

DIFERENCIA EPISTÉMICA, INTERCULTURALIDAD, DESCOLONIZACIÓN.

Zulma Palermo

Consejo de Investigación
Universidad Nacional de Salta
Argentina

Quisiera iniciar estas reflexiones reproduciendo la puesta en discurso por Roque Justiniano¹ de una experiencia significativa:

Los cuentos de los abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo, no teníamos ropa: vestíamos sólo ponchito, y nos fajábamos con hierbas así todos en nuestro pueblo, no teníamos nada. Pues como tú quieres ahora verlo yo te lo voy a mostrar. Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo, la flecha roma, la flecha puntiaguda, la flecha-puñal, las mirará también la gente. Con ellas ciertamente ganarás allí dinero. ¡Llévalas, llévalas y muéstralas! Yo vivía absolutamente desnudo en mi pueblo. Entonces, eso era; ahora, las llevarás. Has de llevar mi foto, llévala y muéstrala allá lejos. Que se asombren de mi pobreza en medio de los muchos que son².

La formación social de la que da cuenta este *discurso*, aquella que se construye desde la conciencia de la exclusión

¹ Chirigüano de la Misión Che-Renta en Tartagal, corazón mismo del Chaco Salteño y que por los años '70 ya había superado la edad septuagenaria

² El destacado señala la inmovilidad en el transcurso como dato central en este testimonio.

en tanto sujeto en el escenario de las relaciones *interétnicas*, queda expuesta en su literalidad: el yo que enuncia define, desde la experiencia puesta en testimonio, la situación histórica a la que la comunidad se encuentra sometida desde los comienzos de la escritura que de ella hace Occidente³. Lo que en el presente de la enunciación se inscribe repite los "cuentos de los abuelos" que reiteran experiencias similares, aunque de otro modo, en los tiempos actuales de la transnacionalidad y de la globalización. La calidad diferencial señalada por el anciano adviene de la relación desnudo / vestido que, en clara metonimia, se desplaza a bárbaro / civilizado, acá / allá, marcando la negatividad con la que se ha investido a la cultura expropiada: el /acá/ ha sido y sigue siendo definido como /bárbaro/ en tanto /desnudo/. Si /antes/ la desnudez debió ser cubierta para alcanzar la posibilidad de humanización borrando la diferencia externa, /hoy/ esa misma diferencia persistente puede ser mostrada en los objetos de uso, en las puntas de flecha que se exhiben y se mercantilizan como exponentes "folk", objetos exóticos y decorativos tanto como la fotografía, todos ellos significantes de la vieja y misma distancia entre sujetos que interactúan en distintas situaciones de producción de sentido, pero sin modificar la formación social a la que pertenecen.

Cuestiones como ésta obligan a quienes tenemos la función de pensarlas, a adoptar una actitud reflexivamente ética y políticamente responsable pues, como afirma Edward Said, la conciencia crítica no es sino una irreparable predilección por la alternativa⁴. Al mismo tiempo esa conciencia crítica

³ Lienhard (1995:416-17) sostiene que el testimonio preserva la estructura de la declaración de indios durante la conquista instalada en una forma comunicacional compleja: "es una instancia ajena no sólo al mundo de los testigos, sino al teatro (local) de operaciones: la autoridad real, encarnada en sus representantes coloniales o metropolitanos. Antes de alcanzar los oídos del destinatario, el testimonio (oral) debe saltar [...] enormes distancias espaciales, sociales y culturales".

⁴ De **El mundo, el texto, el crítico**, Barcelona: Dédalo, 2004 (1983): 350)

nos impele a señalar y analizar, discutir y polemizar pero no sólo para saber qué ocurre y entenderlo, sino también y sobre todo, para tratar de transformarlo.

Sobre la posibilidad de un conocimiento "otro"

Para introducirnos en las problemáticas que discutiremos en estos días propongo partir de una cuestión fundamental para nuestra puesta en debate, la cuestión epistémica. La experiencia que escuchamos por boca de Roque Justiniano ¿es una forma de conocimiento? ¿puede alcanzar valor gnoseológico? Desde la concepción occidental que nos rige, difícilmente pudiera aceptarse como tal pues hay distintas razones para ello: quien enuncia es un indio analfabeto y, por ende, ajeno a las prácticas letradas y más aún al ejercicio de un saber sistemático tal y como se construyó por el pensamiento europeo. Según éste el conocimiento sistemático se logra a partir de la observación de una realidad que se encuentra *fuera* del sujeto quien busca conocerla científicamente, conformando una red de abstracciones, de teorizaciones que, si vuelven sobre esa realidad, es para dominarla y controlarla en su propio beneficio (Kush, 1970). Las apreciaciones de Justiniano se orientan, en cambio, a exponer desde el *dentro* de la propia vivencia en la que asoma la memoria comunitaria actualizada, a señalar denunciando, dando forma a un conocimiento *otro*, a un saber emergente del puro hecho de vivir.

Existiría, entonces, la posibilidad de otra forma de conocer distinta de aquella a la que estamos habituados, de la que se ha naturalizado por la cultura dominante. Existiría la posibilidad de que los Roque Justiniano dejaran de ser meros "informantes" funcionales a la producción de conocimiento ajeno para constituirse en sujetos de un saber propio y convalidado. Pero para que tal posibilidad se concrete es imprescindible acompañar el proceso de su afirmación analizando y discutiendo el recorrido por el que se consolidó la si-

tuación colonial operada desde la *diferencia* construida a partir de una triple y unívoca sujeción: por la lengua, la memoria y el territorio⁵. Se hace así imprescindible abrir el escenario de los procesos de colonización más allá de su concepción geográfica y de su imposición por las armas para analizar dichos procesos como formaciones semióticas, de una *semiosis colonial* que implica interacciones constantes donde tienen lugar relaciones de dominación, las que no excluyen olvidos, adaptaciones, oposiciones y resistencias formando parte del mismo proceso. Por ello se entiende que el habla, la escritura y otros tantos sistemas de signos de distinto tipo forman un conjunto de relaciones por las que la colonización se hace efectiva, del mismo modo que ocurre con su conceptualización.

En efecto, la escritura (la letra en su concepción renacentista) jugó un rol fundamental en el proceso de transmisión de los signos y sus sentidos operando desde la metrópolis hacia la periferia colonial⁶. Con este sistema de valores, la letra impresa facilitó la diseminación y reproducción del conocimiento hegemónico y reemplazó en el Nuevo Mundo las prácticas de inscripción propias de sus culturas; así perdieron sentido sistemas significantes como los quipus o el calendario azteca y funciones sociales como la del "amoxtli" ("el que realizaba pinturas del pueblo y de los linajes antiguos" entre los mayas) y de los "quipucamayocs" de los incas, contribuyendo a la colonización de las lenguas por el imperio de la escritura. La escritura alfabética por lo tanto -y en con-

⁵ Las aserciones que siguen son una escueta síntesis del amplio y fundamental estudio sobre los procesos de colonización en América realizados por W. Mignolo (1995)

⁶ Volveré luego sobre la cuestión de la escritura más específicamente literaria

nivencia con la cristiandad- fue responsable no sólo de la transmisión masiva de información, sino también de su organización y evaluación. De la producción de un conocimiento monovalente y universalizado, de la naturalización de lo que denominamos *diferencia epistémica*.

Ello permite afirmar que la exclusión de todos los sistemas de escritura que no fueran el alfabético no implicó la desaparición de las culturas y su construcción de la territorialidad. La posesión económica y el control legal, por lo tanto, no se corresponden totalmente con el mapa cognitivo ya que funciona un sistema de construcción simbólica sostenida por los integrantes de la comunidad -y conceptualizada por sus propios intelectuales- paralela a la hegemónica. Definido este lugar de enunciación es legítimo afirmar que la colonialidad del saber no es sólo una cuestión del pasado dejada atrás por las independencias políticas y por el largo tiempo de la modernidad. Lo que llamamos *situación colonial* o *colonialidad in extenso* se prolonga a los procesos actuales de globalización con mayor eficacia y profundidad, en tanto la tecnología que el "progreso" ha puesto a su servicio se constituye en un elemento de penetración incomparable.

Para desarticular la colonialidad, entonces, es necesario perseguir esa práctica de una forma de conocimiento alternativo y resistente cuya vigencia es hoy constatable por quienes detentamos el poder del conocimiento; nos cabe la responsabilidad ética de hacerlo, a sabiendas de que nuestros avances en este campo sólo pueden concretarse desde una actuación dialógica, con los actores sociales que producen sus saberes desde el *dentro* de sus culturas.

Este pensamiento con canonizado dentro del circuito académico por la bibliografía bajtiniana, fue también perfilado en el campo de la reflexología latinoamericana por un intelectual periférico, Paulo Freire. Su *Pedagogía del Oprimido* (1968) impulsa un pensamiento dialógico que sobrepasa la mera relación comunicativa de intercambio, para entenderlo

como una práctica liberadora de los sujetos sometidos, como una praxis en la que se construyen a sí mismos por sí mismos y no desde fuera por los otros: "La práctica de la libertad sólo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en la que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico" (9).

Si retornamos a las manifestaciones de Justiniano, encontramos que hay en ellas y dentro del puro sistema de la oralidad, la puesta en discurso de una práctica liberadora por la utilización de una estrategia de enunciación que se apropia de una modalidad occidental, la ironía, que pone claramente en texto el señalamiento de la diferencia colonial; adaptación, en suma, que resulta en una longeva resistencia a partir de la "interiorización" de estrategias que intervienen desde el "fuera" de la propia cultura. Quiere esto decir que los procesos de descolonización cultural y epistémica no pueden ya pensarse si no es desde los entrecruzamientos que el centenario contacto colonial ha producido. No se trata de retornar a los románticos y persistentes esencialismos identitarios de los "orígenes" o de "rescatar" desde la exterioridad de las culturas sus vigencias ancestrales, sino de pensar en común las alternativas que se encuentran presentes en las prácticas comunitarias cotidianas. Es posible generar conocimiento propio apropiándose para ello de nociones y estrategias producidas por la episteme hasta ahora dominante, siempre que se parta de una relocalización de la búsqueda, de una predeterminación necesaria: los destinatarios y la finalidad investigativa han de ser las comunidades "subalternas" con sentido y valor liberador.

Sujetos, lenguajes, representaciones

Llegados a este punto de inflexión es necesario plantearnos ahora un nuevo interrogante: ¿el mundo globalizado ofrece posibilidades para alcanzar una forma no dependiente

de relación entre grupos étnicamente distintos? Y, subsecuentemente, las categorías explicativas que ofrecen hoy los proyectos post-coloniales o post-occidentales ¿señalan prácticas más democráticas en las relaciones entre las culturas?

Para incursionar en esta compleja problemática podemos circunscribirnos a reflexionar acerca de algunas categorías que parecen dar cuenta de estas relaciones tal como se establecen en nuestro tiempo. Para ello es válido centrarse en las que presiden estas reuniones y que provienen del campo de los estudios sociales en las postrimerías del siglo XX. La puesta en escena de la discursividad como agente de toda formación social es uno de los más importantes aportes para la comprensión del funcionamiento del poder en las relaciones interpersonales e intergrupales que se ha retroalimentado desde las más diversas disciplinas. Es en el discurso donde es posible comprender las formas de constitución de las subjetividades en su historicidad y es en él donde se entraman las concepciones del mundo, sus representaciones. Es decir que, como reconoce Antonio Cornejo Polar, "discurso, sujeto y representación [...] están hondamente imbricados y se articulan, a la fuerza, con otros que tanto se instalan en la sociedad misma cuanto en diversas dimensiones discursivo-simbólicas" (1994:17). Vimos su funcionamiento en el testimonio de Roque Justiniano y podemos trasladarlo al espacio de los discursos académicos para encontrar en ellos la trama de las prácticas que tipifican. Pero para su análisis en este nivel es necesario recurrir a otro tipo de relación vinculada con el quién, para qué y para quiénes se proponen (Lander, 2000).

Es en este orden, desde esta localización de las producción de saber, que buscamos comprender el funcionamiento discursivo de categorías explicativas con las que se cubre un campo de sentido sugerente e innovador, como la de *multiculturalidad*. La bibliografía especializada orienta ampliamente sobre ella explicitando que, en los procesos de mi-

gración propios del escenario global, designa la articulación de diversas políticas identitarias con relativa independencia entre ellas como signo de democratización cultural (Martín-Barbero, 2000). Del mismo modo, refiere al reconocimiento del flujo ininterrumpido de varias culturas en un mismo espacio, dando lugar a políticas poblacionales; se trata, por lo tanto, de la definición de formas relacionales entre grupos racialmente distintos que convergen simultáneamente en un mismo espacio (Rodríguez, I., 2000). Uno de los más exitosos culturalistas, Néstor García Canclini, lleva su señalamiento al punto de identificar dos tipos de multiculturalismo: uno negativo, de corte esencialista nacionalista y fundamentalista vinculado a movimientos sociopolíticos y que define las identidades a partir de rasgos "biológicos y telúricos", y otro positivo proveniente de la teorización académica producida por las ciencias sociales que las conciben desde los procesos de hibridación y transnacionalización (1995). Esta posición extrema es invertida por otros estudiosos como Eduardo Grüner quien señala:

... el multiculturalismo promovido a veces por los estudios culturales [...] no es necesariamente una solución: en todo caso es el fetichismo inverso, o sea, la otra cara de lo Mismo que, de una manera ultrarelativista, produce la bondad intrínseca del fragmento, sin referencia alguna a su lugar (no siempre "contingente") en la totalidad-modo de producción (2002:130).

Es posible advertir hasta qué punto esta categoría viene en gran medida a recubrir los históricos conflictos interétnicos, particularmente en espacios metropolitanos con características poblacionales complejas -no podemos dejar de lado que surge en la academia norteamericana en la que el efecto migratorio tiene un fuerte impacto en su compleja situación "nacional"- generando un espacio representacional del "otro" que intenta borrar la conflictividad propia de esos

procesos sociales. Es decir, el dónde, para quién y para qué de la instauración de la categoría queda geopolíticamente localizado. Se trata de las "condiciones de producción" de los discursos teórico-explicativos, del "lugar de enunciación" de sus constructos, del "dentro" o "fuera" de las sociedades y subjetividades en las que se opera o con las que se participa. Cuando se estudian las formas de interacción en las sociedades contemporáneas aparecen estos ordenamientos orientados a comprender la coexistencia y el flujo de varias culturas en un mismo lugar físico y se orientan a generar políticas que regulen esa complejidad. Es para estas formaciones hechas de entrecruzamientos y convergencias diversas que se acuña en la academia la noción que analizamos. El término por sí mismo instala y hace visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer desaparecer y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido "universal" de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural

Otro es el campo que recubre la noción de *interculturalidad*, cuya circulación surge como localización de políticas alternativas y de resistencia en el seno de comunidades que buscan la constitución de sus subjetividades. En efecto, *interculturalidad* tiene una doble significación en A. Latina: por un lado, designa los procesos de educación bilingüe, entendida ésta como:

Un proceso social permanente, participativo, flexible, y dinámico que parte del derecho que tienen los pueblos indígenas a una identidad propia, a la libre expresión y al ejercicio de su pensamiento en el contexto *de una sociedad plurinacional* que respeta la identidad cultural de las diferentes nacionalidades y de sus genuinas expresiones...

... es *indígena* porque parte de los intereses, necesidades y aspiraciones de las diversas nacionalidades indígenas

... es *intercultural* en cuanto promueve la afirmación del educando en su propio universo social y conceptual y en

tanto propugna la apropiación selectiva, crítica y reflexiva de elementos culturales de otras sociedades...

... es *bilingüe* porque considera que en una sociedad multilingüe [...] se debe tener en cuenta las diversas formas de expresión existentes y en igualdad de condiciones... (Krainer, 1996, 25-26).

Esta forma de plantear la cuestión se asimila a las que se promueven desde las políticas de los estados andinos que asumen la educación bilingüe como una de las formas más eficaces de inclusión y de absorción de las comunidades no blancas o criollas, sin modificar sus proyectos políticos y económicos⁷. Pareciera que se trata de la ejecución de reformas dentro del mismo aparato del proyecto global cuyos efectos sólo quedan atenuados ya que la "igualdad de condiciones" que se propone como objetivo queda muy lejos de alcanzarse. Se trata, del mismo modo que el multiculturalismo, de un proyecto externo a las comunidades mismas.

La otra concepción de interculturalidad obedece, en cambio, a la emergencia desde el interior mismo de las comunidades de formas de articulación que incorporan la cuestión de la lengua sólo como una variable dentro de otras con las que configuran una profunda transformación estructural. Dicha transformación va mucho más allá del solo reconocimiento por el estado de los derechos de las mal llamadas minorías, sino que buscan intervenir en las decisiones políticas, económicas y jurídicas como integrantes responsables en pari-

⁷ "Cuando el movimiento indígena boliviano utiliza el término, lo hizo más en el contexto de la educación bilingüe y no generalmente en sentido mayor de las esferas económica, política y social o en la forma en que se refiere más directamente a la estructura del estado y a las transformaciones institucionales" Walsh, 2004: s/p).

dad con todos los que hasta ahora lo integran. Se trata de dar forma legítima a la resistencia actual de los indígenas -y de los negros- y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que el simple concepto de interrelación (o comunicación como generalmente se lo entiende en la academia del norte) la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro, y de una sociedad otra.

Es por ello que, en contraste con los constructos teóricos propuestos por la academia para ser aplicados a ciertos objetos o "casos" para el análisis, la interculturalidad⁸ es un concepto formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, concepto al que este movimiento se refiere como "un principio ideológico". Como tal, esta configuración conceptual es por sí misma "otra", en primer lugar porque proviene de un movimiento étnico-social más que de una institución académica, luego porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados coloniales eurocéntricos ni en las perspectivas de la modernidad y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, del norte global

Por lo tanto, la interculturalidad forma parte de ese pensamiento "otro" que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena pero también de otros grupos subalternos; un pensamiento que contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, la lógica y la significación de aquello que tiende a sostener los intereses hegemónicos. Además, esto es así precisamen-

⁸ Lo que sigue responde a las fundamentales problematizaciones realizadas por Catherine Walsh (2004).

te porque es la dominancia de este último pensamiento la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de los movimientos sociohistóricos y de las demandas y propuestas subalternas..

Intercultura, interlengua, interliteratura

Propongo retornar a la noción de bilingüismo y a los supuestos no explícitos que la sustentan. La práctica del bilingüismo desarrolla, sin duda, *habilidades para el uso* superpuestas, una de las cuales sin embargo resulta ser más fuerte que la otra porque responde a un particular enraizamiento en ella del hablante. Si bien ambos usos alcanzan un grado similar de adecuación y pertinencia, persiste la conciencia de la diferencialidad entre ellos. Otra cosa es habitar en el lenguaje, encontrar en él una forma de vida, una pertenencia desde la que las comunidades colonizadas "compromete(n) necesidades y deseos para poner en vigor la política y la ética de la liberación" (Mignolo, 2003: 341). Hablar dos lenguas es, desde esta perspectiva, mucho más que tener la práctica de ellas, mucho más que haber desarrollado habilidades para su uso; es "una forma de vida entre lenguas: un proceso de diálogo ético, estético y político de transformación social" (Ibid.), más que una adquisición individual. Se trata, una vez más, de una práctica dialógica, un actuar con⁹, estableciendo relaciones de orden distinto a las que instituyen los aparatos ideológicos del estado moderno, en particular el educativo y, junto con él, el literario.

⁹ Retomo a Paulo Freire en su oposición al monologismo: "El diálogo fenomeniza e historiza la esencial intersubjetividad humana; él es relacional y en él nadie tiene la iniciativa absoluta; los dialogantes 'ad-miran' un mismo mundo; de él se apartan y con él coinciden; en él se ponen y se oponen" (1968:18).

En efecto: no es posible pensar la literatura en tanto institución letrada y especializada fuera del sistema educativo que se constituye en el soporte más fuerte de la canonicación, es decir, de la validación de los textos que la integran. Dentro del proyecto descolonizador al que aspiramos, la noción misma "literatura" entra en crisis desde el momento en que se trata de una construcción emergente de una localización geopolítica, la centroeuropea, que se consolida dentro de la concepción dieciochesca de la cultura, imponiendo para ella la condición de "bellas letras" y reemplazando a la anterior idea de conocimiento. El disciplinamiento propio del pensamiento de la modernidad impone a partir de entonces -y con los fundamentos inherentes a la condición de la letra, condición común para la producción de conocimiento en cualquier disciplina moderna- que la literatura es el nombre que se adjudica al conjunto de los textos impresos (libros), cuya característica distintiva es la de producir efecto estético. El conocimiento de la literatura, por su parte -y desde entonces-, se orienta a descubrir los secretos de esa forma especial de uso lingüístico en un proceso inacabado e inacabable en el tiempo y que va desde las ideas románticas occidentales relativas a la inspiración hasta las que intentan descubrir el cómo y el qué de su funcionamiento discursivo, sus formaciones, sus retóricas, sus estructuras. En nuestros días la perspectiva epistémica occidental es muy otra pues la ocupación del escenario social por sectores históricamente marginados, unido al papel difusor de la tecnología cibernética -aún cuando no alcanza a todos los grupos sociales- modificó sustancialmente su estatuto. Como señala Regine Robin

... la eclosión del objeto literario es tal que su sectorialización ha pulverizado todos los etnocentrismos de la legitimidad. Ya no hay *una* literatura, ya provenga del círculo amplio o del círculo restringido. A partir de ahora hay objetos particulares y cada uno de ellos tiene su manera de inscribirse en lo literario, de producir algo

literario, o de pensar lo literario.(1993: 53)

No obstante ello, las formas propias de las culturas no alfabéticas, las de los pueblos considerados "sin historia", no pueden formar parte de este canon, no pueden integrar ese campo denominado "literatura universal" en tanto el mentado universo llega hasta donde alcanza el uso del alfabeto. De allí que, cuando se tiene la voluntad de dar cuenta de la existencia de otras formas, en otros códigos, el recurso académico sea incorporar una nueva subclasificación, "literatura oral", junto a aquellas otras -aún cuando pertenecen al sistema alfabético- con las que integra un cuerpo jerárquicamente estructurado: "folklore", "literatura femenina", "subliteratura", "paraliteratura", "literatura infantil", entre muchas otras. Es que cuando ya no es posible ignorar la fuerte presencia de esas otras formas, se recurre al subterfugio de la taxonomía que deja siempre en el centro, y con valor axiológico, la "alta literatura".

Cabe ahora preguntarnos cuál es el lugar que le cabe a la noción "literatura" dentro del territorio de la interculturalidad entendida como operación política descolonizadora. ¿Se trata hoy, en tiempos de globalización y expansión cibernética, de buscar alternativas transculturadoras a lo Rama con las que ingresar al espacio de la validación institucional? ¿O se trataría más bien de un proceso de apropiación de la letra para hacer con ella una forma otra de exponer un mundo-otro a las miradas del mundo? ¿Esa exposición buscaría sólo el reconocimiento o se instalaría como un ejercicio de resistencia y descolonización desde el dentro de las culturas?

No es ya objeto de discusión el que desde el mismo momento de la conquista no cesaron de producirse gestos de resistencia y, entre ellos, la circulación de relatos y canciones cuya función central es la de mantener la memoria de la cultura como gesto preservador.

Las culturas colonizadas durante los tiempos de la con-

quista siguieron funcionando en forma paralela a la hegemónica, como "el lado oscuro" de la colonialidad. Así, en aquellos tiempos iniciales, mientras Pedro Mártir escribía *De Orbe Novo* generando el ideal de la Europa humanista, la intelectualidad mexicana formulaba un programa similar con pensamiento y finalidad alternativos. Mártir y los anónimos mexicanos coincidían en su respeto por la inteligencia humana y por la adquisición y transmisión del conocimiento a los jóvenes. Durante los años en que Bernardino de Sahagún recolectaba información y la organizaba en lo que sería el *Código Florentino*, miembros de la elite intelectual maya escribían en *Libro de Chilán Balán* utilizando el nuevo recurso de la escritura alfabética para preservar y transmitir el conocimiento antiguo. Sahagún y los anónimos mayas coincidieron, también, en su deseo de adquirir, organizar y transmitir conocimiento a los miembros de sus respectivas comunidades. En los dos casos ambas experiencias integran parcelas de la situación colonial durante el imperio español. Sin embargo existe una fundamental diferencia entre ellos: Martir y Sahagún operaban desde el lado del poder y el control social del Renacimiento, mientras los intelectuales indígenas lo hacían desde la necesidad del ejercicio de un control social de sus comunidades. Los primeros fortalecían el modelo colonizador, los segundos buscaban preservar la memoria amerindia rompiendo la práctica impuesta (Mignolo, 1995)

El recorrido por esas memorias en toda la extensión de Meso y Sudamérica¹⁰ nos conduce hasta un siglo XX en el que se empieza a reconocer de manera explícita su valor dentro de proyectos de muy diversa índole: desde aquellos que exploran para expropiar hasta los que relevan para consolidar

¹⁰ Ver, entre otros, Lienhard, 1992.

subjetividades. Vamos así desde las "recopilaciones" construidas a partir del uso discursivo de los informantes hasta la producción directa de los intelectuales de las comunidades, aquellos que vienen a cumplir el deseo de José Carlos Mariátegui, es decir, la sustitución de la literatura indigenista por otra auténticamente indígena.

No obstante, es necesario también establecer acá algún principio de diferencia entre un posible sistema literario indígena (que estaría sujeto al criterio jerárquico dependiente de una literatura "universal") -y que de alguna manera sería simétrico a la noción extrínseca de multiculturalidad, y otro de carácter intercultural en respuesta y como manifestación de una forma otra de vivir en la lengua y en la modalidad especial de su "literariedad".

Cabría preguntar cuál es la situación de un poeta indígena como el guatemalteco Humberto Ak'abal cuando enuncia:

Los libros bilingües hasta muy recientemente empiezan a circular en mi país. Mi sueño más grande es presentarla en k'iché. Pero la razón de hacerlo en español tiene dos objetivos. El primero, universalizar el pensamiento indio y el otro, descalificar la idea que se ha manejado sobre la incapacidad del indio. Con ello demostramos que podemos aportar algo al país. Yo mismo he sido analfabeto en mi lengua y semianalfabeto en castellano¹¹.

En edición bilingüe, la voz autorial reconoce la tensión en la que se mueve su lugar de enunciación: por un lado, la conciencia de que es la lengua propia la que define el valor de la escritura; por otro, el imperativo de desautorizar la convicción kantiana de que los indios de este continente no tienen capacidad de raciocinio ni potencialidad creadora. Esta lucha

¹¹ Citado por Montemayor, (1996)

se exhibe acá por la presencia de ambas lenguas yuxtapuestas, procedimiento que tiene a su vez una doble consecuencia: no hay mestizaje que resuelva el conflicto; la doble lingüisticidad da al quiché el mismo estatuto que el de cualquier lengua europea para este tipo de edición. Por otro lado, pareciera que la idea de "aportar algo al país" desde la presencia de una voz alternativa, localizaría este proyecto en el lugar político de la interculturalidad como es diseñado por el zapatismo¹².

Esta forma de interculturalidad como ejercicio político, estético y epistémico, que denomino *interliteraturidad*, parece ser la estrategia de construcción de una escritura hasta ahora paradigmática en Hispanoamérica en tanto se incorpora al canon sin dejar de proponerse como resistente a él. Refiero, como es de suponer, al proyecto político lingüístico y literario del peruano José María Arguedas. Canonizado por la crítica latinoamericanista y andinista y discutido por algunos de los mayores emergentes del canon cosmopolita -tal Julio Cortázar¹³- el proyecto arguediano recién en estos días encuentra su proyección en un corpus que va dando forma a un definido sistema de interliteraturidad. Se trata, sin duda, de una perspectiva de difícil consecución pues, como advierte Cornejo Polar

... el esfuerzo lingüístico-estético tiende a construir vínculos inter-sociales, interculturales e interétnicos [...] pero en el mismo acto de realizarse revela la magnitud de las grietas que desintegran lo que el lenguaje y la literatura quieren pero no pueden soldar (1994:174).

¹² Muchas de las declaraciones del Subcomandante Marcos informan sobre este lugar "entre-medio" que, apropiándose de muchas de las estrategias tecnológicas de las culturas centrales, quiere transformar las estructuras hegemónicas consuetudinarias.

¹³ Ver Ostria González, 1995.

La soldadura alcanzada por Arguedas - y que vemos reinscrita fragmentariamente por Ak'abal y por otras escrituras de distintas circunscripciones de Latinoamérica- consiste en el movimiento de vaivén, de lanzadera ya sobradamente relevado por la crítica, entre dos lenguas vividas, entre dos universos representacionales que dejan emerger ese tercer lugar, el "entre-medio" tensivamente dramático de la experiencia desdoblada. Recordemos la puesta en texto del movimiento que significa para el narrador la clara intelección de la diferencia sustantiva de concepción de mundo interna al narrador. Escribir una carta amorosa a una joven blanca requiere de una lengua y de una retórica que es capaz de comunicar con pertinencia y adecuación; en cambio, escribir para una joven india reclama el tono, el ritmo y la armonía de la canción, de la oralidad desplegado de una experiencia distinta: "Uyariy chay k'atik'niki siwar k'entita..." yuxtapuesto a su doble: "Escucha al picaflor esmeralda que te sigue, te ha de hablar de mí..."¹⁴. Se trata más que de la transposición de una lengua a otra, de una serie de desplazamientos que abarcan desde la situación misma del sujeto en posición fronteriza hasta la puesta en crisis de una lengua impotente (la hegemónica) para decir con el tono y el ritmo justos la vivencia que se necesita exponer. Se trata de dos órdenes estéticos distintos, de dos ritmos, de dos formas de captar los sonidos del mundo. La interlingualidad va construyendo la interliteraturidad con esas o muchas otras estrategias que van mucho más allá de la resolución del conflicto entre oralidad y escritura, como la cita léxica. Escuchamos-leemos en la misma novela:

¹⁴ De **Los ríos profundos**

... Me acordé, entonces, de las canciones quechuas que repiten una frase patética constante: *yawar mayu*, río de sangre; *yawar unu*, agua sangrienta; *puk-tik yawar ko'cha*, lago de sangre que hierve; *yawar wek'e*, lágrimas de sangre. ¿Acaso no podría decirse *yawar rumi*, piedra de sangre o *pu'tik yawar rumi*, piedra de sangre hirviente?

La relación canción-oralidad-colectividad / narración-escritura-autorialidad permite la gestación de una competencia distinta en los lectores extracomunitarios y produce el efecto buscado: hacer perceptible la propia cultura buscando su reconocimiento a partir de lo que William Rowe interpreta como una "escenificación del lenguaje" (2003). Ese movimiento, conseguido por el artificio de una propuesta de autor -y por lo tanto consciente de apropiarse de estrategias, en este caso vanguardistas, que buscan incluir a la propia escritura dentro del campo de la literaturidad¹⁵- trasladando la oralidad de una lengua a la escritura de otra, es similar a la que juega en muchos textos anónimos en los que las traslaciones, transposiciones y desplazamientos se encuentran a cargo de enunciadores anónimos y no-conscientes de esas apropiaciones. Una mujer chulupí en el Chaco salteño canta: "Ara pana pana / da vuelta la mariposa / Ara pana / achira enae / la semilla se cae / Achirae / Chocorore - rore / muchos colores / chocorore"¹⁶.

Este código, roto y fragmentario, parece estar siendo re-

¹⁵ Vale acá tener presente el abanico de categorías que intentan describir esta formación: mestizaje, transculturación, antropofagia, fagocitación, hibridación, alternatividad... que para Cornejo Polar explican la discusión no sólo del cambio de noción de literatura, sino del cuestionamiento radical [...] del concepto mismo de 'literatura' (1995:13).

¹⁶ Traducción libre: "Vuela mariposa / cuando te asientes sobre la flor / caerá la semilla / y crecerá otra planta / Muchos colores / muchos colores" Textos tomados de Cultura y textualidad amerindia, Fasc. 3, Julia Zigarán y Silvia Barrios, Salta: CIUNSa, 1997.

construido por la escritura de autor con la conciencia del derecho de incorporación al canon de su propia diferencia, ahora positivizada, ahora legitimada, ahora con sentido. Sin embargo, emergen nuevas y sustanciales dudas: ¿es posible que en las formas puras de la oralidad como la que acabo de transcribir se hayan inmiscuido estrategias de la alta literatura como en la producción de autor?; ¿hay entonces también aquí otro movimiento de lanzadera, de va-y-ven entre unas y otras? Como adelanta polémicamente Ricardo Kaliman:

... ¿Por qué habríamos de pensar [...] que el conjunto de las prácticas discursiva escritas constituyen un fenómeno explicable en sí mismo con independencia de otro tipo de prácticas discursivas que no apelan a la escritura o apelan a ella junto con otros recursos comunicativos? [...] A pesar de esto, una jerarquización arbitraria de las tecnologías de comunicación privilegia el mecanismo del texto escrito como la aspiración culminante de toda cultura y en ese implícito nunca discutido descansa toda una institución de crítica y reflexión (2003: 293).

Retornamos, así, a la cuestión central: esta simbólica de "entre-medio" emergente de la interlingualidad y de la conflictividad política de base étnico-social requiere ser problematizada detrás de la consecución de una epistemología de "dentro" de las culturas que, sin desconocer el amplio campo con el que mantiene históricos y necesarios contactos, incorpore nuevas formas de conocer en simetría con la única validada. Este camino se ofrece como posible y necesario a partir de lo que la crítica latinoamericana ya ha construido al producir "ciertos dispositivos o categorías críticas que tienen su origen en los problemas peculiares que plantea la literatura latinoamericana..." (Cornejo Polar, 1991: 31).

Apertura

Es dentro de este "lugar de enunciación", en la búsqueda

de saberes locales emergentes de las prácticas cotidianas de ese espacio -ya sean éstas vertidas en formas letradas (documentales o literarias). orales o aún "ladinas", al decir de Nelly Richards (1996)- que entiendo se define el perfil de esta reunión convocada para pensar en común cuestiones hoy acuciantes para los intelectuales en las dos orillas de un mismo territorio: las de los académicos blancos o blanqueados por el "habitus" y las de los mapuches, con una horizonte único. Creo se trata de la posibilidad de propulsar una microfísica de los procesos de construcción cultural a partir del análisis -aún cuando sean todavía fragmentarias- de algunas representaciones de las subjetividades locales para construir una epistemología otra.

Es éste un emprendimiento en el que se encuentran comprometidos muchos estudiosos de las culturas y que pretenden reposicionar las formas de constitución de las subjetividades de la diferencia, interpelando a las producciones culturales desde los posicionamientos que más arriba señalara. Para ello propongo una práctica crítica en condiciones de producir conocimiento capaz de generar una reconstrucción y un reordenamiento de las culturas latinoamericanas que opongan su fuerza a la destrucción y despoblamiento propuestos por la cultura global en su irrefrenable carrera hacia el fin de los tiempos. Una vez más digo con el olvidado Paulo Freire en las líneas finales de su sustancial propuesta:

Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres [y mujeres] y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar. (1986: 243)¹⁷.

¹⁷ El agregado para actualización es mío.

Bibliografía citada

- Cornejo Polar, Antonio. 1991. "Literatura y sociedad: balance y perspectivas en América Latina", Respuestas a una Encuesta por Roxana Patiño, *Hispanamérica*, Año XX, N° 58: 31-34.
- Id. 1994. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima: Horizonte.
- Feire, Paulo. 1968. *Pedagogía del Oprimido*, Montevideo: Ed. Tierra Nueva.
- García Canclini, Néstor. 1995. "Narrar la multiculturalidad", *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Lima- Berkeley, añoXXI, N° 42: 21-27.
- Grüner, Eduardo. 2002. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Bs. Aires: Paidós
- Kaliman, Ricardo. 2003. "La incorporación de la oralidad en los estudios literarios" en James Higgins (Ed.), *Heterogenidad y literatura en el Perú*, Lima: Centro de Estudios Cornejo Polar: 290-310.
- Krainer, Anita. 1996. *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador*, Quito, Abya Yala.
- Kush, Rodolfo. 1970. *El pensamiento indígena y popular en América*, Bs. Aires: Ed. I.C.A.
- Lander, Edgardo. 2000. "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos" en Castro Gómez (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Univ. Javeriana, Int. Pensar
- Lienhard, Martín. 1992. *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social. A.Latina (1492-1988)*, Lima:Horizonte, 3a Edic.
- Id. 1995. "Circuitos de la voz andina" en *Memorias JALLA La Paz*, UMSA y Ed. Plural: 413 - 428.
- Martín-Barbero y Herlinghaus. 2000. *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuen-*

tro de W. Benjamin, Madrid - Frankfurt: Iberoamericana - Verveut.

- Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan: Ann Arbor.
- Id. 2003. *Local Theories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Bother Thinking*, Princeton Univ. Press. Versión es español, Madrid: Ed. Akal, 2003.
- Montemayor, Carlos. 1996. "Estudio preliminar" a *Humberto Ak'abal. Ajkem Tzij. Tejedor de palabras*, Fundación Carlos Novella.
- Ostria González, Mauricio. 1995. "Sobre la escisión americana. A propósito de la polémica Arguedas - Cortázar", en *Memorias JALLA La Paz*, UMSA - Ed. Plural: 567-576.
- Richard, Nelly. 1996. "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo", en Castro-Gómez y Mendieta (Coord.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Univ. of San Francisco.
- Robin, Regine. 1993. "Extensión e incertidumbre de la noción de literatura", en Angenot, Bessier, Fokkema y Kushner, *Teoría Literaria*, México: Siglo XXI: 91-56 [Ed. francesa 1989].
- Rowe, William. 2003. "Sobre la heterogeneidad de la letra en *Los Ríos Profundos*: una crítica a la oposición polar escritura / oralidad", en James Higgins (Ed.), *Heterogeneidad y literatura en el Perú*, Lima: Centro de Estudios Cornejo Polar: 224-251
- Walsh, Catherine. 2004. "Interculturality and the Coloniality of Power. An Other Thinking and Positioning from the Colonial Difference", en *Grosfogel y Saldívar, Coloniality of Power, Transnationality and Bother Thinking*, Duke Univ. Press.

