health, and environment series* (cap. 1). Amityville-Nueva York: Baywood.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Valladolid: Trotta.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: ICAN-Cerec.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Escobar, A. (2009). Una minga para el postdesarrollo. *América Latina en Movimiento*, 445, 26-30.
- Escobar, A. (2012). *Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo*. Recuperado de <https://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/7724?show=full>
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 52-78). Perú: Pratec. Recuperado de <http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc.htm>.
- Esteva, G. (2005). Interview with Gustavo Esteva: the society of the different. Part 1: The center of the world. *Inmotion Magazin*. Recuperado de http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html
- Esteva, G. (2009). Más allá del desarrollo: la buena vida. *América Latina en Movimiento*, 445, 1-5.
- Esteva, G. (2016). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 171-186.
- Esteva, G., & Guerrero, A. (s. f.). *Usos, ideas y perspectivas de la comunalidad*. Texto inédito.
- EZLN. (2005). *Comunicados 2005*. Recuperado de <http://palabra.ezln.org.mx/>
- EZLN. (1994a). Sobre el inicio del diálogo. En *Comunicados EZLN*. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_16_b.htm
- EZLN. (1994b). Al pueblo de México hablaron los hombres verdaderos, los sin rostro: mandar obedeciendo. En *Comunicados EZLN*. Recuperado de <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994.htm>
- Fernández, F. (1992). La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas: una revisión. *Boletín Americanista*, 42-43, 301-347. Recuperado de <http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98598/146195>
- Feyerabend, P. (1996). Contra la inefabilidad cultural: objetivismo, relativismo y otras quimeras. En S. Giner & R. Scartezini (Eds.), *Universalidad y diferencia* (pp. 75-85). Madrid: Alianza.
- Feyerabend, P. (1999). *The conquest of abundance: a tale of abstraction versus the richness of being*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
- Fornet-Betancourt, R. (1998). *Martí*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brower.

- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*. México D.F.: Consorcio Intercultural.
- Fornet-Betancourt, R. (2005a). De la inculturación a la interculturalidad. *Mwi-aachen*. Recuperado de http://www.mwi-aachen.org/Images/De%20la%20inculturaci%C3%B3n%20a%20la%20interculturalidad_Barcelona%20Juli%20_tcm16-40309.pdf
- Fornet-Betancourt, R. (2005b). Entrevista realizada por Anastasio Cabrera. *Caja Negra*, 103-108. Recuperado de <http://www.cajanegra.buap.mx/103.pdf>
- Fornet-Betancourt, R. (2007a). *El encuentro de las culturas del saber como camino para pensar el saber que debemos saber*. Ecuador: Escuela de Educación y Cultura Andina. Recuperado de <http://www.eecaintercultural.org/para%20web/conferencias%20centrales/ponencia%20Fornet%20Betancourt.pdf>
- Fornet-Betancourt, R. (2007b). *Interculturalidad y religión: para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito: Abya Yala.
- Fornet-Betancourt, R. (2008). Introduction or regarding the question: how to think about the knowledge that we should know? En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog. The encounter of knowledge cultures in the North-South dialogue. Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo norte-sur* (pp. 11-42). Frankfurt: Iko.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Verlag Mainz.
- Fornet-Betancourt, R. (2010). Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante: entrevista realizada por Martín E. Díaz y Carlos Pescader. *Otros Logos*, 1(1), 168-193. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0001/Diaz-Pescader.pdf>
- Farrant, R., & Silka, L. (2006). Introduction. En R. Farrant & L. Silka (Eds.), *Inside and out: universities and education for sustainable development* (pp. 1-17). Amityville-Nueva York: Baywood.
- Fumagalli, M. (1991). La universidad: las ideas. En F. Cardini & M. Fumagalli (Eds.), *Universidades de Europa: raíces culturales del Viejo Mundo* (pp. 10-27). Milán: Anaya.
- García, S. (2001). La lucha principal no es contra la pobreza existente, sino más bien contra la injusta concentración de la riqueza. *Menschenrechtszentrum*. Recuperado de <http://www.menschenrechte.org/lang/de/lateinamerika/injusta-concentracion-riqueza>

- Góchez, R. (2006). Las universidades y el desarrollo sostenible. *Gestiópolis*. Recuperado de <http://www.gestiopolis.com/canales5/adepro/educacion-universidad-desarrollo-sostenible.htm>
- Gómez-Muller, A. (1991). Sobre la legitimidad de la conquista de América: las Casas y Sepúlveda. *Ideas y Valores*, 3-18. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/viewFile/8961/9605>
- González, C., Rosati, H., & Sánchez, F. (2001). Sinopsis del estudio de la iconografía de la *Nueva corónica y buen gobierno* escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala. *Historia (Santiago)*, 34. Recuperado de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942001003400003
- González, P. (2006). Colonialismo interno: una redefinición. En A. Boron, J. Amadeo & S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: Clacso. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/marxis.pdf>
- González, P. (9 de agosto de 2003). Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía. *La Jornada*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>
- Grace, P. (1985). *Books are dangerous*. Paper presented at the Fourth Early Childhood Convention, Wellington, New Zealand.
- Guamán Poma, F. (2001) [1615]. Nueva corónica y buen gobierno. *Biblioteca Real de Copenhague*. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>
- Gutiérrez, G. (1983). *The power of the poor in history*. Londres: SCM Press.
- Gutiérrez, G. (2000). Labor y contenido de la teología de la liberación. En C. Rowland (Ed.), *La teología de la liberación* (pp. 41-63). Madrid: Cambridge University Press.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hanke, L. (1946). Viceroy Francisco de Toledo and the just titles of Spain to the Inca Empire. *The Americas*, 3(1), 3-19.
- Hanke, L. (1949). *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. Boston: Little, Brown and Company.
- Hanke, L. (1959). *Aristotle and the American Indians. A study in race prejudice in the modern world*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Hanke, L. (1978). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la Casa de Austria Perú I*. Madrid: Ediciones Atlas.

- Haraway, D. J., & Pitarch, P. (2004). Testigo_modesto@segundo_milenio. *Lectora: revista de dones i textualitat*, (10), 13-36.
- Hegel, G. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1980). *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Aguilar.
- Heidegger, M. (2004). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Irarrazabal, D. (2000). *Amanecer eclesial en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Kant, I. (1998). *La crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kathiravelu, L. (2017). Introduction. Urban friendship networks: affective negotiations and potentialities of care. *Urban Studies*, 1-22.
- Krupat, A. (1993). *New voices in native American literary criticism*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Leerseen, J. (2007). Image. En M. Beller & J. Leersen (Eds.), *Imagology: the cultural construction and literary representation of national characters* (pp. 342-344). Amsterdam: Rodopi.
- Lewis, L. (2002). Introduction to the transaction edition: a complementary essay. En C. Haskins, *The rise of the universities*. Nueva Jersey: Rutgers.
- Llinares, J. (1998). Aristóteles y los indios de América: en torno al problema antropológico de la esclavitud. En A. Álvarez & R. Martínez (Eds.), *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque* (pp. 457-483). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Löwy, M. (21 de enero de 2007). La teología de la liberación: Leonardo Boff y Frei Betto. *Rebelión*. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=48447>
- Maldonado, N. (2006). Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. En *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 173-196). Madrid: Akal.
- Marcos, S., & Le Bot, Y. (1997). *El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama.
- Marcos. (1996). *Primera Declaración de la Realidad*. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_b.htm
- Marcos. (2003). Chiapas: la treceava estela. En *EZLN*. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_c.htm
- Martí, J. (1970) [1891]. *Nuestra América*. Barcelona: Ariel.
- Martínez-Luna, J. (2015). Conocimiento y comunalidad. *Bajo el Volcán*, 15(23), 99-112.
- Mato, D. (Ed.). (2008). *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior: experiencias en América Latina*. Caracas: Unesco.

- Mato, D. (2009a). Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: panorama regional, procesos interculturales de construcción institucional, logros, dificultades, innovaciones y desafíos. En D. Mato (Ed.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina: procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* (pp. 13-78). Caracas: Unesco.
- Mato, D. (Ed.). (2009b). *Educación superior, colaboración intercultural y desarrollo sostenible/buen vivir: experiencias en América Latina*. Caracas: Unesco.
- Maturana, H., & Varela, F. (1984). *El árbol de conocimiento: bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen-Editorial Universitaria.
- Menéndez, R. (1963). *El padre De las Casas: su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mignolo, W. (1995). *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Chiapas: Cideci-Unitierra.
- Mignolo, W. (2009). The upcoming decolonial and communal pluri-versity. *Walter Mignolo*. Recuperado de <http://waltermignolo.com/the-upcoming-decolonial-and-communal-pluri-versity/>
- Mohanty, S. (1993). The epistemic status of cultural identity: on 'beloved' and the postcolonial condition. *Cultural Critique*, 24, 41-80.
- Montaigne, M. (2003). Ensayos de Montaigne: seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01372719700248615644802/index.htm>
- Morrison, T. (1987). The site of memory. En W. Zinsser (Ed.), *Inventing the truth: the art and craft of memoir* (pp. 103-124). Boston: Houghton.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro: ¿por qué la democracia necesita de las humanidades?* Madrid: Katz.
- O'Gorman, E. (2006) [1958]. *La invención de América*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Oiudsma. Sitio web desarrollado por la Universidad de Granada. Recuperado de <http://www.oiudsma.org/>
- Ortega, J., & Conway, C. (2003). Transatlantic translations. *PMLA*, 118(1), 25-40.
- Petsko, G. (2010). An open letter to George M Philip, president of the State University of New York at Albany. *Genome Biology*. Recuperado de <http://genomebiology.com/2010/11/10/138>

- Pihama, L. (1994). *Extract from the paper: are films dangerous? A Maori woman's perspective on The Piano*. Recuperado de <http://www.thepeoplespaths.net/articles/maori.htm>
- Porras, R. (1962). *Cronistas del Perú*. Lima: Editorial Sanmartín y Cía.
- Portilla, M. (2006a). Estudio introductorio. En M. León-Portilla (Ed.), *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas: México, 1524* (pp. 7-39). México D. F.: Jus.
- Portilla, M. (2006b) [1856]. *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México D. F.: UNAM.
- Prado, E., & Prado, A. (Eds.). (1991). *Felipe Guamán Poma: y no ay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: Tercer Mundo-Libri Mundi.
- Quispe-Agnoli, R. (2004). Yo y el otro: identidad y alteridad en la "Nueva corónica y buen gobierno". *MLN*, 119(2), 226-251.
- Ramchara, R. (2010). *Inequality is untenable*. International Monetary Found. Recuperado de <http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2010/09/ramcharan.htm>
- Readings, B. (1996). *The university in ruins*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Reid, A., & Petocz, P. (2006). University lecturers' understanding of sustainability. *Higher Education*, 51(1), 105-123.
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. México D. F.: Grijalbo.
- Rosaldo, R. (2000). Of headhunters and soldiers: separating cultural and ethical relativism. *Issues in Ethics*, 1. Recuperado de <http://www.scu.edu/ethics/publications/iie/v11n1/relativism.html>
- Rowland, C. (2000). Prefacio e introducción. En C. Rowland (Ed.), *La teología de la liberación* (pp. 15-38). Madrid: Cambridge University Press.
- Sachs, W. (1996). Introducción. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 1-7). Perú: Pratec. Recuperado de <https://www.uv.mx/mie/files/2012/10/SESSION-6-Sachs-Diccionario-Del-Desarrollo.pdf>

- Sahagún, B. (1982). *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, D. F.: Porrúa.
- Sahagún, B. (2006). *¿Nuestros dioses han muerto? Confrontación entre franciscanos y sabios indígenas*. México D.F.: Jus.
- Said, E. (1977). *Orientalism*. Londres: Penguin.
- Sánchez, R. (18 de diciembre de 2005b). Una universidad sin zapatos: sistema indígena intercultural de educación no formal. Entrevista realizada por N. Paget-Clarke. *In Motion Magazine*. Recuperado de http://www.inmotionmagazine.com/global/rsb_int_esp.html
- Sánchez, R. (2005a). Entrevista con Dr. Raymundo Sánchez Barraza, coordinador general del Centro Indígena de Capacitación Integral Fray Bartolomé de las Casas, A. C. (Cideci) y de la Universidad de la Tierra (Unitierra). *Autonomía Zapatista*. Recuperado de <http://www.autonomiazapatista.com/Entrevistas.html>
- Sánchez, R. (2009). *Conversaciones con Raymundo*.
- Sarango, L. (2010). La nulidad de la evaluación del Conea y una jurisprudencia en materia de educación superior indígena e intercultural. *Boletín Digital Universidad Intercultural Amawtay Wasi*, 14. Recuperado de http://www.amawtaywasi.edu.ec/web/index.php?option=com_content&view=article&id=89%3Aboletines-14-wboletines-14-abril-28-del-2010&catid=25%3Aboletines-elctronicos&Itemid=85&lang=es
- Sarmiento, D. (1970) [1845]. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Alianza.
- Sepúlveda, J. G. (1951). *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria.
- Shiva, V. (1996). Recurso. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo: una guía del conocimiento como poder* (pp. 319-336). Perú: Pratec. Recuperado de <http://www.ivanillich.org.mx/Lidicc.htm>
- Smith, L. (1999). *Decolonizing methodologies*. Londres: Zed Books Ltd.
- Sobrinho, J. (2006). La salvación que viene de abajo: hacia una humanidad humanizada. *Concilium*, 314, 29-40.
- Soto, D. (1985). Controversia De las Casas-Sepúlveda. En A. Franch (Ed.), *Bartolomé de las Casas: obra indigenista*. Madrid: Alianza.
- Thoreau, H. D. (1989). *Walden*. Barcelona: Parsifal Ediciones.
- Todorov, T. (2008). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Círculo de Lectores.

- UN. (1987). Report of the World Commission on Environment and Development: our common future. *UN documents: gathering a body of global agreements*. Recuperado de <http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>
- Van den Berg, L., & Russo, A. (2004). *The student city: strategic planning for student communities in EU cities*. Great Britain: Ashgate.
- Vázquez, R. (2010). *Modernity, coloniality and visibility: the politics of time*. (Manuscrito).
- Waldseemüller, M. (1507). Universalis cosmographia secundum Ptholomaei traditionem et Americi Vespucii alioru[m]que lustrationes. *Biblioteca Digital Mundial*. Recuperado de http://www.wdl.org/es/item/369/?ql=eng&cs=world+maps&view_type=gallery
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Wallerstein, I. (1991). *Unthinking social sciences: the limits of nineteenth century paradigms*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, I. (1995). The insurmountable contradictions of liberalism: human rights and the rights of peoples in the geoculture of the modern world-system. En V. Mudimbe (Ed.), *Nations, identities, cultures* (pp. 181-198). Durham: Duke University Press.
- Wallerstein, I. (2005). *The Zapatistas: the second stage. Commentary N° 165*. Fernand Braudel Center. Recuperado de <http://fbc.binghamton.edu/165en.htm>
- Wallerstein, I. (2006) [2004]. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2008). *What have the Zapatistas accomplished? Commentary N° 224*. Fernand Braudel Center. Recuperado de <http://fbc.binghamton.edu/224en.htm>
- Wallerstein, I. (2010). *Shall we discuss poverty? Commentary N° 294*. Fernand Braudel Center. Recuperado de <http://fbc.binghamton.edu/commentr.htm>
- Wallerstein, I. (2010a). *Contradictions in the Latin American left. Commentary N° 287*. Fernand Braudel Center. Recuperado de <http://fbc.binghamton.edu/287en.htm>
- Walsh, C. (2010). Development as *buen vivir*: institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21. Recuperado de <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/uploads/2010/02/UF3-Walsh-pdf.pdf>

- Ward, T. (2007). From Sarmiento to Martí and Hostos: extricating the nation from coloniality. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 83. Recuperado de http://www.cedla.uva.nl/60_publications/PDF_files_publications/83RevistaEuropea/83-Ward-ISSN-0924-0608.pdf
- Wimmer, F. (1996). Is intercultural philosophy a new branch or a new orientation in philosophy? *Franz Martin Wimmer Universität Wien*. Recuperado de <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/fwpubl-en.html>
- Wimmer, F. (2000). Tesis, condiciones y tareas de una filosofía orientada interculturalmente. *Polylog*. Recuperado de <http://them.polylog.org/1/fwf-es.htm#s1>
- Wimmer, F. (2007). Cultural centrism and intercultural polylogues in philosophy. *IRIE International Review of Information Ethics*, 7. Recuperado de <http://www.i-r-i-e.net/inhalt/007/09-wimmer.pdf>
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. California: University of California Press.
- Wood, D., Kaiser, W., & Abramms, B. (2006). *Seeing through maps: many ways to see the world*. Cornwall: New Internationalist Publications.
- Zimmerman, A. (1938). *Francisco de Toledo: fifth viceroy of Perú*. Caldwell: The Caxton Printers.

Este libro fue compuesto en caracteres Garamond Premier
Pro 11,5 puntos, impreso en septiembre de 2019,
en Bogotá D. C., Colombia
Xpress. Estudio Gráfico y Digital, S.A.S.