

“Solo la educación impone obligaciones a la voluntad. Estas obligaciones son las que llamamos hábitos”

Simón Rodríguez

ede
ediciones

Decanato de Educación Avanzada

Urb. Campo Alegre, 2da. Calle con 2da.
Transversal, Quinta Portofino, Chacao.
Caracas – Venezuela

Teléfonos: (0058) 0212-266.6155
265.3023 – 267.6786

Correo electrónico: revistaeych@gmail.com
<http://www.postgrado.unesr.edu.ve>

ISSN (Versión Digital): 2244 -744X

Depósito Legal Electrónico Nro.ppi 201102DC3803

Copyright: UNESR
ISSN: 1315.1762

Revista Educación y Ciencias Humanas

Nueva Etapa. Año XVIII - N° 36-37. enero-Diciembre 2015

República Bolivariana de Venezuela



**UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL
SIMÓN RODRÍGUEZ
Decanato de Educación Avanzada**

Revista **Educación y Ciencias Humanas**

Nueva Etapa. Año XVIII - N° 36-37. Enero-Diciembre 2015

República Bolivariana de Venezuela



**UNIVERSIDAD NACIONAL EXPERIMENTAL
SIMÓN RODRÍGUEZ**

**Rectorado
Decanato de Educación Avanzada**

Revista
**Educación
y Ciencias
Humanas**

**Ediciones del Decanato de Educación Avanzada
Nueva Etapa. Año XVIII - N° 36-37
Enero-Diciembre 2015**

Diversidad y pluriculturalidad

AUTORIDADES DE LA UNESR

Ana Alejandrina Reyes Páez

Rectora

Adrián José Padilla Fernández

Vicerrector Académico

Pedro Pablo Hutman Sánchez

Vicerrector Administrativo

Oscar José Rodríguez Pérez

Secretario

AUTORIDADES DEL DECANATO DE EDUCACIÓN AVANZADA

Magaldi Téllez

Decana

Gloria Mateus

Directora de Formación Avanzada

Patricia Yáñez

Directora de Investigación

Norah Gamboa

Directora de Cooperación, Educación Continua e Interacción con las Comunidades

Olga Uribe

Directora de Secretaría

Zaire Plater

Directora de Administración

El propósito de la revista *Educación y Ciencias Humanas* es ofrecer un espacio para la publicación y difusión de diversas formas de creación intelectual asociadas al fortalecimiento académico de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez y su proyección nacional e internacional.

Portada: Julio César Tábata y Luis Eduardo Pérez Gutiérrez

Corrección: Miguel Raúl Gómez

Diagramación y montaje: Norah Gamboa Vela

Traducción: Pamela Alexandra Parra Gamboa

Depósito Legal Electrónico Nro.
ppi 201102DC3803

ISSN (Versión Digital)
2244 -744X

Copyright: UNESR
ISSN: 1315.1762

REVISTA EDUCACIÓN Y CIENCIAS HUMANAS

COMITÉ EDITORIAL

Norah Gamboa Vela (Editora)

Patricia Yáñez

Olady Agudelo

Lisbehet Dubravaska Torcatty

Erick Nuñez

Mirla Sandoval

COMITÉ ASESOR NACIONAL E INTERNACIONAL

Carlos Skliar (Argentina)

María Lourdes González-Luis (España)

Claudio Lozano (España)

Violeta Guyot (Argentina)

Magaldy Téllez (Venezuela)

Xiomara Martínez (Venezuela)

Xiomara Muro (Venezuela)

Revista arbitrada

Indizada en:

IRESIE, Universidad Nacional Autónoma de México.

OEI, Organización de Estados Iberoamericanos, Madrid, España.

REVENCYT, Revista Venezolana de Ciencia y Tecnología, Mérida, Venezuela.

LATINDEX, Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (UNAM – México)

SERIUNAM, Catálogo Colectivo (UNAM – México)

FONACIT, Fondo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, Caracas, Venezuela.

Incluida en la Base de Datos de:

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, Brasil.

IVIC, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, Caracas, Venezuela.

IESA, Instituto de Estudios Superiores en Administración, Caracas, Venezuela.

CENTRO GUMILLA, Caracas, Venezuela.

La información contenida en los textos publicados en este número es de la entera responsabilidad de los autores.

Está permitida la reproducción total o parcial de los textos contenidos en este número siempre que sea citada la fuente.

Dirección: 2.^a Calle con 2.^a Transversal, Urbanización Campo Alegre, Qta. Portofino,
Municipio Chacao, Estado Miranda

Teléfonos: (0212) 2653023 - 2676786 - 2666155 - 6140179 (Directo)

Correo electrónico: direccion.investigacion.decanato@gmail.com

Página web: <http://www.postgrado.unesr.edu.ve/>

SUMARIO

Nota editorial	9
TEMA CENTRAL	
Aproximación a la etnociencia como propuesta epistémica, ética y social	
<i>Esteban Emilio Mosonyi</i>	15
DOSSIER DE INVESTIGACIÓN	
Literatura y tramas sociohistóricas específicas.	
Una mirada a la Pedagogía del oprimido, de Paulo Freire	
<i>Julio C. Valdez</i>	33
Los kichwas otavalo en Barcelona. Aportes teóricos en torno al tema de la migración	
<i>Elizabeth Zamora Cardozo</i>	51
Un encuentro con África desde la perspectiva de los estudios postcoloniales	
<i>Beatriz Borjas</i>	85
Macarao: De comunidad campesina a fuente de agua para Caracas. Transformación económica y social de una parroquia caraqueña entre 1926 y 1950	
<i>Luis Ernesto Navas Mora</i>	99
Del pensamiento andragógico a la equidad de género: claves de la carrera académica en la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR)	
<i>Vanessa Azuaje y Daissy Marcano</i>	119
MISCELÁNEAS	
Procesos culturales, tejido organizativo y vida cotidiana.	
Entrevista a Mario Rodríguez Ibáñez, Red de la Diversidad- Bolivia	
<i>Inés Pérez-Wilke</i>	137

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal.

Yumen Zein 157

Increíble pero cierto. Haití, cultura, raíces y costumbres afro-caribeñas.

Olady Agudelo 163

Instrucciones para autores y árbitros 167

Nota editorial

Nos enorgullece entregar, en esta edición dedicada al tema Diversidad y Pluriculturalidad, un conjunto de trabajos cuyo telón de fondo es una apuesta al reconocimiento de la diversidad propia de la especie humana. El tema se desarrolla en seis artículos, una entrevista y dos reseñas bibliográficas que se han organizado en las diferentes secciones que estructuran la revista.

En la sección inicial, Tema Central, Esteban Mosonyi nos presenta una serie de consideraciones en torno a la etnociencia. Este investigador comienza con la génesis del concepto, para luego recapitular y desarrollar sus características fundamentales. A lo largo del texto, asume la etnociencia en su sentido de amplios conocimientos atesorados por los pueblos indígenas y comunidades similares. En las reflexiones de cierre, plantea que estos pueblos y comunidades requieren de un proceso urgente de transformación colectiva e integral, pero atendiendo a sus características reales, su complejidad intrínseca y su papel irrenunciable en el resguardo del orden planetario, a través de la pluralidad y la interculturalidad, hoy más vigentes que nunca.

La siguiente sección, Dossier de Investigación, reúne un conjunto de trabajos donde se aprecia una variedad de temas de interés, problemas de investigación y opciones metodológicas.

El primer trabajo, de Julio César Valdez, nos invita a una reflexión sobre los posibles vínculos entre literatura y poder. En una aproximación progresiva a visualizaciones concretas de la relación literatura-vida-poder, este investigador encuentra varias categorías: totalidad social, tramas sociohistóricas, procesos mediadores, hegemonía-contrahegemonía. Con el propósito de ejemplificar, Valdez desarrolla un ejercicio interpretativo de la obra Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire, a través del cual confirma que una visión clara de la relación entre cualquier obra literaria y las tramas sociales específicas que la interpenetran, permite concretar más la relación entre literatura y poder.

En el siguiente texto, Elizabeth Zamora consolida algunas contribuciones teóricas sobre el tema de la migración. A través de la observación participante, entrevistas en profundidad e historias de vida, esta autora se va aproximando a la realidad de indígenas kichwa otavalo residenciados en la comunidad de

Cataluña. A lo largo de su trabajo van apareciendo metáforas que competen al mundo migrante, así como también algunas configuraciones teóricas; entre otras, migración líquida y alma migrante.

En otro trabajo, desde una perspectiva postcolonial, Beatriz Borjas reflexiona de manera crítica sobre sus vivencias en un país de África. En esta reflexión presta especial atención a tres dimensiones de la colonialidad: del poder, del saber y del ser. Para cerrar ofrece algunas pistas que pueden contribuir a un diálogo Sur-Sur: (i) resituar el tema de la afrodescendencia como mecanismo de acercamiento entre África y América Latina; (ii) cruzar el eje Norte-Sur con el eje Oeste-Este en el sentido que propone Boaventura de Sousa Santos; (iii) replantear el rol que juega el mestizaje en la construcción del sujeto, y (iv) intentar introducir en este diálogo algunas propuestas alternativas, por ejemplo, de la Teología de la Liberación y de la Educación Popular.

Por su parte, Luis Ernesto Navas estudia los cambios que experimentó la localidad de Macarao a principios del siglo XX. Apoyado en la revisión de documentos oficiales y entrevistas a habitantes del casco central de Macarao, el autor analiza las alteraciones asociadas al impacto de la expropiación de tierras de 1926, como parte de una política orientada al control y protección de las fuentes de agua de la hoya del río Macarao, recurso necesario para la creciente población de Caracas. Entre otras conclusiones, Navas asevera que esta expropiación trajo consigo el desmantelamiento de una capacidad de producción de alimentos nada desdeñable, a favor de un proceso de urbanización que a la larga fue improvisado, descontrolado y excesivo, y que para la parroquia Macarao en su conjunto no trajo sino mayor pobreza y exclusión social.

Para finalizar esta sección, Vanesa Azuaje y Daissy Marcano presentan un trabajo en el cual analizan las relaciones de género dentro de la planta profesoral de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Se trata de un estudio de corte cuantitativo, en cuyos resultados se expresa que la UNESR y su filosofía andragógica, como proyecto educativo innovador que se distancia claramente de la universidad tradicional, ha favorecido la participación de las mujeres como docentes investigadoras, la evolución de su carrera académica y su incorporación en cargos de dirección relevantes. Con estos resultados, las autoras aprecian la equidad de género, con cierta ventaja para las mujeres en algunos casos, dentro del profesorado de esta casa de estudios.

En la sección Misceláneas, Inés Pérez-Wilke nos entrega una entrevista con Mario Rodríguez Ibáñez —educador y comunicador de la Red de la Diversidad de Bolivia—, en la cual se plantea una interesante conversación sobre los procesos culturales en los contextos políticos y sociales que avanzan en el continente.

Cerramos esta edición con dos contribuciones recibidas para la sección Reseñas Bibliográficas. En la primera, Yumen Zein nos ofrece una reseña del libro *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*, escrito por el portugués Boaventura de Sousa Santos. En la segunda, Olady Agudelo comenta el libro *Increíble pero cierto. Haití, cultura, raíces y costumbres afrocaribeñas*, obra escrita por Yves Girodier, profesor ordinario de nuestra universidad.

Aspiramos que nuestra revista siga siendo un espacio enriquecedor de encuentro de profesionales de la educación y las ciencias humanas y que este volumen sea un material de consulta útil.

TEMA CENTRAL

- ✓ Aproximación a la etnociencia como propuesta epistémica, ética y social

Aproximación a la etnociencia como propuesta epistémica, ética y social

Esteban Emilio Mosonyi¹

RESUMEN

El presente ensayo comienza con la génesis y recapitulación del concepto de etnociencia y de sus características fundamentales, por cierto bien resumidas por el doctor Plinio Negrete: trascendencia pancrónica y pantópica; conservación y acrecentamiento de la sostenibilidad de las culturas y del manejo ambiental; aumento de la biodiversidad a través de la domesticación y creación de nuevas especies vegetales y animales; diseño y utilización de tecnologías apropiadas e imbricadas con la totalidad sociocultural; sistemas sociopolíticos y redes de distribución y redistribución de recursos para la optimización de la felicidad de todos los miembros: creatividad casi limitada de manifestaciones tangibles e intangibles repletas de significado, a través de un rico simbolismo; búsqueda permanente de la convivencia armónica y del consenso no compulsivo para perpetuarse en el espacio-tiempo.

Estas características, que lamentablemente no pueden ser cumplidas al estar sujetas estas comunidades a una dominación continua de carácter exógeno y a una deculturación inducida por mecanismos de conquista y etnocidio, no agotan la totalidad del tema, pero si permiten su planteamiento cada vez más rico y explícito. Por otra parte, lo expuesto nos obliga a poderosas reflexiones de índole ético-político. Si lo anterior es cierto, los pueblos y comunidades indígenas requieren un proceso urgente de transformación colectiva e integral, pero atendiendo a sus características reales, su complejidad intrínseca y su papel irrenunciable en el resguardo del orden planetario, a través de la pluralidad y la interculturalidad, hoy más vigente que nunca.

Palabras clave: etnociencia, pantopía, diversidad, interculturalidad.

¹ Antropólogo y lingüista. Doctor en Ciencias Sociales. Rector de la Universidad Indígena de Venezuela.

ABSTRACT

The present essay begins with the genesis and recapitulation of the concept of ethno science and its fundamental characteristics, in fact well summarized by Pliny Negrete, MD: panchronic and pantopia transcendence; conservation and enhancement of the sustainability of the cultures and environmental management; increase of biodiversity through domestication and creation of new plant and animal species; design and use of technologies appropriate to and embedded in the sociocultural completeness; sociopolitical systems and distribution and redistribution networks of resources to the optimization of the happiness of all members: creativity almost limited of manifestations tangible e intangible full of meaning, through a rich symbolism; permanent search of the harmonic co-existence and the consensus not compulsive to perpetuate in the space-time.

These characteristics, that unfortunately cannot be fulfilled since these communities are subjected to a continuous domination of exogenous character and to a deculturation induced by mechanisms of conquest and ethnocide, do not illustrate the entirety of the theme but they allow an approach even more rich and explicit. On the other hand, the above lead us to powerful reflections of ethical and political nature. If the aforementioned is true, the indigenous people and communities require an urgent process of collective e integral transformation, but in accordance with their real characteristics, their intrinsic complexity and their undisputable role in the shelter of the planetary order, through the plurality and the interculturality, today more valid than ever.

Key words: ethno science, pantopia, diversity, interculturality.

I

Tenemos que a partir de la paradoja de que mucho se ha investigado y publicado sobre etnociencia, pero solo recientemente pretendemos arribar a criterios y propuestas de carácter más sólido y valedero (Mosonyi, E., 2004; Mosonyi, J., 2004), probablemente por el origen algo colonial del término. Ocurre que la etnociencia en sus comienzos se restringía casi exclusivamente a una especie de recolección y estudio taxonómico de conocimientos y saberes tachados de arcaicos, incipientes, quizás con un dejo de curiosidades pintorescas y más bien irrelevantes; en tanto procedían de los pequeños y dispersos pueblos no

occidentales o incluso de ciertos segmentos populares de las macrosociedades occidentales y orientales. Además, la investigación de tales realidades cognitivas era planificada, realizada y evaluada por científicos sociales occidentales, plenamente identificados y absolutamente dependientes de las comunidades académicas, las universidades y otros centros de excelencia científica de los países dominantes, casi todos euronorteamericanos, con algunas excepciones como Japón y la India.

Esa situación comenzó a revertirse, muy lentamente al principio, a partir de las últimas cuatro décadas del siglo pasado, en la medida en que los pueblos indígenas y similares —los más discriminados y oprimidos del mundo— comenzaron a reivindicar y pusieron a valer sus conocimientos milenarios, a manera de corolario de un largo y fructífero proceso organizativo que está todavía en plena ebullición. A ello ha contribuido en amplia medida, sin ninguna duda, una pléyade de científicos sociales aliados de formación intelectual, pero ideológica y afectivamente identificados con las aspiraciones de estos pueblos en proceso de identificación identitaria, política, sociocultural y lingüística. Este en un capítulo rico en matices de la historia de las ideas contemporáneas, mas, para efecto de este breve trabajo, solo consignaremos lapidariamente algunos puntos focales y sus interrelaciones. De lo dicho se desprende que la etnociencia, tomada en su sentido de amplios conocimientos atesorados por millares de pueblos y comunidades, se ha venido independizando de la tutela asfixiante del científicismo y de los academicismos eurocéntricos y tan formalistas, que ya de entrada le negaban toda validez a tales manifestaciones, más allá de unas minúsculas concesiones otorgadas a la etnobotánica y algunos aspectos pragmáticamente útiles de la etnomedicina o la etnopsiquiatría, siempre tamizadas por la vigilancia epistemológica de grandes expertos con formación universitaria intachable. En términos estratégicos podría decirse que si bien no se ha ganado la guerra en su totalidad, ha habido victorias importantes, repetidas y en los terrenos más variados.

Por ejemplo, a estas alturas del proceso reseñado, la figura del investigador indígena que estudia su propia realidad se ha vuelto habitual en muchas de estas sociedades otrora excluidas. Algunos de estos autoinvestigadores son inclusive egresados de universidades prestigiosas o al menos han tenido estudios formales reconocidos por autoridades educativas de los países respectivos. Pero hay también otros —y aquí se trata de un fenómeno aún más novedoso— que son personas generalmente de edad avanzada, formadas exclusivamente en los

parámetros de su propia cultura, analfabetas o semianalfabetas y a veces sin conocimiento de alguna lengua mayoritaria. Ya en siglos pasados se solía hablar de sabios indígenas, chamanes famosos de algunas etnias, curanderos empíricos a quienes no obstante acudían desde lejos habitantes de las grandes urbes, hasta económicamente prósperos, en busca de remedios contra enfermedades incurables o terminales como ciertos tipos de cáncer u otros males digestivos. Pero eran casos excepcionales y de indole anecdótica y novelesca.

Hoy día esto ha variado mucho, a tal punto que grandes centros de investigación de renombre envían con frecuencia creciente a sus propios especialistas a las selvas amazónicas, a los desiertos africanos o a las estepas asiáticas en busca del saber indígena, además de las especies biológicas y otros recursos naturales que lo sustentan. Esto en parte refleja cierto reconocimiento y una más alta jerarquización de los conocimientos científicamente heterodoxos a lo que estamos refiriendo. Mas indudablemente involucra también un alto grado de peligro, manifiesto a través de una gran cantidad de denuncias que refieren las actividades de tales investigadores extraños al medio indígena, quienes no tienen el menor empacho en extraer los conocimientos milenarios que atesoran estos pueblos sin ofrecerles nada en contrapartida (Tiemey, 2000). Más bien, su labor parasitaria se agrava con el saqueo —por parte de ellos mismos y otros depredadores cómplices de extracción occidental y aun mestiza— de la mayor parte de los recursos naturales existentes en dichos ecosistemas cada vez más intervenidos. Sobre la patentación de tales conocimientos y recursos, la propiedad intelectual de las comunidades indígenas y la intervención cada vez más asfixiante y abrumadora de compañías transnacionales en la comercialización de los productos obtenidos y sus derivados se viene desarrollando una literatura de importancia creciente, la cual cubre todas las posturas ideológicas a la vez que busca soluciones acordes con todo tipo de enfoques, incluyendo los de las comunidades afectadas. También nuestra Constitución Bolivariana se refiere a este punto álgido (República Bolivariana de Venezuela, 1999).

Con todo, es muy importante aclarar a estas alturas que la etnociencia —sin precisar todavía su alcance ni entrar en definiciones— ya no se reduce hoy día a un corto número de ámbitos temáticos como anteriormente sucedía con la etnobotánica y otros conocimientos restringidos al medio geográfico y ecológico que alberga a estos pueblos. Hoy apreciamos con mayor claridad la emergencia y consolidación de otras áreas del saber procedentes de diversas etnias de todos los continentes, inclusive los campesinos más apartados en el seno

de los países europeos. Podríamos nombrar la etnociencia social e histórica, la etnotecnología y toda una gama de saberes etnofilosóficos, como por ejemplo los de carácter ontológico, cosmológico o ético. Estas expansiones son especialmente significativas en el marco de las reflexiones que estamos adelantando. En cierta forma podríamos alegar que cada disciplina científica universitaria, por así decirlo, tiene su paralelo o contraparte en el saber etnocientífico tomado en su enorme conjunto pancrónico y pantópico, por cuanto su universalidad es aún mayor que la del saber occidental con todas sus pretensiones.

II

Esto está bien desde el punto de vista gnoseológico, a partir de la teoría pura de los saberes. Pero nos quedan todavía por vencer o al menos enfrentar los obstáculos epistemológicos que son precisamente los que saltan a la vista: la epistemología es especialmente rigurosa. Conocimientos y saberes etnocientíficos los hay, sin duda, y en cantidad abrumadora (Lizot, 2004); inclusive han existido durante largos milenios y en cualquier rincón del planeta. Lo que se pregunta toda persona de formación occidental y más o menos bien informada se refiere normalmente a la validación de tales saberes, a su legitimación epistemológica por decirlo sin tapujos, a los criterios de verdad y verificación; sin los cuales estaríamos muy desarmados y vulnerables, quienes anhelamos colocar en la palestra nuestro arsenal de ideas al respecto. Si el asunto se redujera a una amalgama de conocimientos sin consistencia, transparencia o susceptibilidad de ser sometidos a exámenes serios y desprejuiciados, la aportación etnocientífica real y posible se reduciría de una manera importante. En consecuencia, todo nuestro esfuerzo se volcaría tras un objetivo difuso y tal vez inalcanzable, poco atractivo para investigadores de alto nivel.

Afortunadamente estos peligros no nos acechan en absoluto; creo más bien que todo o casi todo tiene su respuesta. Hay que ser prudentes y extremadamente cuidadosos para no caer en las trampas de un optimismo exagerado o del simple apresuramiento del diletantismo. Pero pareciera que no nos aguarda esa contingencia. Hay diversas maneras y excelentes argumentos para sustentar debidamente la etnociencia y darle la categoría que le corresponde. Quiero comenzar por lo más obvio. Muchas, no todas las sociedades generalmente pequeñas de las que emanan los saberes aquí tratados han tenido una existencia estable, larga y generalmente milenaria, más allá de los múltiples factores negativos de orden meteorológico, natural y social que conspiran contra la persistencia y reproduc-

ción indefinidas de cualquier formación colectiva. Ahora mismo tenemos ante nosotros en plena vigencia sociedades antiquísimas, profundamente idénticas a sí mismas a pesar del tiempo y los cambios transcurridos, como las aborígenes australianas, las bosquimanas de Kahalahari y el mismo pueblo yanomani que sobrevive en las fronteras de nuestro propio país. Es cierto que a partir del siglo XX están bajo la amenaza precisamente de los embates del modelo occidental, pero aún no han muerto ni se han desfigurado; hay incluso buenas perspectivas de que corrigiendo los abusos aculturativos puedan continuar viviendo y adaptándose a las nuevas condiciones. Por otra parte, es perfectamente verificable que su existencia histórica se retrotrae a muchos milenios.

Ahora bien, si estos pueblos y otros similares han mantenido su identidad más profunda durante un período tan prolongado, sería frívolo, por no decir estúpido, suponer que esto sea atribuible al mero azar o a la buena suerte que han tenido. Todo lo contrario, estamos plenamente seguros —y las investigaciones recientes así lo confirman— de que todo su sistema de vida en sociedad, su inserción telúrico-cósmica, y muy especialmente sus códigos integrados de conocimientos y saberes, consolidados con esa larguísima experiencia transgeneracional, son realidades incólumes que parecen despejar —sin dejar lugar al escepticismo— el aparente enigma de la inquebrantable sostenibilidad de este tipo de sociedades. Ellas ofrecen, además, a sus miembros una calidad de vida envidiable desde muchos puntos de vista, pese a sus grandes limitaciones tecnológicas desde la perspectiva occidental.

Sería casi innecesario sacar a flote una gran cantidad de ejemplos de diversas sociedades, muchas de ellas admiradas por su expansión imperial, sus construcciones y monumentos ciclópeos o por el patrimonio intangible de su producción filosófica, científica y discursiva, que no obstante a esos méritos indiscutibles duraron poco tiempo y hasta resultaron ser bastante frágiles a la hora de enfrentar cataclismos naturales o el ensañamiento de ciertos conquistadores. La lista es demasiado larga y conocida para dedicarnos ahora a su concreción. Un ejemplo elocuente sería la cultura etrusca del centro de Italia o algunas civilizaciones del sudeste asiático hoy enterradas y carcomidas por la selva. Pero parecerá quizás más interesante referirnos a la excesiva y enloquecedora fragilidad de nuestro propio modelo termonuclear, ecocida y cósmicida, que aún sobrevive gracias a un milagro que algunos consideran divino. Porque hace décadas habría podido desaparecer, y con él todos nosotros, a consecuencia de una tercera guerra mundial u otro cataclismo provocado, del cual en modo alguno estamos exentos.

Tenemos entonces que la persistencia larga e indefinida, una suerte de eternización de ciertas sociedades hoy conocidas e incluso reconocidas como patrimonio vivo de la humanidad —me refiero especialmente a los yanomami— debe considerarse más que suficiente para aceptar y convalidar su etnociencia, sus saberes múltiples, pero imbricados en un solo sistema, en un nivel epistemológico de muy largo rango, sin necesidad siquiera de hacer comparaciones difíciles y en el fondo anodinas con la ciencia occidental o con cualquier otro tipo de conocimiento. No hay duda de que se trata de manifestaciones muy diferentes y divergentes de desenvolvimientos histórico y cognitivo, propios de un tipo de sociedades que tal vez no convenga cotejar, sino más bien aceptar y asumir en su diferencialidad. Pero toda esa diversidad irreductible, aunque comunicable en términos interculturales, consagra sendos monumentos de excelencia creativa.

Sin entrar en los pormenores, el concepto central de la cosmogonía yanomani, la síntesis energética creadora llamada *puhi-opufi* (Chiappino, 1995) es una adquisición de la mente humana socializada que debe tomarse en cuenta por parte de toda la humanidad, independientemente del tipo de carácter de su cultura siempre respetable en lo que tiene de específico. El *puhi* es una fuerza es una fuerza cósmica que preside todo el conjunto de seres existentes y por existir, y que no solo está sujeta a no aumentar ni disminuir de tamaño sino que es un ente primario altamente dinámico y capaz de todo tipo de transformaciones: pero que por esa misma razón no debe ser perturbado y ni si quiera importunado, ya sea por el ser humano o por cualquier otra especie emanada de la naturaleza. Es decir, la sociedad como tal, así como todos sus miembros, sin excepción, están obligados taxativamente y sin excusa posible a respetar y mantener ileso el orden cósmico resumido, simbolizado y representado por la fuerza primaria del *puhi*, porque de lo contrario sobrevendrían procesos irremisibles de destrucción total y descomposición caótica.

Ahora bien, el gran mérito de los yanomami no es tanto la idea en sí —la cual es perfectamente comprensible y apropiable, con las variantes que hubiera lugar, por todas las sociedades— sino el contrario indeclinable, irreductible y perpetuo, a través de los avatares de la historia, de hacerle honor a este pacto sagrado con el espacio-tiempo en el sentido de no causarle daño ni quebrantar su perfección bajo ningún respecto. Esto es algo grandioso y si el mundo occidental, pongamos por caso, hubiese acogido la mitad o la cuarta parte de una norma vinculante de esta naturaleza, en ningún momento habríamos de temer

por el estallido de guerras genocidas, la contaminación del ambiente que nos envuelve o el agotamiento de los recursos tanto renovables como no renovables. Nos corresponde agregar en este punto de nuestra argumentación que no hay nada extravagante ni exagerado en la idea central que manejan los pueblos indígenas de que sin su presencia en el planeta, y su relativo dominio aún vigente en regiones claves de la tierra como la selva amazónica, ya nuestro mundo se hubiera desintegrado, se habría caído a pedazos, exactamente como sucedió con Hiroshima y Nagasaki a mediados del siglo pasado. Como dijimos, la amenaza persiste todavía, y ojalá reaccionemos a tiempo para que no se cumplan nuestros peores pronósticos que no son nada irreales.

Estos son algunos criterios para la justificación epistémica y epistemológica de carácter global que sitúa el complejo etnocientífico en los pueblos no occidentales y occidentales —en la medida en que también estos últimos están excluidos del mundo académico— en una jerarquía altísima de la cognición humana; la cual no desdice por supuesto de otras formas de saber que han demostrado su eficacia en otros campos por distintas vías, también como la archiconocida revolución científica-tecnológica de Occidente. Pero nos queda aún otro criterio por discutir, aunque sea brevemente. No estamos seguros en absoluto de que la validez del saber tenga que ser necesariamente cuestionada y puesta a prueba por nuestra curiosidad y afán de indagar el fondo de las cosas. Lo primordial y lo más importante en la posesión y aplicación de algún tipo de saber son los resultados a corto, mediano y largo plazo que de él emanan; y si estas consecuencias de su existencia y eficiencia nos dejan satisfechos y nos dejan felices, no parece haber obligación alguna de carácter ontológico, ético o estético para buscar explicaciones y así comprender la razón última y el móvil primario de su ser y actuar en el mundo. Podemos hacerlo y ello sin duda es un excelente indicador de nuestra creatividad y de nuestras inquietudes espirituales. Pero en el propio Occidente hay muchísima gente cuya vida transcurre sin enfrentarse habitualmente con este tipo de interrogantes, porque sus necesidades e intereses apuntan en otra dirección y tienden a realizarse de otras maneras.

Un ejemplo: incluso los poetas más geniales suelen operar con el sonido y la palabra sin preguntarse normalmente en qué consiste y de dónde procede cada sonido y cada palabra. Semejantemente, a nuestro entender, ninguna sociedad debe ser excretada, despreciada y tenida por primitiva y elemental solo porque no le nace en la más profunda intimidad de su espíritu colectivo el formular ciertas preguntas en el fondo no tan necesarias para una vida armónica y satisfacto-

ria. Hemos de comprender cabalmente que la complejidad y creatividad de un colectivo humano puede realizarse de muchas maneras; y asimismo la etnociencia, o por decirlo más apropiadamente las etnociencias de los distintos pueblos del mundo, presentan plena validez por su enorme capacidad de producir transformaciones deseadas, desatar dinámicas importantes que resuelven necesidades y llenan aspiraciones legítimas de las personas integrantes de una sociedad y con ello cumplen adecuadamente una cantidad de fines deseados. Por tanto, no creemos que haya un verdadero motivo por el cual insistir apriorísticamente en cualquier inferioridad genérica o específica de este tipo de conocimiento frente al saber científico y académico consagrado institucionalmente en los países, que ya en su totalidad han caído bajo la influencia de una occidentalización poderosísima que muchos creen y desean definitiva o irreversible.

III

Es, no obstante, muy significativo que justo a raíz de lo potencialmente inmediato de la eliminación de cualquier otra alternativa pluricultural o intercultural, la humanidad está dando muestras muy vigorosas de recuperar esos espacios en apariencia perdidos y encontrar opciones mucho más prometedoras para lograr alguna salida de la crisis de supervivencia, planteada hace largo tiempo e inocultable para todos. No requiere ninguna discusión la evidencia de que ningún tipo de saber —sea académico-científico, etnocientífico o de cualquier otra índole— es completo o perfecto o siquiera conducente hacia una perfectibilidad infinita como pretenderían algunos optimistas incorregibles. Por ello mismo resulta para nosotros evidente que solo la conjunción y compenetración intercultural de tantas experiencias cognitivas podrían llevarnos a soluciones aproximadamente idóneas para conjurar ciertos peligros y alcanzar las metas fundamentales para un planeta y un conjunto ecosistémico sostenibles a largo plazo (Negrete, 2005; Quintero, 2006) en que la propia humanidad siga ocupando un espacio respetable aunque no único ni supremo como hubieran deseado alguno de sus portavoces.

Aquí nos corresponde recapitular el concepto de etnociencia y de sus características fundamentales, por cierto bien resumidas por nuestro colega el doctor Plinio Negrete (2005), quien a su vez basó su argumentación en la lectura crítica de algunos de nuestros trabajos anteriores: trascendencia pancrónica y pantópica; conservación y acrecentamiento de la sostenibilidad de las culturas y del manejo ambiental; aumento de la biodiversidad a través de la domestica-

ción y creación de nuevas especies vegetales y animales; diseño y utilización de tecnologías apropiadas e imbricadas con la totalidad sociocultural; sistemas sociopolíticos y redes de distribución y redistribución de recursos para la optimización de la felicidad de todos los miembros; creatividad casi ilimitada de manifestaciones tangibles e intangibles repletas de significado, autenticidad y comunicables a través de un rico simbolismo pluridimensional, tanto lingüístico como extralingüístico; búsqueda permanente de la convivencia armónica con lo telúrico-cósmico no compulsivo en el seno de cada comunidad para perpetuar su existencia.

Esta reinterpretación resume muy bien un trabajo de equipo que permite ver la fecundidad del constructo conceptual llamado *etnociencia*. Se abre una nueva perspectiva que sin duda ha de ser aprovechada desde ahora, para dar cumplimiento a los objetivos arriba expuestos así como para seguir enriqueciendo los planteamientos de la cognición humana hasta donde tengamos la posibilidad de ampliarlos y universalizarlos, a partir de todas —no solo de unas cuantas de sus manifestaciones particulares—. Si nos fijamos bien en la lista de características que acabamos de enumerar, nos percatamos de que sus generalizaciones expresan tan solo una serie de amplias tendencias de índole universal, pero que su vez admiten muchas excepciones, matices y desviaciones, todas ellas inscritas en el concepto clave de diversidad humana, llamada *sociodiversidad* de manera más restringida. Dicho de otra forma, las etnociencias en su conjunto han perseguido y en parte logrado satisfacer los postulados que encontramos resumidos en el acápite anterior. Pero, a modo de ejemplo, no toda sociedad particular ha logrado resolver, al menos en todo momento, el problema de la alimentación o de la distribución de los bienes, independientemente de que intentaran hacerlo o se dejaran vencer por cierta inercia o incluso por el egoísmo individual o grupal.

Al tomar en cuenta estos elementos podríamos replantear y generalizar la codificación etnocientífica de un modo aún más sistemático y abarcante. En tal sentido la etnociencia, que podríamos llamar a la vez elocuentemente la *ciencia de los pueblos* —de ahora y siempre, de todos los tiempos y lugares— es la que proporciona el gran marco gnoseológico en cuyo mapa caben y en efecto se encuentran todos los saberes particulares e individuales emanados de los pueblos concretos que han existido y de sus manifestaciones a través del espacio y el tiempo. Así, en primera instancia, tendríamos en el seno de ese gran saber universal y dinámico la multitud de saberes entre los cuales hoy en día descuella

precisamente, hasta el extremo de concebirse como única, suprema y definitiva, la tecnociencia occidental resultante de la mutación renacentista y su transfiguración última, la revolución tecnonuclear y todas las conquistas recientes que conducen a un esfuerzo por dominar el cosmos.

Estamos convencidos de que al colocar este saber científico y académico occidental como parte de un conjunto mucho mayor, que proviene de los tiempos en que se origina la especie humana y perdura hasta hoy a través de todos los tiempos y lugares del planeta Tierra, habremos logrado una síntesis gnoseológica y epistémica mucho más poderosa y ordenada, además de sistemática y totalizadora en grado creciente. Esta, aparte de brindarles justicia a tantísimos saberes ignorados y desterrados por una racionalidad profundamente limitante y deshumanizada, también tendría la virtud de guiarnos hacia nuevos ámbitos vitales colectivos; los cuales a su vez podrían proporcionarnos las hipótesis de solución y salida de las crisis que para muchos humanos pensantes exhiben ya un carácter terminal y previo al fin de nuestra especie, y tal vez de la orbe y aun de otros cuerpos celestes ahora influidos por el quehacer de la humanidad terráquea. En otras palabras, mientras continuemos con el eurocentrismo irredento, la instrumentalización de la razón y aun de la afectividad de los seres vivos, persigamos como fines supremos el poder, el dominio de la totalidad de los recursos y el capricho de los sectores dominantes dentro de un mundo aparentemente condenado a la globalización simplificadora y acrítica, jamás podremos darle satisfacción a nuestra aspiración fundamental de llevar una existencia digna y feliz, sin exclusiones ni perversiones absolutamente injustificables ante la magnitud del peligro y del reto con que enfrentarlo.

La aceptación límpida y definitiva del conjunto multicultural etnocientífico tendría además otro efecto altamente positivo para la buena marcha del concierto mundial en el plano más amplio. Ocurriría, nada más ni nada menos, la cancelación de la última de las grandes discriminaciones aún sustentadas por inmensos sectores sociales de todo tipo de lugares y países: esa perversa dicotomía que todavía pretende mantenerse entre los llamados “primitivos” y “civilizados”, una suerte de racismo cultural según cuya doctrina existirían pueblos enteros raigalmente incapaces de crear y desarrollar formas de vida con cierto grado de originalidad y potestad interactiva con otras formaciones sociales, presuntamente más avanzadas por simple decreto. ¿Cuántas veces, en efecto, escuchamos comentarios como “fulanito es inteligente y podría llegar lejos, pero ya

es tiempo de que deje de ser guajiro”? O lo que esgrimen muchos políticos de izquierda: “los indios de Venezuela ahora tienen todos los derechos; ahora les toca pasar a ser criollos y civilizados”. O inclusive: “esta canción indígena tiene una bonita melodía; podría ser hasta aprovechada para una versión orquestada, para así integrarse a la música académica”. Los ejemplos podrían ser infinitos, pero ya creo que todos entienden lo que quiero decir.

Vuelvo a manifestar que en ningún momento he caído en la tentación de exaltar y glorificar las comunidades otrora marginadas y generalmente minoritarias, como para crear una oposición rousseauiana —con todos mis respetos hacia el maestro ginebrino— entre el “estado de la naturaleza” y las formaciones socioculturales ulteriores a la ingestión paradisiaca de la manzana de Adán y Eva, o más adelante las revoluciones científico-tecnológicas preludiadas por la manzana de Newton o incluso la manzana mordida de *Macintosh*. Estamos suficientemente informados para dejar atrás tales convencionalismos estupefacientes. Por un lado, todas las etnociencias son extremadamente complejas pese a su apariencia engañosa provocada por la ausencia de tecnologías de alto consumo energético. Además, las etnociencias —como bien se sabe y bastante culpable nos sentimos por ello— han sido a veces radicalmente intervenidas por métodos muy a menudo etnogenocidas, que han dejado tierra arrasada en este tipo de sociedades con su secuela de hambre, miseria, persecución, suicidios colectivos y paremos de continuar.

También es cierto que aun las más ingeniosas y sorprendentes de las etnociencias del mundo tienen limitaciones y las sociedades que la comportan exhiben siempre algún aspecto negativo, como puede ser el infanticidio, el machismo que es casi universal, prácticas sadomasoquistas como la exposición voluntaria a picaduras de insectos y otras pruebas de fuerza y resistencia, igualmente corrientes en las culturas de tipo occidental. Lo que quiero enfatizar es que del conjunto etnocientífico pancrónico, tomado de su magnitud universal, podemos y deberemos sin falta extraer grandes lecciones para mejorar nuestro presente y prepararnos para un futuro verdaderamente plural, sociodiverso y multidiscursivo; intercultural y más que respetuoso o tolerante, orientado hacia el mantenimiento y expansión de todo tipo de personalidad específica, tanto colectiva como individual. No quisiera introducir aquí una nota de pesimismo, pero creo que es nuestra última oportunidad. Hay demasiados signos premonitorios de que el gran telón negro está a punto de bajar.

Tampoco es reiteración anodina enfocar, siempre y hasta donde sea necesario, el conjunto de limitaciones, desviaciones y perversiones estructuralmente presentes en la actual ciencia occidental, aun admitiendo con mucha razón que no constituye un todo homogéneo. Esto lo asevero a plena conciencia y con conocimiento de causa, por cuanto desde mi infancia soy admirador profundo de numerosas manifestaciones, inventos y creaciones de nuestra ciencia heredada desde la antigüedad helénica, el medievo judeo-árabe y la Europa renacentista y postrenacentista; y que ahora se debate —simplificando un poco— entre conquistar y dominar el mundo o destruirlo para siempre. En realidad, un reconocimiento pleno cabal y concertado con las Etnociencias —nuestra mayúscula es intencional— no colidiría en lo absoluto con el inmenso acervo de lo que ya se ha acumulado bajo el epígrafe de ciencia y revolución científica occidental y académica, potencialmente provista de cualquier otra adjetivación que nos plazca agregar. Si nuestro mundo no se acaba antes, esta ciencia estelar y protagónica seguirá con nosotros para siempre, mas resultaría inmensamente más beneficioso para todos que ella ocupe ese lugar tan honroso en un conjunto aún mucho mayor y por definición pancrónico-pantópico de conocimientos y saberes humanos; el cual a su vez contendría un mapa organizado y orgánico de todas las etnociencias, aunque no es ahora la denominación lo que más nos importa.

En este momento, incluso para justificar nuestro empeño en “relativizar” —en el sentido óptimo del término y con valor post-einsteiniano— nuestra ciencia occidental o más bien sus versiones neopositivistas o como quiera que se llame, recordaremos algunas cosas que no son ningunos detalles susceptibles de omisión o enmascaramiento. Nuestro “progreso” científico ha sido orientado, financiado e impulsado de tal manera —y esto no es gratuito— ya que muchos de nosotros nos sentimos hasta hartos de tanto viaje interplanetario, emisión y, sobre todo, fabricación de armas de destrucción masiva; pero tal adelanto espectacular ha sido estructural y radicalmente incapaz de superar en un ápice la hambruna universal, la pobreza, miseria y enfermedades poligenocidas en sus versiones más extremas y grotescas. Más bien ha contribuido a aumentar —ojalá no sea perpetuar— todas estas plagas que desdicen de nosotros como especie racional provista de algún tipo de ética. Para suavizar nuestro lenguaje, diremos simplemente que con nuestras flamantes ciencias hemos tratado y en gran parte logrado resolver lo superfluo y lo frívolo, haciendo muy poco en cambio por desterrar los males que nos vuelven imposible o extremadamente desagradable la vida en el planeta, a veces aun para las clases sociales más favorecidas. Lo sociopolítico es mejor no mencionarlo, ya que en este particular hemos ido de

mal en peor, y hasta podríamos añadir que este siglo XXI es involutivo respecto del siglo XX; lo cual es una afirmación brutal pero sincera. Para remate, también es necesario repetir y recalcar que la revolución científica occidental jamás hubiera sido posible sin numerosísimos aportes de todos tipos procedentes de otras partes del mundo y pésimamente retribuidos. Tan cierto es esto que ya, en nuestros debates, hemos propuesto múltiples veces ampliar y corregir el concepto de *evolución* para replantearlo como *coevolución*; es decir, a modo de un proceso multilateral, con sus numerosos actores colectivos que hacen su aparición al emerger nuestra especie humana, y desde entonces jamás ha dejado de expandirse y complejizarse a través de estos milenios interminables.

En este punto nos toca, de manera somera, lanzar otra acusación contra la opinión pública occidental en general y a quienes siguen sus pautas, por motivo de su desconocimiento y desprecio palmario de todo cuanto ya se sabe en torno a y en materia de etnociencia sociopolítica. En los medios de comunicación, por ejemplo, pero también en el amplio mundo de la cultura institucionalizada y de nuestra superestructuras educacionales, cunde todavía la noción, absolutamente errónea, de que los movimientos indígenas y de los pueblos minoritarios en general son de índole terrorista, racista, populista, teóricamente deficiente, estratégicamente elemental y tácticamente primitiva. Por todo lo anteriormente expuesto no nos toca ahora refutar sus infundios de manera reiterada. Contrariamente a tales prejuicios, estos pueblos y comunidades luchan por alcanzar una convivencia armónica y una ubicación favorable en el concierto planetario, guiados por los valores supremos del bienestar, la felicidad, el mutuo respeto y la tolerancia recíproca, un ambientalismo que da lugar al mismo tiempo a la diversidad biológica y social, con toda la carga milenaria, cósmica y espiritual, sin la cual estos postulados serían impensables, además de carecer de fuerza y arraigo transgeneracional (Pérez, 2002). Por todas estas y otras razones, los pueblos indígenas de Venezuela y otras comunidades étnicas, como los afrodescendientes, son los primeros en insertarse de manera activa y con toda la militancia del caso en cualquier opción transformadora que les garantice al menos parcialmente estos objetivos y sus corolarios. Por eso el mundo indígena está tan agradecido con la Constitución Bolivariana de Venezuela y todo lo que se viene realizando con las nuevas políticas de Estado que se encaminan en el mismo sentido.

Lo expuesto nos obliga a poderosas reflexiones de índole ético-política. Si lo anterior es cierto, los pueblos y comunidades indígenas requieren un proce-

so urgente de transformación colectiva e integral, pero mediante los siguientes parámetros:

- ausencia del caudillismo o de cualquier otro mando vertical, restringido y personalizado;
- cumplimiento de metas tanto en el presente como en el porvenir, sin el intento de sacrificar las actuales generaciones en beneficio de las futuras;
- reforzar las culturas antes de “redimir” a las sociedades con acciones y programas improvisadamente etnocidas;
- rechazar la violencia física, mental y verbal junto a todo tipo de intolerancia o exclusión de la disidencia;
- privilegiar la diversidad, plurilingüismo e interculturalidad frente a la homogeneización tecnoburocrática;
- fomentar el desarrollo sostenible preservando la integridad y propiedad imprescindible de las tierras colectivas y comunales;
- propiciar la participación directa por encima de la indirecta y masificada;
- regirse por el pensamiento complejo y multidimensional en lugar de la simplificación conceptual y lingüística;
- privilegiar la acción directa precisa e inclusive puntual por sobre la retórica hueca y las promesas indefinidas;
- desplegar al máximo la espiritualidad y religiosidad indígenas, más allá de toda simpleza ideológica protorrevolucionaria.
-

Mientras no existan o no se cumplan estos parámetros esenciales y sustantivos, habrá siempre discrepancias entre la etnociencia social indígena y las intenciones últimas de cualquier proceso político que se quiera progresista, transformador y revolucionario, sin dejar de reconocer el carácter multívoco de este último término.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chiappino, J. (1995). El coloso yanomani frente al “nuevo” El Dorado, representaciones del ser humano y del medio ambiente: un invite de la participación comunitaria al desarrollo regional. En Carrillo, A. y Perera, M. (edit.). 1995. *Amazonas. Modernidad en tradición. Contribuciones al desarrollo sustentable en el estado Amazonas, Venezuela*. Caracas: SADA Amazonas, ORPIA, CAIAH, GTZ, pp.175-204.
- Lizot, J. (2004). *Diccionario enciclopédico de la lengua yanomani*. Puerto Ayacucho: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- Mosonyi, Esteban 2004. Reflexiones en torno a la epistemología de la etnociencia. *En la ciencia*. Boletín multidisciplinario N.º 14, pp. 68-78.
- Mosonyi, Jorge. 2004. Las lenguas autóctonas y la etnociencia en el proceso del desarrollo intercultural. *En la ciencia*. Boletín multidisciplinario N.º 14, pp. 52-55.
- Negrete, P. (2005). *Cosmovisión y conocimiento en las culturas amerindias: una aproximación a los fundamentos de la Etnociencia*. Investigación libre dentro del Plan de Estudios del Doctorado en Ciencias Humanas. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- Pérez, B. (2002). Aripao, un pueblo cimarrón en el río Caura. En *Tierra Negra*. Caracas: Exxon Mobil de Venezuela. S.A., pp. 112-114.
- Quintero, M. (2006). *Una aproximación al estudio de las relaciones seres humanos-naturaleza*. Investigación libre dentro del Plan de Estudios del Doctorado en Ciencias Humanas. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- República Bolivariana de Venezuela (1999). *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Publicada en Gaceta Oficial Extraordinaria N.º 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, viernes 24 de marzo de 2000.
- Tierney, P. (2002). *El saqueo de El Dorado. Cómo científicos y periodistas han devastado el Amazonas*. Barcelona: Grijalbo.

DOSSIER DE INVESTIGACIÓN

- ✓ Literatura y tramas sociohistóricas específicas. Una mirada a la Pedagogía del oprimido, de Paulo Freire
- ✓ Los kichwas-otavalo en Barcelona. Aportes teóricos en torno al tema de la migración
- ✓ Un encuentro con África desde la perspectiva de los estudios postcoloniales
- ✓ Macarao: de comunidad campesina a fuente de agua para Caracas. Transformación económica y social de una parroquia caraqueña entre 1926 y 1950
- ✓ Del pensamiento andragógico a la equidad de género: claves de la carrera académica en la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR)

Literatura y tramas sociohistóricas específicas. Una mirada a la *Pedagogía del oprimido*, de Paulo Freire

Julio C. Valdez¹

RESUMEN

El presente trabajo invita a una reflexión sobre posibles vínculos entre literatura y poder. Desde una mirada sociológica, explora las posibles incidencias de condiciones sociales dadas en una determinada producción literaria, y también las eventuales repercusiones de esa obra en la sociedad. Suponiendo la complejidad y amplitud de la temática señalada, se acude a ciertas categorías, como totalidad social, tramas sociohistóricas, procesos mediadores, hegemonía-contrahegemonía, buscando una aproximación progresiva a visualizaciones concretas de la relación literatura-vida-poder. Conviene enfatizar que en ningún momento se intenta forjar una metódica universal y por tanto rígida, sino unas claves teóricas que podrían ayudar a indagaciones específicas de interacción entre autores/as humanos/as en circunstancias históricas particulares, irrepetibles, así como de obras literarias únicas, sin menoscabo de los valores literarios y simbólicos que sustentan. Para ejemplificar esta búsqueda, se acude a un autor universalmente conocido, Paulo Freire, y su primera obra emblemática: *Pedagogía del oprimido*. Finalmente, se exponen hallazgos parciales resultantes de este ensayo, cual hipótesis que intentan responder por qué una obra literaria se mantiene durante mucho tiempo en el gusto de numerosos lectores.

Palabras clave: Relación literatura-poder, tramas sociohistóricas, procesos mediadores.

¹ Licenciado en Educación (UNESR-CEPAP) y Magíster Scientiarum en Andragogía en la Universidad Dominicana Eugenio María de Hostos. Profesor jubilado de la UNESR; en esta misma universidad, se ha desempeñado como Vicerrector Académico y como responsable de la Línea de investigación Método de Proyecto y Construcción del Conocimiento. Tiene amplia experiencia en el trabajo comunitario, especialmente en prensa alternativa. Ha publicado trabajos en revistas y periódicos nacionales e internacionales sobre temas de educación, epistemología, movimientos sociales e investigación. Además de libros de relatos y poemas, ha publicado otros que tratan temas como la integración cultural latinoamericana y la andragogía.

Literature and specific social patterns. A look at *the Pedagogy of the oppressed*, of Paulo Freire

ABSTRACT

The present work invites you to a reflection on possible links between literature and power. From a sociological perspective, explores the possible incidents of social conditions given in a particular literary production, and also the eventual impact of that work in the society. Assuming the complexity and amplitude of the designated thematic, it turns to certain categories, as the completeness of social, sociohistorical frames, mediator processes, hegemony-counter hegemony, looking for an progressive approximation to concrete visualizations of the relationship literature-life-power. It is important to emphasize that at no time we are trying to forge a universal methodical and therefore rigid, but theoretical keys that could help specific inquiries from interaction between authors as humans in particular, unrepeatable historical circumstances as well as unique literary works, without prejudice to the literary and symbolic values underpinning. To exemplify this search, we turn to an author universally known, Paulo Freire, and his first emblematic work: *Pedagogy of the Oppressed*. Finally, we expose partial findings resulting of this essay, which hypothesis they try to answer, why a literary work remains during a lot of time as preferential of numerous readers.

Key words: relationship literature-power, social patterns, mediator processes.

¿Cuál es nuestro horizonte?

La relación literatura / poder es de gran complejidad y riqueza. Nos interroga sobre cómo el ejercicio de escribir y la obra literaria misma asumen y a la vez generan esquemas de dominación / liberación en ámbitos sociales dados. De hecho, lo anterior nos reta a mirar el proceso de creación simbólica y su difusión en vínculo dialéctico con todo lo que ocurre en la vida cotidiana de los seres humanos. Desde un enfoque sociológico, suponemos que la realidad que permea la obra literaria emerge de una contingencia sujeta a condi-

cionantes políticos y sociales dados (Lukács, 1989). Y, por otra parte, también la obra incide en esa realidad.

Así, el creador literario está imbricado en una constelación de múltiples espacios en tensión permanente, que seguramente dejará su impronta en la obra y afectará sus múltiples lecturas posibles. Al parecer, aludimos a la propuesta sartreana que visualiza la literatura como una acción comunicacional que desarrolla una estética de la recepción, generando un circuito comunicacional entre diversos grupos sociales, mediado por vectores de poder que se mueven desde y con la realidad social. Por lo tanto, requerimos arrojar todas las miradas posibles a esas mediaciones sociales y al poder que encarnan, y ver cómo el autor literario y los lectores nos movemos entre y con ellas. La percepción de estos espacios sociales de generación y socialización de la obra literaria nos permitirá estar alertas con respecto a las intrusiones del poder dominante, y así establecer pautas para seguir construyendo un poder alternativo, liberador.

En este trabajo pretendemos reconocer cada vez más esas claves de poder, lo que permitiría darles un sentido liberador con respecto a los esquemas dominantes. Ello contribuirá a enriquecer no solo las potenciales interpretaciones del quehacer literario, sino también las posibilidades mismas de la creación. Y esta mirada será más fiable si enfocamos vivencias y situaciones de escritores de carne y hueso y rastreamos en ellas las manifestaciones de poder.

En tal sentido, mostraremos la relación de interpenetración entre el difícil proceso de creación de literatura y las miradas de factores y condicionantes socioculturales, encarnados en sujetos sociales determinados. Esta configuración entre grupos humanos concretos y el espacio social que conmueven desde sus proyectos se integran en tramas sociales específicas. Desde estas tramas la obra literaria se elabora, se resignifica y se recrea de modo permanente. Las visiones, propuestas y cosmovisiones de esa trama se manifiestan en la obra, y a la vez inciden en la vida misma de tales tramas.

¿Desde dónde ejercemos nuestra mirada?

Echaremos una mirada a las relaciones de poder que se manifiestan en las tramas sociales que median el vínculo escritor-sociedad, desde un enfoque sociológico. Gyorgy Lukács (1989), uno de los precursores de la Sociología de la Literatura, da pistas para considerar esta como fenómeno social, sometida a las

fuerzas que mueven la sociedad en un momento histórico dado. No se deja por fuera la visualización del texto como tal, es decir, su valor estético y simbólico, sino que se vincula directamente con la totalidad social en movimiento.

Esto implica que todos los ámbitos de pensamiento y acción, incluyendo la literatura, la crítica y la teoría literaria están condicionadas por la forma como se organiza la sociedad y las relaciones de poder que la sustentan. En el campo de lo simbólico existen tendencias a la reproducción de la configuración del poder dominante, sustentada en la existencia jerarquizada de clases sociales. No obstante, el ejercicio de la literatura no implica necesariamente una reproducción exacta del perfil de una forma social dada. Una obra literaria es dialécticamente producto y productora, totalización y totalizadora, mediador y mediadora (Ortega González-Rubio, 2005).

Siguiendo con la orientación sociológica, Lukács (1989) señala la posibilidad de estudiar el quehacer literario partiendo del escritor mismo, de una obra concreta, del ejercicio de imaginación que lleva la visión de realidad a niveles superiores, hecho que viene a enriquecer la realidad misma.

Así, intentaremos desvelar la forma como se manifiestan las relaciones sociales de poder en el ejercicio de la literatura, desde una mirada sociológica. Solo que de esta forma parece sumamente difícil asir la relación entre acciones particulares (ejercicio de creación literaria y difusión de la obra) y la sociedad total, con su enorme extensión y complejidad. Por ende, asumiremos aproximaciones sucesivas al fenómeno en estudio.

La relación persona-sociedad, sociológicamente hablando, puede reconstruirse de múltiples formas. Una de ellas (Ferrarotti, 1983 y 1994) sostiene la tesis de que es posible leer una sociedad a través de una historia de vida. No obstante, la persona como tal no es un ente aislado, individual, sino un ser de relación, que sintetiza en su proceso vital la complejidad social en movimiento (Inieta y Feixa, 2006) mediatizando, filtrando y retraduciendo una conformación social dada (Ferrarotti, 1983). Cada persona lleva en su propia historia un conjunto de relaciones estructurales, ya sean formalizadas en instituciones o bien expresadas en comportamientos y costumbres.

Así, Ferrarotti, siguiendo a Jean Paul Sartre, refiere la existencia de procesos mediadores. Ello se refiere a que, en su desenvolvimiento vital, las personas

viabilizan un conjunto de interacciones en los grupos sociales más significativos para ellas: familia, grupos de niños, amigos, organizaciones sociales, religiosas, políticas. El seguimiento de las historias personales a través de estos procesos mediadores, entonces, da un carácter más tangible a la relación persona-sociedad. Luego, es posible estudiar la relación entre el autor, la obra literaria y el significado y campo de influencia de la obra, fijando la mirada en los grupos sociales (procesos mediadores) involucrados con la producción / distribución / interpretación de la obra. Nos estamos refiriendo a la posibilidad de enfocar la Sociología de la Literatura de un modo más cercano y tangible.

De hecho, lo anterior puede tener su correlato al interior de la reflexión y la teoría literaria propiamente dicha. Serge Drougvoski (1974), como Ferrarotti, se apoya en Sartre y su propuesta de mediaciones sociales en el acto de interpretación de la obra literaria. Este proceso de interpretación está pivotado en el ejercicio de la percepción que revela tanto la realidad visible como la oculta, incluyendo todas las facetas de nuestra relación con el mundo. Así, pensamos, desde la interacción del autor con los grupos mediadores se pueden tejer constantemente las relaciones persona / realidad y la intención del autor / totalidad literaria.

No obstante, consideramos limitado el concepto de procesos mediadores. Desde la visión sociológica este concepto es asumido como un ámbito que soporta y permite estudiar el desarrollo de historias de vida. Y es nuestra posición que los grupos humanos tienen en sí mismos un papel más protagónico y relevante en la construcción social de la realidad, mediante definiciones y redefiniciones permanentes de situaciones concretas que se articulan en un sistema compartido de significados (Rusque, 1999). En este sentido, todas las personas son simultáneamente autores y actores del desenvolvimiento social (Dos Santos Filho, 1995). De aquí que, desde la óptica de Gadamer, el diálogo pasa a constituir el ser mismo de las personas (Ferrater Mora, 1994). En consecuencia, proponemos el concepto de *tramas sociohistóricas específicas*, referido al conjunto de acciones sistemáticas emprendidas desde proyectos compartidos, y protagonizadas por grupos humanos concretos, identificables, que conllevan determinadas señales de identidad. Estas acciones implican un diálogo al interior de estos grupos, como medio de reforzar la identidad y coordinar acciones, y al exterior, con el resto de la sociedad, como medio de acordar o confrontar propuestas y proyectos vitales. Finalmente, la totalidad social se va configurando desde el encuentro, desencuentro o contraposición de los diversos proyectos en juego.

Con respecto al poder, seguiremos a Antonio Gramsci (2006), en cuanto a que un grupo social tiende a imponer un proceso de dirección política y cultural sobre otros grupos sociales, subordinándolos a su propia cultura y a sus valores. Hablamos de hegemonía, en el sentido de implantar mediante instituciones específicas (iglesia, escuela) la dominación cultural que abarca la subjetividad de las clases oprimidas. No obstante, la hegemonía no constituye un sistema absoluto, cerrado, sino que conlleva en sí mismo articulaciones flexibles, borrosas, permitiendo la posibilidad, por parte de las clases llamadas subalternas, de agrietarlas, de fracturarlas, y así erigir un poder alternativo (contrahegemonía).

En síntesis, ejerceremos nuestra mirada reveladora de las relaciones existentes entre el proceso de producción / difusión / interpretación de la obra literaria y las relaciones de poder (hegemónicas-contrahegemónicas) que se manifiestan en las concordancias y divergencias del accionar cotidiano de tramas sociales específicas.

Del autor y la obra bajo nuestra mirada

Como hipótesis de trabajo, indicaremos que es posible que el proceso de generación / difusión / interpretación de una obra literaria puede mostrar sus vínculos directos con los grupos de poder de una conformación social dada. Esto nos lleva a dos cuestiones de la mayor importancia: ¿Esto es válido para cualquier obra literaria, como es el caso de la lírica, la narrativa, la dramática o la ensayística? Y la otra: ¿A qué estamos llamando obra literaria?

Ante la primera pregunta, podemos responder tentativamente que una indagación como esta es solo una orientación general que da marco a posibles indagaciones sistemáticas y rigurosas posteriores, tantas como obras literarias existen. Y es harto probable que el género, el tipo e incluso la genialidad de la obra obliguen a enfoques y tratamientos metodológicos diferentes. La conjunción de los hallazgos de diversas indagaciones podría aproximarnos a la construcción de diversos patrones y constructos teóricos al respecto. Tratamos de señalar que la relación entre la actividad literaria propiamente dicha y los vectores sociales de poder que se manifiestan a través de tramas sociales específicas constituye una hipótesis de trabajo que amerita ser verificada en ulteriores estudios. En el presente caso, como estudio pivote, nos dedicaremos a explorar a grandes trazos lo antes referido. Para ello seleccionaremos una obra y un autor ampliamente conocidos en diversos ámbitos sociales, cuyas huellas vitales

aparecen registradas en múltiples instancias, lo que puede permitir visibilizar con mayor claridad la relación autor / literatura / poder. El hecho de centrarnos en una sola obra, como eje del estudio, para ejemplificar una posibilidad indagatoria de las relaciones antes referidas, no tiene pretensiones de arribar a generalizaciones universalizantes. Sin embargo, tampoco suponemos que se trata de un caso aislado, que solo tiene valor en sí mismo. El hecho de visualizar sistemas de relaciones entre el ejercicio literario y las fuerzas sociales en juego, permeando y siendo permeados por tramas sociales específicas, permite generar un conocimiento sistemático de un cierto peso social, que sabemos requiere aún de estudios complementarios y alternos.

Con respecto a la segunda pregunta acerca de qué estamos llamando obra literaria, señalaremos lo que sigue. Drougvosky (2006) concibe la literatura como experiencia de disfrute, goce, un *kamasutra* intelectual. Tal vez podamos representarnos mejor esto si pensamos en géneros como la lírica, la narrativa y la dramática, que despliegan imaginación, símbolos y sentimientos. Caso distinto lo vivimos cuando hablamos del ensayo, que es el tema de este trabajo. El ensayo, desde los diálogos platónicos, y aún más desde los textos de Michel Montaigne, abre la posibilidad de suponer la reflexión escrita como una forma de obra literaria. El ensayo manifiesta la expresión subjetiva de un autor, el involucrarse a sí mismo como tema y argumento con un propósito dado, y a la vez la posibilidad de abrir un potencial diálogo con el lector (Cervera, Hernández y Adsuar 2005). Nos referimos a la escritura del yo (Drougvosky, 2006), el yo que se despliega a través del ejercicio literario, propuesta que a diferencia de los otros géneros carece de tradición oral, pero puede tener como ancestros las memorias, la autobiografía y el diálogo. La literatura del yo visualiza la relación escritura / autor / obra / sociedad. El ensayo, género que protagoniza el presente trabajo, gatilla la tensión del discurso del autor en el ejercicio del discurrir, la formulación de estilo y ritmo en un tempo que puede involucrar al lector mismo. Así, el punto de vista, el yo desplegado, se erige como una alternativa viable de legitimidad artística, con el *fluir* discursivo pleno de ritmo y movimiento, coloreando desde lo subjetivo la complejidad de lo real.

Estamos hablando de ensayo, y de ahora en adelante, nos remitiremos a una obra ensayística en particular: *Pedagogía del oprimido*, escrita por Paulo Freire (1969) y publicada en castellano por primera vez en el año 1969. Sustentamos la caracterización de *Pedagogía del oprimido* como obra literaria, en tanto encarnación de la escritura del yo, fundada por Serge Drougvosky, en el

despliegue de una subjetividad militante que apunta a un proyecto de mundo sustentado en procesos de diálogo y solidaridad, desde un lenguaje a la vez llano y poético, y una confluencia de visiones que integra formas realistas e imágenes simbólicas. Es un ensayo, ya lo hemos mencionado, pero con una intencionalidad que lo ubica en una especie que tentativamente podríamos señalar como literatura utópica y de denuncia. Paulo Freire, en sus propias palabras, intenta una exposición reflexiva desde su propia experiencia, que incluye la palabra de los oprimidos (Freire, 1970), pero a la vez abre diálogo con autores universalmente reconocidos: G. W. Hegel, Karl Marx, entre otros. La referencia a la palabra *oprimido* de una vez nos remite a una caracterización de pautas de poder socialmente significativas, lo que nos ubica en el objeto del presente trabajo.

¿Cuáles tramas sociohistóricas específicas pudieron haber incidido en el proceso de formación del autor?

Paulo Freire nació en 1921 en Recife, Pernambuco, Brasil. En ese entonces, en este país, una trama social dominante, encarnada por descendientes de portugueses, tenían en sus manos las empresas y las instituciones fundamentales del Estado. Por otro lado, existía otra trama social conformada por militares y políticos ávidos de poder. En la infancia de Freire, la crisis de Europa minimizó las importaciones agrícolas, y esto ocasionó una grave crisis socioeconómica en Brasil. El niño Paulo Freire se topó con frecuencia con diversos grupos sociales sumidos en situaciones de pobreza, injusticia e inequidad. Aparecen nuevas tramas sociales que se oponen al poder hegemónico, unas mediante el empleo de las armas y otras mediante la organización y creación de instituciones alternativas. En el año 1925 se profundiza la Revolución de los Tenientes, liderada por Luis Carlos Prestes, contra los detentadores de las tierras y del poder; y en 1929 el Partido Comunista crea la Confederación de Trabajadores (Quast, 2007). Así, tanto la revuelta armada como la institucionalización del pensamiento divergente marcaron la pauta de las tramas que se fueron generando a lo largo del siglo XX en el Brasil, y también en el resto de América Latina.

Pero las tramas sociales que acompañaron el desarrollo personal e intelectual de Paulo Freire no solo se limitan a partidos políticos organizados y a movimientos armados, o al vínculo entre ambos. También algunos sectores de la Iglesia, liderados por el cardenal Leme y por Helder Cámara se acercan a los pobres para trazar proyectos con ellos, e inician denuncias públicas de injusti-

cias y abusos. Y, por otra parte, desde las universidades, profesores y estudiantes inician un movimiento de crítica y propuestas alternas vertidas en libros y manifiestos. Y se plantea otro modo de asumir tramas alternas, como es el hecho de la creación de espacios organizacionales que responden a un proyecto liberador, como el Centro de Investigaciones Educativas y el Centro de Investigaciones Sociales de la Campaña de erradicación del Analfabetismo, creados ambos por Darcy Ribeiro (Quast, 2007).

Así, Paulo Freire se mueve entre una trama social dominante, encarnada por los propietarios de las tierras y grupos de militares de derecha, y una gama de movimientos (obreros, religiosos, estudiantiles, intelectuales), que integrándose en ocasiones, y en otras no, propugnan nuevos proyectos sociales. Estas tramas alternas intentan permear las instituciones sociales establecidas.

Freire, desde los valores cristianos de su trama familiar, asume la disposición de desarrollar proyectos para mejorar los niveles de vida de la población. A finales de los 50, funda con otros el Movimiento de Cultura Popular de Recife, del que luego se separaría. También se vincula con el movimiento cristiano, que oscilaba entre el personalismo cristiano de Jacques Maritain y acciones más radicales como las de las comunidades de base. En sus primeros escritos (*La Educación de Adultos en las poblaciones marginales* y su tesis de grado: *Educación y actualidad brasileña*) aún se debate entre diversas corrientes: el personalismo cristiano, el existencialismo y el culturalismo (Mariño, 1996). Así, desde el Gobierno Federal de Recife, asume proyectos de alfabetización (1961-1964), que de fondo apuntan a una participación protagónica mayor de los habitualmente excluidos en la sociedad. Esto se hace a través de una nueva trama social denominada Círculos de Cultura.

En 1964, la trama social de un grupo de militares brasileños ejecuta un golpe de Estado contra el entonces presidente João Goulart. Tramas diversas que se oponen a este hecho (educadores, intelectuales, estudiantes y dirigentes obreros) son encarceladas, torturadas, y algunas personas resultan muertas. Freire logra asilarse en la embajada de Bolivia y luego es exiliado a ese país. Allí reinicia sus labores de educador, pero un nuevo golpe de Estado lo conduce a Chile. Así, al momento de escribir *Pedagogía del oprimido*, Paulo Freire había vivido la derrota, la prisión y el exilio. Por otra parte, su campo de acción y de perspectiva se ensancha hacia América Latina y el resto del mundo. Alterna con intelectuales, pensadores y líderes de alcance latinoamericano y mundial,

como Theotonio Dos Santos, Enrique Cardoso, Darcy Ribeiro, Amílcar Cabral, y participa en instituciones como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC).

Por cierto que durante los años 70 del siglo pasado diversas tramas que ejercían acciones sistemáticas de pensamiento y de acción social fueron pródigas en cuanto a literatura de propuestas y proyectos latinoamericanos. Nuevos actores sociales emergieron y se visibilizaron, impregnando el continente de nuevas perspectivas de asumir la realidad y recrear el futuro. Por ejemplo: Darcy Ribeiro y el nuevo modelo civilizatorio; Orlando Fals Borda y la Investigación Acción Participativa; Enzo Faletto y Osvaldo Sunkel y la Teoría de la Dependencia; Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y otros, y la Teología de la Liberación; Oscar Jara y la Sistematización; Lola Cendales, Julio Barreiro entre otros y la Educación Popular.

En este sentido, diremos que Paulo Freire, en su transitar por diversas tramas, se fue creando a sí mismo como autor pensante y sintiente. Conectó (para emplear un término de su gusto) diversas concepciones y corrientes para dar una mirada renovada y renovadora de las cosas. Transmutó sus saberes, desde una posición de humanismo sin política, hasta una visión más marxista, que se traduciría en una nueva manera de plantear el humanismo. Sigamos mirando la obra que nos ocupa.

Pedagogía del oprimido. La obra

Paulo Freire escribe el ensayo *Pedagogía del oprimido* en una secuencia de exilios y de escape de dictaduras militares (poder hegemónico). Escribe, ya lo hemos dicho, sobre el *yo*, o más bien desde el *yo*. Un *yo* que, en sus palabras, incluye a los oprimidos del mundo. Indica que la obra está dirigida a los hombres de izquierda, es decir, aquellos que se plantean que el mundo debe ser transformado. Así, desde las primeras páginas, Freire se identifica con tramas sociales cuyos guiones sociales apuntan hacia futuros más promisorios y humanos para todos.

No obstante, Freire se esmera cual artesano en un trabajo minucioso de ejercicio de la palabra, precisa y a la vez poética. La palabra, entonces, nombra y a la vez supera la realidad por el hecho de nombrarla, y es también acción transformadora. Así, la palabra (lenguaje) viene a ser el espacio

ontológico donde nos movemos, pensamos y actuamos. Es estilo y a la vez concepción de vida.

El libro *Pedagogía del oprimido* transcurre en un lenguaje de literatura ensayística que se aleja tanto del habla de los poderes dominantes (*orden, progreso, crecimiento económico, mercado, libre competencia*) como de los términos del marxismo tradicional (*lucha de clases, proletariado, burguesía, socialismo, comunismo*). No obstante, Freire, hasta el final de su vida (incluso se lo escuchamos personalmente) se declaraba marxista. En el libro subsisten algunas categorías marxistas, tales como: *opresión, alienación, praxis, concientización, dialéctica*, pero amparadas por otras que se imponen: *humanización, liberación, iluminación, ser más, diálogo*. Toda la obra, por cierto, se acompaña de una dialéctica de términos contrapuestos: *liberación / opresión; humanización / deshumanización; diálogo / imposición; domesticar / transformar*. No obstante, esta dialéctica puede estar en el mismo grupo social, incluso en la misma persona. Pretendemos suponer que esta tensión dialéctica presente en la obra responde en gran medida a las confrontaciones en diversos grados y niveles (hegemónicas-contrahegemónicas) que emergieron de la confrontación que protagonizaran tramas sociales específicas.

Otra característica de *Pedagogía del oprimido* es la integración interdisciplinaria e incluso transdisciplinaria en el discurso. Desde enfoques sociológicos (*imposición alienante / liberación y transformación, inserción crítica*), incluyendo los psicológicos (*sadismo de opresores, comportamiento neurótico, racionalización*), escatológicos (*iluminación, acto de amor, ser más*), educacional (*pedagogía liberadora, diálogo crítico y liberador, educación con mediación del mundo*), en una síntesis discursiva y filosófica. Se trata de un ejercicio de conectividad, de integración, de confluencias.

El planeamiento central de la obra, desde nuestra interpretación, es el proceso de búsqueda, por parte del conglomerado humano, de la libertad, la humanización, del ser más. Esta búsqueda constituye un acto de amor, ligado también con la libertad y la justicia. Se trata de una tarea urgente, ineludible. Sus primeros protagonistas han de ser los oprimidos, pero a la larga tenemos que involucrarnos todas las personas, eso sí, asumiendo siempre el punto de vista de los oprimidos. Desde la situación concreta de estos, tejeremos esperanzas y utopías, siempre desde una mirada crítica. Los oprimidos no solo han de liberarse a sí mismos, sino también han de liberar a sus opresores. La libertad es para todos, sin excepción.

Tramas sociohistóricas y la difusión y trascendencia de la obra

Ahora exploraremos el recorrido de la obra, una vez publicada, en tramas sociales específicas. Algunas de ellas se han abierto a la presencia y vitalidad del mismo Paulo Freire. Otras se apropian de la obra, integrándola a proyectos específicos. Y aun otras surgen para profundizar y diseminar el pensamiento freireano.

En 1969 Freire se convierte en experto de la Unesco y en profesor de la Universidad de Harvard, en Estados Unidos (Quast, 2007). Allí se encuentra con una trama social naciente, llamada *La Nueva Izquierda*, donde militan personalidades como Samuel Bowles, Noam Chomsky, Martin Carnoy y Henry Giroux. Con un peso más de ideas que de propuestas políticas concretas, esta trama aún resuena en el discurso opositor en los Estados Unidos. Los libros de Paulo Freire, especialmente *Pedagogía del oprimido*, no solo circulan por este país y se proyectan al resto del mundo, sino que tiñen de lenguajes y de propuestas la literatura de izquierda en los Estados Unidos. Es decir, la letra de Paulo Freire se resignifica y se transmuta en tramas sociales (intelectuales) en el país considerado el corazón mismo del capitalismo.

Por otra parte, el discurso de Paulo Freire (potenciado en *Pedagogía del oprimido*) también se entrecruzó con tramas sociales que conducían proyectos y acciones específicas. Es el caso de las Comunidades Eclesiales de Base (Bidegain Greising, 1993), que proliferaron en diversos países latinoamericanos. Desde una síntesis entre las ideas freireanas y la Teología de la Liberación, estas Comunidades se diversificaron en propuestas complementarias, unas dirigidas a la organización política y otras a la educación popular. Y es en este espacio formativo donde es apropiado el pensamiento y las propuestas metodológicas de Paulo Freire. Esto vale también para los movimientos feministas y ecológicos (Gadotti y Torres, 1996). Y *Pedagogía del oprimido* pasa a ser un libro de cabecera.

Por otra parte, el colectivo Dimensión Educativa, de Colombia (nacido en 1978), se propuso y desarrolló acciones en áreas de investigación, sistematización, formación, asesoría y seguimiento y producción de materiales, expresamente inspirado en el pensamiento pedagógico de Paulo Freire (Dimensión Educativa, s/f).

Ese mismo año, el Centro Intercultural de Documentación, dirigido por Iván Illich en Cuernavaca (México), se convirtió en un espacio de reflexión y edición de los planteamientos y la obra de Freire. Era un centro vinculado con espacios de intercambio de saberes de todo el mundo, por lo cual contribuyó en dar relevancia a la creciente figura de Freire.

Finalmente, tenemos las tramas construidas desde espacios sociales novedosos. Por ejemplo, el mismo Paulo Freire crea en París el Instituto de Acción Cultural, IDAC. Desde allí, crece y se ramifica el pensamiento freireano imbricándose con las reflexiones que provienen de otras corrientes, tales como el marxismo estructuralista de Louis Althusser y la visión *reproduccionista* de Herbert Marcuse y Pierre Bordieu. Este Instituto ofrecía servicios a los países del llamado Tercer Mundo, en lo referente a asumir procesos formativos para la concientización y la independencia (Gadotti y Torres, 1996), y fue la plataforma que, tras una invitación del ministro de Educación de Guinea, Amílcar Cabral, permitió a Freire sustentar el proceso de alfabetización liberadora en ese país. Además, en 1991, Paulo Freire y un colectivo de intelectuales educadores propone la creación del Instituto Paulo Freire. Se trataba (aún se trata) de crear un espacio de encuentro entre personas e instituciones de todo el mundo, para la reflexión y el intercambio de experiencias en diferentes áreas del conocimiento de cara a la construcción de un mundo con mayor justicia y solidaridad (Gadotti, 2007). Este instituto, desde los planteamientos fundamentales de Freire, tiene resonancia mundial y mantiene vivas las ideas y publicaciones del autor que nos ocupa. Parece patente que el autor, sustentado en su propia obra, ha brindado un espacio para la proliferación y encuentro de diversas tramas sociales que manifiestan una vocación contrahegemónica.

Desde estas (y otras) tramas específicas, la relevancia de *Pedagogía del oprimido* queda demostrada de muchas formas. Una, las muchas ediciones que en múltiples lenguas se han hecho de esta y otras obras (Fernández, 1998). Otra, las innumerables referencias que del libro se realizan en ámbitos académicos y populares. Y aún otra, la presencia de Paulo Freire en eventos nacionales e internacionales, donde se intercambian ideas y experiencias desde sus textos. Pero ¿por qué una obra logra tener tanta resonancia, vitalidad y vigencia a lo largo del tiempo en múltiples sujetos sociales? Pueden existir múltiples respuestas a estos interrogantes. En el presente caso, lo atribuimos a las acciones y sus resultados por parte de los sujetos de las tramas sociales específicas.

Literatura y tramas sociohistóricas. Reflexiones finales

En este artículo tratamos de mostrar que una obra literaria, en su proceso de gestación, publicación y difusión se relaciona directamente con tramas sociohistóricas específicas. Puede ser identificada con los poderes políticos y económicos dominantes (hegemónicos), o con espacios sociales que se plantean formas de vida alternas (contrahegemónicos).

En el primer caso, la obra puede imponerse desde la eventual genialidad del autor que incluso es capaz de trascender la agonía de la trama social donde se erige. En el segundo caso, la obra literaria es asida por grupos y propuestas sociales emergentes, con su carga de denuncia y utopía. Este es el caso de *Pedagogía del oprimido*.

Esa relación obra literaria-tramas sociales específicas puede tener una doble vertiente: la incidencia del pensamiento, sentimiento y pareceres de esas tramas en la creación de la obra en sí. Solo que esta incorporación no es en nada mecánica, sino un ejercicio de creatividad y originalidad, que incluso revaloriza y resignifica los propios discursos de las tramas sociales. Y, por otro lado, el efecto que la misma obra puede tener en tales tramas sociohistóricas, como reinterpretación, reorientación y reformulación de sus pensamientos y acciones. Y en verdad consideramos que *Pedagogía del oprimido* manifiesta este movimiento recursivo, dialéctico.

Asumimos el supuesto de que una visión clara de la relación entre cualquier obra literaria y las tramas sociales específicas que la interpenetran, permitirá concretar más la relación entre literatura y poder, pues posibilita un estudio más cercano de las incidencias mutuas que pueden hallarse entre la generación y difusión de la obra y las acciones y procesos desarrollados por sujetos sociales identificables. Por otra parte, facilita el hecho de mirar cómo grupos sociales específicos han asumido e interpretado obras literarias, partiendo de sus situaciones vitales cotidianas.

Desde el estudio de la interpenetración literatura-tramas sociales, aunque nos hemos referido a solo un caso, podemos aventurarnos a exponer algunas hipótesis acerca de por qué una obra permanece en el tiempo bajo la mirada de múltiples personas en diversas partes del mundo. Es como intentar responder: ¿Por qué una obra literaria se convierte en un clásico?

- La obra literaria que se mantiene viva en el tiempo ofrece la posibilidad de que grupos sociales específicos se identifiquen con ella. Esos grupos sienten que sus esquemas de vida, sus anhelos, sus esperanzas, se manifiestan en la obra. Incluye su vida objetiva y subjetiva a la vez. En el caso de *Pedagogía del oprimido*, diversos movimientos sociales y círculos académicos sienten que Freire hablaba de ellos, y para ellos.
- La obra, de alguna manera, contribuye al desarrollo de pensamientos y sentimientos en esos grupos sociales. Contribuye a dar mayor claridad y sentido de cohesión a los grupos en el dibujo de perspectivas para visualizar el mundo y sus posibilidades futuras. En el caso de la presente obra de Paulo Freire, quienes participan en movimientos alternativos en diversos ámbitos se ven ante el reto de replantearse sus perspectivas en la acción educativa, proyectos sociales y las ciencias sociales en general.
- El texto, aun cuando habla de un mundo compartido con los grupos sociales, lo muestra de una manera original, desde nuevas perspectivas que movilizan las energías internas de los colectivos y los hace replantearse asuntos vitales. Su lectura, más que una descripción objetiva acomodaticia, es una exploración, una aventura que puede llevar a los lectores a sitios insospechados. En *Pedagogía del oprimido*, Freire emplea un lenguaje síntesis, novedoso, para replantearse la lucha por la denuncia y la construcción del mundo nuevo con la preeminencia de una visión humanística, solidaria.
- La realización literaria implica miradas y propuestas que hablan a la mente y corazón de diversos colectivos sociales, aun cuando unos se la apropien con mayor fuerza y compromiso. Es decir, tiene un sentido universal, de alguna forma pluricultural. Ello queda señalado en el contraste entre la diversidad de ediciones de la obra en múltiples lenguas, su apropiación explícita por diversos movimientos sociales en algunas partes del mundo, y los reducidos ensayos para encarnar en la praxis los planteamientos de Freire.
- La obra debe estar escrita de un modo que permita su recreación y resignificación. El lenguaje poético, metafórico, sintético de la obra de Freire permite diversas lecturas y abre la posibilidad de ofrecer nuevos significados dependiendo de la interacción con los lectores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bidegain, M. (1993). Las Comunidades Eclesiales de Base en la formación del Partido Dos Trabajadores, en *Revista Historia Crítica*, N.º 7, Colombia, enero-junio, pp. 92-109.
- Hernández, C. y Adsuar, M. (2005). *El ensayo como género literario*. Edic. Universidad de Murcia.
- Dimensión Educativa (s/f). Disponible en <http://www.dimensioneducativa.org.co/index.shtml>.
- Dos Santos Filho, J. C. (1995). Pesquisa quantitativa versus pesquisa qualitaiva: o desafio paradigmático. En Dos Santos Filho, J. C. y S. Sánchez Gamboa (Org.) *Pesquisa educacional: quantidade-qualidades*. Sao Paulo: Cortez.
- Drougvosky S. (2006). *El punto de vista del profesor*. Cali, Colombia: Poligramas 26.
- Drougvoski, S. (1974). *Razones de la nueva crítica*. Caracas: Monte Ávila.
- Fernández, J. A. (1998). La intrahistoria de un pensamiento imperfecto, en *Educación y Transformación Social. Homenaje a Paulo Freire*. Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.
- Ferrarotti, F. (1983). Sobre la autonomía del método biográfico, en M. Marinas y C. Santamaría, *La historia oral: Métodos y experiencias*. Madrid: Edit. Debate.
- Ferrarotti, F. (1994). El destino de la razón y las paradojas de lo sagrado, en Rafael Díaz, Salvador Giner y Fernando Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ferrater-Mora, José (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, pp. 1393-1396.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*, Montevideo: Tierra Nueva [Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores, 1972].

- Gadotti, M. y C. A. Torres (1996). *Paulo Freire. Una biobibliografía*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gadotti, M. (2007). *La escuela y el maestro*. Caracas: Centro Internacional Miranda.
- Gramsci, A. (2006). *Vidas rebeldes*. La Habana: Edit. Por Néstor Kohan. Ocean Press.
- Iniesta, M. y Feixa, C. (2006). Historias de vida y ciencias sociales. Entrevista a Franco Ferrarotti. *Perifèria*. Número 5, diciembre 2006. Disponible en www.periferia.name.
- Lukács, G. (1989), *Sociología de la literatura*. Barcelona: Península.
- Mariño, G. (1996). Freire. Entre el mito y el hito. Anotaciones para una evolución de sus planteamientos pedagógicos. *Aportes* N.º 43. Bogotá: Dimensión Educativa.
- Ortega González-Rubio, M. (2005). La sociología de la literatura: estudio de las letras desde la perspectiva de la cultura. *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.
- Quast, C. (2007). *Tras la pista de Paulo Freire*. Caracas: Asociación Cooperativa Paulo Freire-ENFODEP.
- Rusque, A. (1999). *De la diversidad a la unidad en la investigación cualitativa*. Caracas: Ediciones Faces. Universidad Central de Venezuela.

Los kichwas-otavalo en Barcelona. Aportes teóricos en torno al tema de la migración

Elizabeth Zamora Cardozo¹

*A la memoria de Juli Rubia, el catalán de alma kichwa.
A los kichwas-otavalo, los de andar trashumante. Especialmente
a Lucia Rosero Lema y a Sara Perugachy por leerme trazos de su cultura.*

RESUMEN

A los kichwas-otavalo se les conoce como los indios viajeros, los indios aristócratas o los indios cosmopolitas. Una tradición de desplazamientos heredada de los *mindalães*, sus ancestros mercaderes. El objetivo de este artículo es tratar de reconstruir algunos elementos de una realidad marcada por factores culturales, políticos, económicos e históricos, que les particulariza con respecto a cualquier otro grupo indígena de América. Tomamos como referencia algunas de sus experiencias en Cataluña, donde hemos realizado más de veinte historias de vida y numerosas entrevistas informales. También asistimos por tres años consecutivos a la celebración del Inti Raymi (fiesta del sol) en Barcelona. A esto se suma el contacto a través de las redes sociales —específicamente Facebook— con kichwas radicados en España y en otras partes del mundo. La experiencia migratoria de la familia Cotacachi, propietaria de las tiendas Inkas de Barcelona y pionera en la migración kichwa en Europa y Cataluña, de algunos de los exmiembros del Grupo Cultural Peguche, radicados desde hace más de veinte años en Barcelona, y de los hermanos Sacha y Lucía Rosero Lema, representantes de la Asociación Runa Pacha, ha sido fundamental para el análisis. ¿Qué factores han influido para que los kichwas-otavalo se hayan convertido en artesanos, viajeros, comerciantes y

¹ Socióloga (1989). Doctora en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela (2003). Profesora de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela desde 1992 hasta la actualidad. En el Instituto Nacional de Historia de México (INAH) (2006) realizó estudios post-doctorales. Actualmente realiza una estancia post-doctoral en el Grupo de Estudios sobre Culturas indígenas y afroamericanas (CINAF), Universitat de Barcelona.

músicos? ¿Cómo se expresan estas características en su visión de mundo y en sus modos de vida? ¿Qué particulariza a los kichwas-otavalo en Cataluña? Son las preguntas centrales de este análisis².

Palabras clave: Kichwas-otavalo, Migración, Barcelona.

The kichwas-otavalo in Barcelona. Theoretical contributions regarding the migration

ABSTRACT

The kichwas-otavalo are known as the travelling Indians, aristocratic Indians or cosmopolitan Indians. They have a history of displacements inherited from their merchant ancestors, the mindalaes. The objective of this article is to try to reconstruct some elements of a reality traced by cultural, political, economical and historical factors that distinguishes them from any other indigenous group of the Americas. We base our research on some of their experiences in Catalonia, where we've done twenty life stories and several informal interviews. We also attended for three consecutive years the Inti Raymi (the festival of the sun) in Barcelona. Besides all this, we contacted through the social media Kichwas living in Spain and in other parts of the world. The migrant experience of Cotacachi family, who own the Inka shops of Barcelona and pioneered the Kichwa migration in Europe and Catalonia, as well as that of some of the ex-members of the Peguche Cultural Group who have been living in Barcelona for twenty years, and that of Lucía Rosero Lema and her brother Sacha, spokespersons of Runa Pacha Association, has been central to the analysis. What factors have influenced the Kichwas from Otavalo to turn into craftsmen, travelers, merchants and musicians? How are these features expressed in their world vision and their ways of life? What characterizes the kichwas-otavalo in Catalonia? These are the key questions of the analysis.

Key Words: Kichwas otavalo, Migration, Barcelona.

² Agradezco a los profesores Miquel Izard Llorens y Caridad Martínez González, sin cuyo irrestricto apoyo familiar e intelectual, esta investigación no habría sido posible.

Los kichwas otavalo: comerciantes, artesanos, músicos y viajeros

El kichwa-otavalo es el colectivo indígena más poderoso política y económicamente del Ecuador³. Son reconocidos dentro y fuera de su país como artesanos, comerciantes, viajeros y músicos, marcadores identitarios que expresan una forma de ser y de presentarse ante el mundo, y que han caracterizado su historia personal, familiar y como grupo étnico. Los kichwas han mostrado su artesanía y dado a conocer su música en distintos lugares del mundo. También desempeñan oficios en el sector terciario al igual que otro grupo migrante de América Latina. Para la realización de esta investigación utilizamos técnicas inscritas en la metodología cualitativa. La observación participante, las entrevistas en profundidad y la historia de vida han sido la base para acercarnos a su realidad. A través de lineamientos sociológicos y antropológicos inscritos en la búsqueda de significados y en la manera como los sujetos construyen su mundo social, hemos elaborado el hilo conductor que nos permitió mostrar aspectos socioculturales de la ruta kichwa, que es, en suma, el objetivo central de esta investigación. La fenomenología de Alfred Schütz, la sociología de la dramaturgia de Erving Goffman, el concepto de *capital social* de Pierre Bourdieu y las reflexiones de Zygmunt Bauman sobre la *modernidad líquida*, nos han sido de gran utilidad⁴

¿Por qué los kichwas-otavalo andan por el mundo?

El cantón de San Luis de Otavalo se encuentra en la Sierra Norte de la provincia de Imbabura a ciento cincuenta kilómetros de Quito, la capital de Ecuador. Está rodeado por los volcanes Mamá Cotacachi y Taita Imbabura. Es el asiento de la cultura kichwa otavalo. Los kichwa-otavalo descienden de los cochasquis y caranqui. De ellos habrían adoptado la práctica de la migración. Entre los siglos XV y XVI, provenientes de Perú, los Incas invaden Otavalo. En 1534 los invasores fueron otros. En Abya Yala el curso de una historia construida hasta entonces por los pueblos originarios cambia para siempre.

³ Los kichwas están asentados en la sierra, en la Amazonía y en la costa ecuatoriana. La nacionalidad kichwa está conformada por los caranqui, natabuela, otavalo, cayambi, quitu, panzaleo, chibuleo, salasaca, waranka, puruhá, cañari, saraguro, y kichwa amazónico.

⁴ Particularmente, Schütz, A. *Fenomenología del mundo social*, (1972) y *Estudios sobre teoría social*, (1974). Goffman, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, (1971). Bourdieu, P. *Le capital social. Notes provisoires* (1980) y Bauman Z., *Modernidad líquida* (2004).

Según Aníbal Buitrón:

La cultura textil de los otavaleños se remonta al comienzo de la historia de los indios andinos, antes de la conquista, y antes de la llegada de los Incas, los otavaleños y otros indígenas de otras tribus del Ecuador tejían mantas y frazadas con algodón que obtenían con gente de la jungla amazónica (Buitrón y Collier citados por Meier, 1996: 60).

Ya antes de la llegada de los incas, los Mindaláes comerciaban y se desplazaban por distintas comunidades. Intercambiaban telas, piedras y alimentos. Se hicieron de poder económico. El universo mindalae es central en la constitución cultural del “ser kichwa”. Representa una tradición. Una cultura y una historia a la que se pertenece con orgullo. Así queda expresado en la investigación audiovisual realizada por la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas, titulada *Mindalae*. Fue transmitida en diferentes lugares de Otavalo. Los mayores y los más jóvenes desde lugares distantes del centro de la ciudad se miraban en el espejo de su historia. A través del documental se transmite cultura. Se reproducen formas de ser y de hacer. Modos y estilos de vida. El de viajero, comerciante y músico es el camino que en general cada kichwa quiere transitar.

Los pioneros

A finales del siglo XIX comienza el desplazamiento de los comerciantes kichwas hacia otros lugares de Ecuador. Parten de comunidades como La Compañía, Quinchuquí, Peguche y Ágato. Se tiene a José Cachiguangua como uno de los pioneros de esta diáspora. Según la tradición oral, en 1910 habría salido hacia Guayaquil y hacia la costa ecuatoriana para ofrecer su mercancía. Esta consistía principalmente en carnes y tejidos. Lorenzo Córdova, Antonio Quinche y Antonio Lema también forman parte de este primer grupo de viajeros. Eran tiempos en los que no había ferrocarril. Los recorridos se hacían a caballo y en burro. Incluso a pié⁵.

Algunos videos antiguos muestran la imagen de viajeros en pos de emprender la ruta. Llevan la mercancía envuelta en sacos blancos y colocada en la espalda. Sus cuerpos se doblan a causa del peso. Portan sombreros de los que sobresale una trenza. Sus ponchos azules hacen juego con los pantalones

⁵ En documental *Mindalae*. Asociación de Productores Kichwa (APAK Otavalo). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WZCkxwN5B3k>

blancos y las alpargatas negras. Son los kichwas-otavalo. Aquella ruta no solo les abrió nuevos mercados. En su andar estaban trazando la constitución de una cultura. La historia transmitida por los antecesores les refuerza su capacidad de aventura. De esfuerzo. De trabajo. Cualidades dignas de imitar. La adversidad existe para trascenderla. Los descendientes de esos aventureros que cruzaron las fronteras ecuatorianas han continuado el camino. Hoy los kichwas están asentados en América, Europa, Asia y Australia⁶.

A través de la teoría de la estructuración, presentada en su libro *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, A. Giddens destaca el papel de los sujetos sociales en la manera de estructurar las relaciones sociales. Su papel activo como sabio social y artesano de lo cultural. No solo se es parte de una estructura a la cual nos anexamos. Los actores saben lo que hacen y son capaces de explicarlo en forma discursiva. Dentro de estas prácticas sociales la rutinización es constitutiva de mecanismos psicológicos que generan sentido de confianza o de seguridad ontológica (Giddens, 1984).

La capacidad de comerciar sus propios productos. La posesión de tierras. El espíritu de aventura. La facilidad de construir redes. De constituir el núcleo familiar como empresa y de adaptación a nuevas realidades, entre otros elementos que seguiremos mostrando, ha sido crucial para hacer de esta una comunidad con presencia económica, política y cultural en Otavalo, a lo cual se suma el talento para la música.

La música ha facilitado a los kichwas la posibilidad de emprender el camino hacia tierras lejanas. Cualquier esquina podría ser buena para procurarse el sustento. Pero además de la música tienen el valor agregado de su procedencia étnica y de su vestimenta. Están conscientes de su exotismo y hacen uso de ello. “A los extranjeros les encanta lo exótico y nosotros aprovechamos ese gusto”. Lo dice Maldí Gramal, director del grupo musical Winiaypa⁷.

Al espectáculo musical se le agrega algunas veces el baile. Los vestidos ancestrales se convierten en parte de la escena. Lo cotidiano deviene extraordinario. Lo que en un momento es extraordinario pasa de nuevo a reconfigurarse en su lugar de cotidianidad. En las fiestas familiares en las que participé no

⁶ Ídem.

⁷ Ver Otavalosonline.com. La comunidad virtual de los Otavalos. “Otavalo es solo música”. <http://ool.jewif.com/mushuk/index>

como investigadora sino como una invitada más, algunas mujeres llevaban sus vestidos. Los denominan “mi ropa”. En Barcelona, además de la sed de aventura y de la capacidad de trabajo, los kichwas poseen un “sí mismo” que corporiza-do expresa cultura y exotismo. Cuando el kichwa otavalo porta su vestimenta tradicional no pasa desapercibido. Ellos lo saben. En Europa dejan de ser unos “latinoamericanos más” para convertirse en unos indígenas orgullosos de pertenecer a una etnia de Aby Yala.

Pero no todos los kichwas viven del arte y del comercio. Son muy pocos, poquísimos, los que en España, para esta fecha (2016) tienen la música y la artesanía como fuente de sustento. Algunos hacen música y venden artesanías, pero el ingreso para cubrir necesidades básicas lo obtienen realizando otras labores. Los kichwas se vivencian desde dos dimensiones: la del indígena que realiza sus fiestas rituales, hace música y va a las ferias a vender mercancía, y la del sudamericano que al igual que muchos otros ha salido de su país en busca de mejores condiciones de vida. De igual forma que muchos migrantes en distintas partes del mundo, realizan trabajos del sector terciario. También han sufrido los embates de la crisis en España. Han tenido que migrar hacia otros países o regresar a Otavalo. Según datos de la Asociación Runa Pacha⁸, en Barcelona y sus alrededores, para el año 2016 había aproximadamente setecientos kichwa-otavalo. Los kichwas salen de Ecuador y entran a los países de acogida como ecuatorianos. De allí la dificultad de obtener datos oficiales con respecto al número de indígenas en cualquier parte del mundo.

Pero no solo son vistos como mestizos; también se mimetizan con indígenas de otros lugares de América. Se han valido de su condición étnica para pasar “como indígenas norteamericanos o como nativos en lugares restringidos para extranjeros. Esto les ha permitido una comercialización más exitosa de su mercancía”. (Lema en Ordóñez, 2014: 18)

Cruzar fronteras ecuatorianas

Desde los años cuarenta los kichwa-otavalo empiezan a salir al exterior. Primero fue Colombia. Luego Perú, Chile y Venezuela. Después será Brasil y Panamá. En los sesenta y setenta, emprenderán la ruta hacia el Caribe. Curazao, Aruba, Santo Domingo, Puerto Rico y las islas San Andrés serán testigos de su

⁸ Consultar Asociación Cultural Runa Pacha en Barcelona, disponible en <http://www.runapacha.es/web/index.php?vmenu=1>

paso. Ofrecían artesanía elaborada por ellos y por otros grupos indígenas (Caicedo, 2010). Los kichwas también se abrieron paso en Norteamérica. La página web de la *Kichwa Nation* en New York refleja su intensa actividad cultural, donde destaca entre otras cosas el esfuerzo por preservar su lengua y conservar sus fiestas.

En los setenta la diáspora cruza los océanos. Hoy en día las comunidades kichwas-otavalo se asientan en distintos países de América, en Europa, en Australia y en Asia. Me decía Lucía: “Si usted va al polo norte, allí seguro, seguro, encontrará un kichwa”. Y así se construye el imaginario de una condición viajera que se universaliza atravesando no solo fronteras territoriales, sino mentales y emocionales.

Elsie Clews Parsons y Aníbal Buitrón. Antropólogos en Otavalo

Otro hecho importante en esta historia fue la presencia en los años treinta de la antropóloga Elsie Clews Parsons en Otavalo. En 1945 publica el libro *Peguche. Un estudio de los indios andinos*, que acompaña con hermosas fotografías realizadas por Bodo Wuth. Elsie Clews Parsons conoce a Rosa Lema, una próspera comerciante que se convierte en su informante principal. El papel protagónico que tuvo en la mencionada investigación influyó para que fuera escogida como representante de una Comisión Cultural que en 1949 dio a conocer a los kichwas-otavalo en los Estados Unidos de Norteamérica.

Por su parte, el antropólogo ecuatoriano Aníbal Buitrón, realiza el que se ha convertido en el libro de referencia obligada para quienes estudian la cultura kichwa-otavalo. A los textos etnográficos se agrega una serie fotográfica de gran belleza realizada por John Collier. Lo titularon *El Valle del Amanecer*. Se publicó en inglés en 1949. En 1971 fue traducido al castellano.

El kichwa otavalo y la imagen del “indio civilizado”

La imagen del kichwa-otavalo como representación del indio civilizado aparece como destaca Frank Salomon:

Desde Cieza de León, en tiempos de la conquista, hasta los antropólogos de la actualidad, todos han admirado el cantón de Otavalo como cuna de gente cuya prosperidad y orgullo étnico sobresalen relucientes dentro de un espectáculo de miseria prevaleciente en los Andes (en Ordóñez, 2014: 17).

Asimismo, en la investigación titulada: *Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX*, Blanca Muratorio revisa documentos elaborados por la Delegación del Comité Organizador Ecuatoriano para asistir en 1992 a la “celebración” (comillas nuestras) del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América a realizarse en Madrid. A través de esta investigación queda clara la estrategia de las élites “para construir una ficción del mestizaje, una nación de ‘sangre mezclada’. Los otavaleños simbolizarían lo que todos los indios deberían llegar a ser... si el proceso civilizatorio siguiera su curso natural” (Muratorio, 1994: 124-125).

En el seno de dicha delegación, los organizadores declaran lo improcedente y negativo que sería llevar como representantes de la identidad nacional a los llamados jíbaros⁹. No los consideraban suficientemente “civilizados”. Se defendía la conveniencia y ventaja de que fueran los kichwas-otavalo los representantes de la cultura indígena ecuatoriana.

Destaca Gina Maldonado que desde los primeros encuentros con el *otro*, los indígenas de Otavalo fueron evocados como *pintorescos* atractivos y como piezas arqueológicas para la construcción de la identidad nacional (2004: 13). Esto se puede ver claramente a través de lo expuesto por Leonidas Pallares, ministro del Interior y Relaciones Exteriores en el gobierno de Flores Jijón, cuando fue nombrado Secretario Ejecutivo de la Junta Directiva encargada de la participación en el encuentro de Madrid en 1992, y consideraba que los kichwas-otavalo eran los mejores representantes por ser “más aptos y agraciados”.

Pese a que no está pura la raza [los kichwas-otavalo], conservan y llaman la atención por la corrección de las facciones, la estatura elevada y las formas vigorosas, son inteligentes laboriosos, sobrios, de buenas costumbres y habituados al aseo, al orden y a la limpieza... Tienen alguna gracia especial para entretener al público y atraer la concurrencia (Muratorio: 1994: 126).

La misión cultural del Gobierno de Lasso Galo Plaza

Lasso Galo Plaza fue presidente de Ecuador entre los años 1948 y 1952; había sido embajador en los Estados Unidos durante 1944-1946. Junto a la élite

⁹ *Jibaro*, nombre dado por los españoles a los indios Shuar, denominación que estos consideran despectiva. Habitan entre la selva ecuatoriana y peruana.

ecuatoriana llevó a cabo un proyecto desarrollista. El presidente Galo Plaza tenía especial interés en presentar al Ecuador como un país propicio para entablar acuerdos comerciales y además con gran atractivo turístico. Quería mostrar un país en relación armónica con los indígenas. Sin conflictos interétnicos.

En la investigación titulada: *Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo*, Mercedes Prieto señala el papel de Rosa Lema como representante principal de la Delegación kichwa que en noviembre de 1949 se dirige hacia Estados Unidos de Norteamérica. Participan también su hija mayor Lucila Ruiz y su sobrino Daniel Cajas. Ya no era el indio mostrado como prueba de la existencia de las Américas, sino como expresión de que sí era posible la convivencia armónica entre los indígenas y el Estado. Y que además podían ser aliados en el proceso de desarrollo.

Según relata su nieto en el documental *Mindaláes*¹⁰, cuando Rosa Lema llega a New York, los miembros de la delegación oficial que la recibe, pensaban que el grueso y exuberante collar que lucía estaba diseñado con piedras de oro. Los collares dorados que llevan las mujeres kichwas conocidos como *guacas* simbolizan el maíz. Son la expresión de la abundancia.

En un artículo de la revista *América Indígena*, el antropólogo Aníbal Buitrón critica la falta de honradez de la misión. Reprocha que se haya presentado a Rosa Lema como princesa indígena, pues entre los indígenas de Ecuador no existe esa clase de títulos. Tampoco era cierto, como habían dicho, que se hubiesen creado escuelas rurales donde los maestros eran los indígenas (Buitrón en Prieto, 2008).

Además de la representación gubernamental, los kichwas también fueron recibidos por una delegación de indios Lakota. En una de las fotografías que podemos ver en la red, aparecen posando al lado de unos rascacielos en New York¹¹. Daniel, el sobrino de Rosa, lleva un instrumento musical. Esta imagen puede tomarse como una de las tantas que han servido de referencia en la cons-

¹⁰ Documental *Mindalae*. Asociación de Productores Kichwa (APAK Otavalo). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WZCkxwN5B3k>

¹¹ Las fotografías se encuentran en el artículo realizado por Mercedes Prieto titulado: “Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo”. En: Torre, Carlos de la, y Mireya Salgado (comp.) (2008). *Galo Plaza y su época*. Quito: FLACSO Ecuador-Fundación Galo Plaza. pp 159-191.

trucción del imaginario kichwa. Viaje, comercio, etnicidad y música se configuran desde distintas vías y sentidos. La delegación cultural abrió puertas para dar a conocer a los kichwas-otavalo. Luego viajarían a Estados Unidos otros artesanos con invitaciones oficiales. Hoy en día una importante comunidad reside en Estados Unidos de Norteamérica.

En los años setenta comienza una diáspora que vivirá su época de auge hasta los años noventa. Músicos y artesanos se trasladan a Europa y a Estados Unidos. Grupos culturales como el Peguche reciben invitaciones oficiales. Las redes de familiares y amigos hicieron su parte para que el movimiento fuera exitoso. Fue una época dorada que culmina en los años noventa. Los kichwas siguen su andanza, pero no con la misma fuerza. La crisis económica mundial ha sido determinante en este declive.

Las redes sociales y la reproducción social

Las redes han transformado la condición de migrante. Atrás quedaron las cartas que en viejos baúles resguardaban la memoria. Pero las redes no solo comunican. A través de ellas también se refuerzan estereotipos. Se reproduce cultura. Los kichwas-otavalo son un claro ejemplo de ello. Muestran sus vestimentas. Sus costumbres. Escriben en kichwa en sus muros de Facebook. Se plantean discusiones en torno al hecho de cortarse la trenza o no. Utilizando los múltiples perfiles que he revisado en estos años, se podría realizar un *collage* con sus fotografías posando en monumentos íconos de varios lugares del mundo. Al igual que muchos otros usuarios de las redes, utilizan estos espacios para mostrarse como protagonistas de “un mundo feliz” al que se puede acceder a través del viaje. De la aventura. De la capacidad de atreverse. Aunque a veces la realidad tenga una cara menos amable, las redes sociales, especialmente Facebook, son utilizadas para mostrar a otros que los propósitos se han logrado.

Gracias al exhaustivo estudio que hemos realizado en la red, podemos afirmar que los kichwas la utilizan en mayor grado que cualquier otro grupo indígena de América. Esto se explica precisamente por su condición de transnacionalidad. Solo la página Otavalos Online aglutina más de 5.000 usuarios. Igualmente la de Nation Kichwa. A esto se suman los videos de los grupos musicales y la labor de la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas, quienes han producido una serie de documentales a partir de los cuales podemos conocer diversos aspectos del mundo, de la vida de esta comunidad. En las redes

también aparecen imágenes colocadas por quienes realizan videos y fotografías sobre las fiestas. Todo eso contribuye a su importante presencia en el mundo virtual. Es un tiempo donde las fotografías de gente fotografiando gente se hace común. Es la película que hacemos de los otros al mismo tiempo que alguien está realizando la nuestra.

Ser kichwa. Ser universal

Al igual que cualquier otro grupo migrante los kichwas vivencian experiencias propias de la acción de migrar. Muchas de las letras de las canciones interpretadas por sus grupos musicales reflejan el dolor y la nostalgia que produce la separación de los seres queridos. Las familias rotas. Las relaciones amorosas truncadas. Todo esto queda plasmado a través de algunos de los videos que acompañan las canciones. Pero a diferencia de otros migrantes, entre los kichwas el viaje en sí mismo significa hacerse parte de una historia cultural¹². Al ser capaz de vencer la adversidad, formarás parte de la élite viajera. Significa haberse iniciado en el rito de paso que acompaña la acción de viajar que entre los kichwas constituye una marca social.

La historia de viajeros que han emprendido un camino difícil lleno de obstáculos para lograr algún fin esencial, forma parte de los arquetipos que identifican la humanidad. El viaje es un rito de iniciación. El “sueño migratorio” no alcanzado crea desazón en el *alma migrante*¹³. Una desazón que puede estructurarse emocionalmente como el fracaso de la vida. En muchos casos esta realidad limita la concreción del retorno. He entrevistado a migrantes

¹² Digo “a diferencia de otros colectivos migrantes”, respaldada por las investigaciones que sobre migración y migrantes he realizado desde 1984. Primero en la frontera colombo-venezolana. Luego en Caracas, Venezuela entrevistando a migrantes de distintos lugares de Latinoamérica, el Caribe y España. Después vendrían mis años en México, donde realicé entrevistas a la comunidad venezolana radicada en ese país. Y desde 2010 hasta 2016, además de los kichwas otavalo, he realizado historias de vida a migrantes de distintos lugares de América Latina y el Caribe que hacen vida en Cataluña.

¹³ En el artículo titulado “Tras la huella del alma migrante” (en imprenta) hemos definido el *alma migrante* como “individualidad y como ser social que pertenece al ‘continente móvil’. Y que forma parte de una *territorialidad geográfica* expresada en el lugar donde se habita. De una *territorialidad-concreta* en la que se desarrollan modos de ser y hacer tangibles e intangibles que se constituyen en ‘zonas’ dentro del país receptor... El *alma migrante* es *territorialidad corporal* evidenciada en fenotipos que generalmente dan cuenta del lugar de origen. Bien sea como autóctonos o como migrantes, somos cuerpos que dibujan mapas y culturas. Es también *territorialidad emocional*. Un estadio del ser. Una cultura esparcida por el mundo. El *alma migrante* es un arquetipo social”.

que prefieren vivir en condiciones dramáticas antes que regresar a sus países portando el estigma del fracaso. También entre los kichwas se valora al que triunfó entendiendo como éxito la adquisición de bienes económicos o el prestigio artístico. Pero a diferencia de otros colectivos migrantes, el viaje en sí mismo es parte del logro. Aun sin poseer recursos económicos, los kichwas a los que entrevisté planificaban viajes con una facilidad menos común entre otros colectivos migrantes.

Otavalo, el pueblo cosmopolita

Existen pueblos a los que puede tildárseles de cosmopolitas. Uno de ellos es San Cristóbal de las Casas en el estado de Chiapas en México. Atraídos por su belleza, algunos extranjeros se han instalado en medio de sus montañas. Un restaurante francés o italiano puede estar cerca de la tienda de la muchacha chilena que dibuja franelas con motivos zapatistas, mientras observa el andar de unos monjes tibetanos, o de unas muchachas de Zinacantan que ataviadas con sus hermosos vestidos bordados de azul, verde y lila, caminan con los pies descalzos. Otavalo también puede ser definido como pueblo cosmopolita. Pero quienes le confieren esta característica no son los extranjeros instalados allí. Sino los mismos kichwas que marcados por los viajes, por los lugares en los que han vivido, hacen de la transnacionalidad y de la glocalidad parte del escenario de la ciudad. Y como escenario de glocalidad emerge el mercado de La Plaza de los Ponchos. Es el más grande de América Latina y expresión del mundo kichwa, del trabajo en familia y de un espacio turístico. Se construyó en los años setenta. Allí se encuentra variedad de artesanías.

La fiesta del Pawkar Raymi

El Pawkar Raymi es la fiesta del florecimiento. Se realiza en el mes de febrero. El nacimiento de la fiesta adquiere un carácter mítico y ritual. Según cuentan, frente a la cascada de Peguche unos kichwas decidieron rescatar rituales de los abuelos. En vez de celebrar el carnaval como fiesta impuesta por la Iglesia católica, construyeron su propia versión. En 1995 nace entonces el Pawkar Raymi.

Destaca Angélica Ordóñez, en la investigación titulada *Migración transnacional de los kichwa-otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi*, que esta fies-

ta surge en un momento de profundos cambios sociales en el mundo indígena kichwa-otavalo. En 1996 deciden no participar en la Fiesta del Yamor, que los mestizos organizan entre finales de agosto y principios de septiembre¹⁴. En estas fiestas —continúa Ordóñez— los indígenas se han sentido como piezas exóticas y decorativas. Esta celebración toma el nombre *Yamor* aludiendo a la bebida tradicional que se elabora con siete tipos de maíz. A la chicha sagrada.

De tal manera que los kichwas decidieron realizar su propia celebración, reconstruyendo rituales que estaban en vías de desaparecer. Uno de estos fue la *tumarina*. Consiste en llenar de flores la cabeza de familiares y amigos. Esta acción concede un poder purificador a quien coloca las flores y la gracia de ser bendecido a quien las recibe. Es un ritual bautismal realizado con agua bendita de la iglesia o de la cascada de Peguche. Agua de río ya bendecida por la Pachamama. Agua que rescata y resignifica rituales de antaño.

El otro ritual que se realiza es el *runakay*. Significa “ser uno mismo”. En esta celebración se le rinde homenaje al traje. Es una reedición de la identidad. Hombres y mujeres deben vestirse con sus mejores galas. Los hombres van de pantalones y camisas blancos acompañados de ponchos azules, sombreros negros y alpargatas. Las mujeres, quienes se precian de portar unos de los trajes más vistosos entre los grupos indígenas de Ecuador, lucirán sus anacos, las blusas blancas bordadas de flores, las fajas bordadas en la cintura, las guacas, el rebozo y un pañuelo para la cabeza. En sus muñecas destacan las pulseras rojas de coral. Al *tumarina* y al *runakay* se suma el Festival de Comida Autóctona *Runacunapac Micunacuna* y el *Vida Maskay*, donde se rinde homenaje a los primeros emigrantes.

En la calidad de la tela y las joyas de las mujeres se refleja el poder adquisitivo. Es un marcador de la diferencia de clases. También se elige a la *Pawkar Ñusta*¹⁵. De la candidata escogida se valora además de atributos físicos el conocimiento de la cultura y de la lengua.

En el Pawkar Raymi se celebra el mundialito de fútbol. Barcelona, Milán o México son los nombres de los equipos. La copa es una reproducción de la usada en el Mundial. Destaca Angélica Ordóñez que a partir del Pawkar Raymi

¹⁴ La patrona de Otavalo es la virgen María de Montserrat. Se tiene al barrio de Montserrat como el lugar donde nace la fiesta en los años cincuenta.

¹⁵ Reina del Pawkar Raymi.

los kichwas-otavalo rescatan y reinventan las tradiciones. El Pawkar Raymi, continúa Ordóñez, citando a Hobsbawm y Ranger (2002), es un ejemplo de una tradición inventada. Se trata pues de “la invención de la tradición que intenta difundir prácticas que están cada vez más en desuso. Dentro de estas prácticas están el uso de vestimenta tradicional, la importancia de rituales ancestrales como el *tumarina*, eventos que resaltan las prácticas musicales del mundo andino, concursos de comida típica o ritos de transmisión generacional de las tradiciones (Ordóñez, 2008).

Desde sus inicios el fútbol fue la principal actividad de esta festividad. Se realiza la entrega de reconocimientos a intérpretes de la música andina. En sus comienzos, en el Mundialito de Fútbol solo podían jugar indígenas y tener trenza. Ahora no. Uno de los padres puede ser mestizo. Y también los jugadores pueden llevar el cabello corto. Son negociaciones que la dinámica social va exigiendo. Asimismo, como lo afirma Ordóñez (2008), vale destacar que mientras el fútbol en el resto del país es el momento de fortalecer el sentimiento nacionalista,

... en Peguche consolida un orgullo étnico y no la pertenencia a la nación. Los equipos hacen referencia a los diversos destinos en donde se han asentado los kichwas de otavalo. Así, hay equipos denominados Milan o Encasa, conformados por kichwas-otavalo que han emigrado a Italia o a México, hay más bien una referencia hacia lo local y lo global, evadiendo el espacio de lo nacional, el cual ha excluido la presencia indígena en casi todos sus ámbitos (p. 83).

Es una comunidad viajera que reinventa festividades preservando sus valores e independizándose de las celebraciones construidas e institucionalizadas por blancos y mestizos. Los kichwa-otavalo con recursos económicos viajan en febrero para asistir a la celebración. Además del movimiento económico que esto significa expresado en inversiones como la compra de textiles y de bienes raíces, entre otras, “los viajistas” llegan impregnados de historias que contar. Y dentro de la estructura psíquica de quien desea migrar, la mirada se dirige hacia aquellos que han logrado algún fruto en la travesía. La adversidad no es más que una condición del rito de paso. Y los migrantes se encargarán de transmitir sus logros, de reforzar la decisión que tomaron. Porque dentro de lo que denomino *alma migrante*, haber dejado la familia, la tierra, la raíz, no puede traducirse en equivocación, en fracaso.

Los kichwas y el poder político

*“Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer...
y de paja de páramo sembraremos el mundo”*

Dolores Cacuango¹⁶

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) fue fundada en el año 1944. Esto marca un importante precedente en la lucha indígena en Ecuador. Líderes como Dolores Cacuango (1881-1971), Tránsito Amaguaña (1909-2009) o Jesús Gualavisí (1867-1962), entre muchos otros, iniciaron un camino que se ha concretado en la fortaleza que hoy en día tiene el Movimiento Indígena en ese país.

En 1972 se crea la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Ecuador (ECUARUNARI), a través de la cual se organiza la participación comunitaria de los pueblos kichwas. El mes de junio de 1990 será un momento clave en el proceso de lucha. En defensa del reconocimiento de lo multiétnico y pluricultural, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) apoya el levantamiento indígena.

En 1996 se constituye el Movimiento Pachakutik, que en el año 2000 respalda la candidatura del sociólogo kichwa Mario Conejo para optar a la alcaldía de Otavalo. Conejo obtuvo apoyo no solo de los indígenas sino también de parte de la población mestiza. Ese año gana la Alcaldía convirtiéndose en el primer indígena en ocupar ese cargo. Fue reelecto en el 2005. También en el 2009. Por divisiones en el Pachacutik en 2006, Conejo crea el Movimiento Valle del Amanecer. De tal manera que en Ecuador la participación política ha sido un eje fundamental en el movimiento indígena en general y en la presencia del pueblo kichwa en particular.

Los kichwas de Otavalo en Barcelona

La Barcino de los romanos, es la expresión de la ciudad cosmopolita. A la pregunta ¿qué es lo que más te gusta de esta ciudad? en general la res-

¹⁶ Dolores Cacuango (1881-1971) junto a Tránsito Amaguaña (1909-2009) fueron mujeres kichwas que lideraron el movimiento indígena y participaron en la fundación de la FEI. Lucharon por la creación de escuelas bilingües. Sufrieron en carne propia el maltrato y la explotación; se han constituido en un importante referente en la lucha de los pueblos indígenas.

puesta de los kichwa, al igual que de los migrantes de diferentes países de Latinoamérica, ha sido: “que he conocido gente de distintas culturas”. La migración cambió el rostro a Barcelona. Según el Departamento de Estadística del Ayuntamiento de Barcelona, para 2014 los residentes extranjeros empadronados en la ciudad representaban un 16,7% de la población. Su población extranjera disminuyó en 4,5% respecto a 2013. Entre esos números y formando parte del renglón de ecuatorianos retornados se encuentran los kichwas-otavalo¹⁷.

Lucía Rosero Lema. El significado de ser portadora de una tradición

Estaba recién llegada a Barcelona cuando supe de la presencia kichwa en Cataluña. Hacía bastante tiempo que me interesaba por el universo de aquellas mujeres indígenas de faldas negras o azules, blusas blancas, collares dorados, y andar trashumante. A través de las redes conocí a Lucía. Nos encontramos en Florida, un sector de Hospitalet de Llobregat, uno de esos pueblos que a causa del crecimiento demográfico ha terminado integrado a Barcelona. En Hospitalet se concentra gran parte de la población migrante latinoamericana. Lucía, junto a su hermano Sacha Rosero Lema, participaba de manera directa en la organización de las actividades culturales de la comunidad. En 2003, Sacha y otras personas fundaron la Asociación Cultural Runa Pacha. A través de la misma se organizaron actividades culturales y educativas, y muy especialmente la celebración del Inti Raymi. Algunas de estas actividades contaron con el apoyo de la Generalitat de Catalunya.

En los años que Lucía estuvo en Barcelona —porque al igual que otros ecuatorianos retornó a su país— impartía clases de lengua kichwa para niños y adultos. Su interés por esta investigación trascendió al rol de “testigo clave”. Ella me abrió las puertas de varios hogares kichwas. Fue testigo y protagonista de esta investigación.

Cuando llegué bajé unas escaleras y me metí dentro de la tierra, fueron sus palabras al narrar la experiencia de llegar a España. Bajar hacia los vagones del metro fue como meterse en las entrañas de la Pachamama. Esta metáfora compete al mundo migrante. Viajar es transitar dentro de uno mismo. La migración no es solo movimiento territorial. Es una aventura interior.

¹⁷ Ver Instituto Nacional de Estadística. Disponible en <http://www.ine.es/>

La visión del lugar de llegada como espacio construido dentro del imaginario se expresa en recuerdos como los de Sara, otra de mis entrevistadas. Siendo muchacha, allá en Otavalo, pensaba que todas las calles en España estaban hechas de oro. Su sorpresa fue encontrarse “con unas aceras normales”. Es el mito de El Dorado colocado y recolocado desde diversas esferas. Otro es el caso de Susi: ella llegó a Barcelona en pleno invierno. Su destino era incierto. De aquel día recuerda los colores de los edificios antiguos y el frío. El gris se mimetizaba con la profundidad de su incertidumbre.

Polibio Pichabamba y el ser universal

Polibio Pichabamba fue uno de los integrantes del legendario Grupo Peguche. En los años ochenta llegó a Barcelona. Junto a Lucía y Sacha Rosero Lema, impartía clases de kichwa. Le pregunté:

- ¿Qué ha significado para ti como kichwa vivir en Barcelona?
- Soy kichwa y también soy un ser del mundo —me respondió.

Fue una expresión que comprendí en su justa dimensión tiempo después. Es esta una de las características que hacen del kichwa un ser universal: la convicción de que se puede vivir en cualquier parte del mundo.

La familia Cotacachi en Barcelona

Eran los años setenta cuando junto a otros tres compañeros el padre de Sayri Cotacachi llega a las Islas Canarias. La historia la cuenta su hijo Sayri en el documental que realizan en el año 2011 para celebrar los veinticinco años del Grupo Charijayac¹⁸. Su padre decidió emprender la aventura hacia Estados Unidos. No sabían que el país del Norte exigía visado. De viajeros en busca de nuevos mundos, se convirtieron en un número más de una lista de extranjeros a ser deportados. Estaban claros. Ya habían salido de Ecuador por decisión propia y no iban a regresar a Otavalo porque el Gobierno de los Estados Unidos así se los exigiera. Sobre el viejo mapa que uno de ellos guardaba cual reliquia lanzaron una moneda. El azar los condujo a España. Específicamente a las Islas Canarias. Los pioneros kichwas marcaron el camino de lo que hoy en día es la migración kichwa a Europa.

¹⁸ *Charijayac* es una palabra kichwa que significa “carácter noble”. Ver Documental *Charijayac 25 años*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-zUoRNpB2Qs>

Junto a Lucía Rosero Lema fui a entrevistar a Sayri. Nos ilustró la ruta de esfuerzo, tesón y trabajo de sus padres para hacer realidad su empresa. En las Islas Canarias su madre tenía un taller de confección. Con telas que evocaban el arte indígena, diseñaba vestimentas para vender en las ferias. Y así empieza una andanza que se refleja hoy en lo que es la franquicia de tiendas Inkas en Barcelona.

El papel de la familia ha sido fundamental en el fortalecimiento de las redes migratorias kichwas. Es así para otros grupos migrantes. Pero en el caso de los kichwas existe una tradición de trabajo y de distribución de roles en la constitución de microempresas familiares, fortalecida con el tiempo. Hay quienes se encargan del tejido. De la comercialización. De viajar. Y de sostener la estructura cotidiana para que todo esto sea posible. Son familias que se hacen económicamente productivas, y se constituyen en el claro ejemplo de lo que Pierre Bourdieu definió como *capital social*.

Las tiendas Inkas en Barcelona

Desde Tenerife el padre de Sayri Cotacachi se traslada a Barcelona. Cuenta Sayri que su papá decidió solicitar un préstamo bancario. Tenía la idea de establecer un local para la venta de artesanías indígenas en el centro de la ciudad. En el primer banco le preguntaron:

- ¿Y qué coloca como garantía?
—Mi palabra —respondió.

Recorrió varios bancos escuchando la misma pregunta y dando la misma respuesta. No había tenido éxito hasta que un gerente de la Caixa de Catalunya le concedió el préstamo. Rosa y Sayri siguen fieles a la Caixa. Las tiendas Inkas funcionan como franquicia en Barcelona. Son la materialización del instante en que un viejo kichwa entregó su palabra como garantía y en que un gerente de un banco catalán creyó en él.

Sayri y el Grupo Charijayac

Eran los años setenta. Sayri tenía catorce años cuando su padre le pidió que desde Otavalo se trasladara a Tenerife. Ya tenía la edad suficiente para ayudarlo a trabajar.

Un otavaleño es mayor de edad desde que es niño, dice. En su tiempo libre se dedicaba a la música. *La necesidad de escuchar los sonidos de la tierra hizo de mí un músico*. Habla desde el lenguaje del alma. Así lo refieren también otros kichwas. La música se convierte en madre regeneradora, en elixir para la existencia. Ejecutar un instrumento musical abre la posibilidad de formar parte de cualquier grupo. Es un recurso importante para la continuidad de la travesía migratoria. Sayri es el director del Grupo Charijayac, uno de los más exitosos en Ecuador y fuera de sus fronteras. Su sede está en Barcelona.

Llegaron a Alemania en tiempos en que un muro impedía seguir la ruta. Los detuvieron. Los llevaron a la comisaría. *Somos músicos*, dijeron. A lo cual el guardia alemán respondió: *Demuéstrenlo*. Tomaron los instrumentos y empezaron a tocar. Uno de los guardias mandó a buscar una botella de licor. La fiesta comenzó. Los invitaron a sus casas, a quedarse en Alemania. Al igual que estas, son muchas las anécdotas del Grupo Charijayac en su recorrido por Europa.

La historia de la canción Verónica. “Reina, Ñusta, Reina tú serás”

Otavalo se preparaba para la *Fiesta del Yamor*. La elección de la reina es uno de los principales atractivos de la celebración. En 1996 una joven kichwa de nombre Verónica Barahona Lema decidió concursar. Sin embargo, no fue aceptada por su condición de indígena. Este suceso fue un detonante para que se pusiera de manifiesto el racismo imperante.

Desde Barcelona, Sayri decidió escribir una canción en homenaje a Verónica¹⁹. Una composición a través de la cual se expresara el sentimiento de exclusión que desde antaño vivían los kichwas y que se reeditaba con la decisión de no permitirle a la joven participar en el concurso. *Aquella canción se convirtió en un himno*, cuenta Sayri. Y para él, como para el Grupo Charijayac, significó la posibilidad de tener un rol protagónico en un proceso que se gestaba en Otavalo. La posibilidad de hacer presencia aun desde la distancia.

A través del testimonio de Sayri y del Grupo Charijayac, quisera destacar otro elemento que me parece esencial en este trazado socioantropológico.

¹⁹ “Verónica, yo siento que tu imagen es la vida / acariciando los complejos de la tierra mía / ellos quisieron reprochar tu dulce compañía / también se vieron atrapados en su propio ego”. Y el coro dice: “Reina, Ñusta, Reina tú serás”. La cantan en castellano y en kichwa.

Se trata de la relación y la influencia que los kichwas, aun cuando se hayan convertido en migrantes, siguen teniendo en Otavalo. En este sentido, vale destacar que establecen relaciones económicas fortalecidas por la inversión de capitales, así como también estrechan más los lazos familiares con los parientes que permanecen en el lugar de origen.

De igual modo, inciden en las relaciones políticas, sobre todo por la influencia que pueden tener aquellos que tienen un rol protagónico en el exterior, especialmente los grupos musicales. El apoyo que un grupo musical de renombre exprese a uno u otro candidato cobra cierta fuerza política.

Aunque en general existirá mayor fuerza en el valor de las opiniones políticas de quienes permanecen en el país con respecto a quienes hemos emigrado —y esto sucede también entre los kichwas de Otavalo— su realidad no se compara a la de migrantes de otros lugares de Latinoamérica, para quienes, en muchos casos, el estar fuera se convierte en una especie de expatriación. La frase “tú no puedes opinar porque no estás aquí” marca una diferencia entre “el aquí y el allá”. Al perder este derecho se pierde parte de la ciudadanía. Esto profundiza la sensación de “no estar en ningún lugar”. Eres extranjero en el país de acogida, lo cual muchas veces te incita a permanecer en silencio. A la vez estar fuera de tu país te niega el derecho a emitir opiniones. Especialmente las de tipo político.

A diferencia de los migrantes de otros lugares de América Latina, donde la vuelta a casa oscila entre un “sí” y un “no”, para los migrantes kichwas el retorno está presente con mucha fuerza. Aunque de hecho podrían no hacerlo y morir en tierras lejanas, la vuelta a casa está dentro de lo posible en el imaginario del que se va, como de quien espera. La vuelta a casa emerge como marcador identitario. La kichwa es una cultura viajera y tejedora. Deshilacha hilos del cordón umbilical de la tierra para enraizarse al terruño. Si el que se fue es susceptible de regresar algún día, se constituye en un otro integrado. Quizá esto no sea en la magnitud que desean los kichwas que viven en el exterior, quienes al igual que otros migrantes terminan sintiéndose un poco extranjeros, pero en comparación con otros colectivos migrantes, puedo dar cuenta de esta diferencia fundamental²⁰.

²⁰ Varios de mis informantes han retornado. Nuestra amistad ha continuado, lo que me ha permitido ver también algunos aspectos de lo que este proceso les ha significado.

Mayu: el abuelo sabio del Grupo Charijayac

*Llegué a Barcelona al silencio.
Nadie me conocía. No conocía a nadie.
El silencio se convirtió en mi escuela de la experiencia.*
Mayu

Tiene el cabello blanco y una trenza que reposa cómodamente en su espalda. En cada fiesta del Inti Raymi en Barcelona, Mayu dirige unas palabras de esas que saben usar aquellos a los que el camino de la vida ha convertido en chamanes. Cuando salió de las minas de Potosí tenía más de treinta años. Me cuenta, con esa manera poética que tiene al hablar, que antes de partir de su Bolivia natal le pidió permiso y perdón a la tierra: “Madre, me voy. Madre, perdóname, pero quiero vivir”. Para los mineros no hay tercera edad. Aún hoy (2016) la esperanza de vida no llega a los cincuenta años. Y recalca: *no fue por razones económicas, políticas, o tras un amor, como dice la mayoría de la gente que se va. Yo me fui buscando la vida.* Desde aquellos 4.700 metros sobre el nivel del mar, sus padres le explicaron que ni ellos ni él vivirían mucho. Era el destino trazado para los mineros. Era el destino que Mayu se negaba a cumplir.

Cuando se emocionaba hablaba en quechua. Luego me traducía al castellano. Así se fue desarrollando la entrevista. Yo lo observaba desdoblarse, ir a la tierra en busca de la palabra absoluta para luego devolverla con rostro castellano. De sus andanzas por Londres conserva el interpretar canciones de los Beatles en quechua. Yo las escuchaba agradecida. A su nieto le habla en la lengua de los incas y el niño le responde en catalán. Cosas de esta Cataluña múltiple en lenguas y en culturas. De esta Cataluña madre universal. De esta Pachamama.

Desde los años ochenta, Mayu forma parte del Grupo Charijayac. En Barcelona se encontró con unos muchachos indígenas de cabello trenzado. Músicos como él. Se les acercó pensando que eran bolivianos. Desde allí comenzó una historia de casi treinta años, de esas donde los afectos construyen familia. Juntos han recorrido muchos países de Europa.

Barcelona nos ha regalado a los bolivianos el mar... Bolivia es mi mamá grande. Otavalo es mi casa del alma. Y Barcelona es mi hogar, el de mi familia, el de mis hijas. No quiero dividirme. Las amo a las tres. Me casé con una andaluza, pero mis hijas tienen nombres quechuas. La gente de Quinchuquí (Ecuador) me dio el título honorario de hijo predilecto de Otavalo.

Mayu es un kichwa que nació en Bolivia. Y un catalán arropado por las aguas del Mediterráneo. Es en suma un hijo de la Pachamama.

“Papá, yo soy un indio catalán”

La migración cambió el rostro de Cataluña. Niños de distintos fenotipos que hablan un fluido catalán dan cuenta de ello. Son los nuevos catalanes. César, un joven kichwa, nos contó a Lucía y a mí su travesía viajera. Sus expectativas. Sus derrotas. Sus sueños. También nos habló de su hijo de siete años nacido en Barcelona. Contaba César que le decía: “papá, yo soy un indio catalán”. Varios meses después de aquella entrevista pasé a saludarlo en una de las tiendas Inkas donde atendía. Le pregunté:

—¿Y cómo está el indio catalán?

—Fíjese usted que ahora vive en Alemania —me dijo—. Se fue con su mamá y cuando me llama me dice algunas palabritas en alemán.

El hijo de César será entonces un “indio alemán”. Este episodio resume la realidad de estos tiempos. La realidad de una *modernidad líquida*. La realidad de una *migración líquida*.

Zygmunt Bauman describe la modernidad utilizando lo líquido como metáfora y construyendo la categoría de *modernidad líquida*. Ya los modelos, las estructuras sociales no perduran como para hacernos sentir confiados ante ellas. Lo que parecía ser estable o sólido es ahora la manifestación de la vulnerabilidad.

Presenciamos y participamos del imperio de la caducidad, donde impera un individualismo en el que las relaciones humanas también se hacen transitorias. Es un tiempo de fragilidad, de falta de certezas. Bauman también hace referencia al *amor líquido*. Ya no hay compromiso ni sentido de futuro. El amor se hace flotante. La red proporciona vínculos sin rostros. Es la comunicación de nuestras máscaras con las máscaras de los otros. Sabemos del juego porque participamos de él, pero preferimos seguir la actuación. Ya lo desarrolló Erving Goffman en su teoría de la dramaturgia. Conocemos de roles, de la manera en que se presentan “los otros” ante el mundo porque así lo hacemos nosotros. Y que siga la función.

A partir de estas ideas podemos pensar también en una *migración líquida*. Atrás quedó el tiempo de planificar el asentamiento en lugares que nos transmitían la idea de permanencia. El sueño-proyecto de lugar para la vida. Con la fragilidad de las grandes economías también cayeron muchos sueños migratorios. El migrante sabe que su permanencia en un lugar ya no depende de la decisión personal de hacerse de “una segunda patria”. La *migración líquida* vendría a ser la expresión de la inestabilidad de individuos tejidos a una madeja que tiene carta de caducidad. Tejidos a hilos desgarrados. Evoca la imagen de millones de pies caminando por los aires sin la posibilidad de echar raíces.

Como hija de la modernidad líquida, la *migración líquida* es el reino de lo imprevisible. Cualquier proyecto de vida que en lo individual intente hacerse de una raíz, estará identificado por la inestabilidad de estos tiempos que parecen haberse instalado en un siempre. Que sí parecieran tener solidez. En migración, a la mutación natural del sujeto en sociedad se agrega la mutación que vive el *alma migrante*. Lo único sólido parece ser la incertidumbre.

El Inti Raymi. La celebración al Sol

Los Incas celebraban el Inti Raymi en Cusco, la capital del Tawantinsuyo. El Inca era considerado hijo del Sol. En el mandato de Pachakuteq se construyó el Qorikancha, un fastuoso templo dedicado a reverenciar al astro rey. Pachakuteq instituyó esta celebración en los países andinos.

El Inti Raymi es la principal fiesta ritual de los kichwas. A través de las ofrendas se agradece a la Madre Tierra las cosechas recibidas. En los años setenta estuvo a punto de extinguirse. Las nuevas generaciones lograron su rescate. Es el año nuevo de los kichwas, se estrena ropa, se degustan los platos tradicionales; es una fiesta espiritual de gran riqueza simbólica. Los kichwas la han dado a conocer entre otros lugares en Bruselas (Bélgica), Barcelona, Chile, Canadá, Seattle, Budapest, Chicago y Nueva York.

El Inti Raymi en Barcelona y Sabadell

En Sabadell o en la playa de Marbella en Barcelona se realiza la celebración. Es una ocasión de gran espiritualidad. Una ocasión para purificarse y abrir paso a las buenas energías. De agradecer las cosechas. Frente al Mediterráneo o en Sabadell, gente de distintos lugares del mundo se integra a la rueda de los

kichwas. El baile en círculo con los músicos en el centro simboliza la tierra en movimiento. Los cuerpos se hacen danza. Se convierten en canción. A través del baile se le rinde culto al Sol. Al igual que en Otavalo, se prepara la chicha y los platos tradicionales. El Castillo es el altar ofrendado. Lleno de frutos y colores expresa la abundancia. Es un momento de reeditar el ideal de reciprocidad andina. De recordar valores perdidos en la sociedad de consumo.

De cómo la cascada de Peguche se hace Mediterráneo

En la playa de Marbella formé parte de ese círculo. Paso a paso nuestros pies emitían sonidos convertidos en mantras. Muchachos europeos ganados por rituales indígenas y atrapados por la imagen de una América soñada e idealizada veneran también a la Pachamama. Luego el chamán realiza los rituales para que procedamos a lanzarnos al mar. El *armay chischi* (baño ritual) se traslada desde Otavalo a Barcelona. Agua de la cascada de Peguche en América o agua de mar en el Mediterráneo, el *armay chischi* se realiza con el mismo fervor. Se invocan energías luminosas y de sanación.

San Juan en Cataluña. Inti Raymi en los Andes americanos

La noche del 23 de junio se celebra en Cataluña la fiesta en honor a San Juan. Barcelona parece estallar al unísono de la pólvora mientras se ilumina al compás de la luz de los fuegos artificiales. A orillas del Mediterráneo, junto a europeos y gente de distintas partes del mundo, familias enteras de latinoamericanos se apropian de la fiesta catalana y la resignifican haciéndola su celebración de año nuevo. En términos de externalidad, de reunión y espacio de encuentro, los latinoamericanos también hemos hecho de la fiesta de San Juan el día principal de celebración.

En las playas de la ciudad se aglutinan personas de distintas nacionalidades. De formas de ser y de parecer. Es verano y la ciudad se llena de turistas. Cada uno celebra a su manera. Desde las expresiones más sutiles y familiares hasta *Dionisios* en desborde élfico. La importancia del San Juan en Barcelona ha hecho que el Inti Raymi de los kichwas-otavalo también cobre fuerza en la ciudad.

Rosa Cotacachi fue la iniciadora de la organización del Inti Raymi en Barcelona. Ya en los años ochenta en su casa en el barrio de Horta comenzó con la tradición. La presencia kichwa se hizo tan grande que ya el espacio no era suficiente para recibir a todos los que deseaban participar. A través de la Asociación

Runa Pacha y con el auspicio de la Generalitat de Catalunya, la celebración se realiza de manera más amplia en Sabadell y en la playa de Marbella. Rituales como el Inti Raymi y las presentaciones musicales son fundamentales en la manera como los kichwas trashumantes se presentan hacia fuera y sobre todo en lo que significa para ellos vivenciar su universo cultural y emocional desde la lejanía.

El chamán de los kichwas se llama Juli y es catalán

Tienes que conocer a Juli, él es muy importante para nosotros. Estas fueron las palabras de Lucía cuando me habló de él. Su rostro me transmitía fuerza y a la vez fragilidad. Sabía que una enfermedad lo había aquejado. De allí su encuentro con los kichwas, con su medicina. Viajó a Ecuador y se relacionó con los sabios de la zona. En aquellas tierras su cuerpo fue sanado. Su proceso no fue solo físico sino también espiritual. Fue iniciado como chamán. Juli nació en Barcelona, tenía 55 años, era periodista y había dedicado muchos de sus escritos a defender la causa migrante. Desde hacía algunos años ejercía el papel de chamán en el Inti Raymi de la playa de Marbella.

Después de unos años la enfermedad volvió. Era junio de 2014 cuando me dijo: “me quedan quince días de vida”. Me parecía estar viviendo una película. Significaba acompañar a un amigo en su paso hacia otra esfera. Sus últimos días transcurrieron en el Hospital del Mar en Barcelona, muy cerca del lugar en el que ayudó a tanta gente a sanar su cuerpo. A curar sus heridas.

Sentado frente al mar presencié la música que en su homenaje interpretaron los amigos del Grupo Charijayac. También el baile de las muchachas otavaleñas organizado por su amigo Amaruk Kaisapanta. Y recibió los honores propios de su condición de chamán. Frente al Hospital del Mar, ante el Mediterráneo, un hombre blanco fue reverenciado por los kichwas-otavalo. Allí, en medio del paso de turistas y curiosos, despedimos a Juli Rubia, el catalán que se definía como indio. El catalán que tanto amó a Latinoamérica. Que tanto amó a Ecuador. Que tanto amó a los kichwas de Otavalo. Y que nos dijo: “Gracias por haberme regalado su cultura”.

REFLEXIONES FINALES

Una de las características que identifican a los kichwas-otavalo es la idea de retorno. Aunque la vida transcurra en un mundo intenso y extenso y el país

en el que se habita se haya convertido en lugar para la vida, el sueño de la vuelta a casa es parte esencial en la configuración del ser. La memoria evoca un pasado mítico. El presente teje hilos hacia Otavalo. El futuro se siembra al terruño como “casa del alma”.

Retornar o permanecer en el país de acogida es uno de los dilemas que cobran mayor fuerza en el *alma migrante*. Hay vidas que transcurren planificando un regreso que nunca se realiza. El impulso que induce a pensar en volver al país de origen es el mismo que refuerza la idea de permanecer en el país de acogida. Los argumentos son convincentes de uno y otro lado. En el caso de los kichwas-otavalo esta disyuntiva no se presenta con la misma intensidad. Aunque muchos no regresen y hasta mueran lejos del terruño, la convicción de la vuelta a Otavalo, de que se logrará el sueño de construir el lugar donde el negocio, la casa propia y el disfrute de una vejez tranquila se convierta en realidad, crea cierto cobijo y certidumbre en algún lugar del alma.

Ahora bien, habría que indagar si esa misma idea aparece en la generación que ha nacido fuera de Otavalo. ¿Persiste en ellos la idea de retorno de la misma manera que la tienen sus padres?, me pregunto.

En algunas familias latinoamericanas radicadas en España la ruptura del grupo familiar está sucediendo a la inversa. He conocido casos donde los padres deciden regresar a Latinoamérica mientras los hijos prefieren permanecer en España. Son las verdades de la *andanza migratoria*. ¿Sucede lo mismo entre los kichwas-otavalo?

Son varios los investigadores del tema que coinciden en destacar que desde hace mucho tiempo se han construido imaginarios alrededor de los kichwas. Se les ha percibido como más limpios, prósperos y trabajadores que a otros grupos indígenas. Se les ha tomado como referente para la construcción de la idea de la nación indígena ecuatoriana. Los kichwas son conscientes de ello. Reproducen estos conceptos en la manera como se autodefinen. Cuando inicié la investigación en Barcelona los discursos construidos por mis entrevistados estaban marcados por la reproducción de tales estereotipos. Tenían clara la imagen que querían y debían proyectar. Tuvieron que pasar varios años y mucha cercanía, para ir transitando dentro de una madeja que me permitiera visualizar un mundo más real. Desde allí pude participar del universo de unos seres que no por el hecho de pertenecer a una comunidad caracteriza-

da por el viaje, sufren menos o más que otros migrantes los estragos implícitos en el proceso migratorio.

Si bien es cierto que es una comunidad de artesanos, comerciantes, músicos y viajeros, también lo es que la idea de partir no está movida solo por la consecución de un destino mítico. En algunas de las entrevistas realizadas a mujeres kichwas fui testigo de historias marcadas por la pobreza e impregnadas de dolor. De sufrimiento. Vidas donde se repetían patrones de abuso y maltrato como en cualquier otra comunidad de América Latina. En muchos casos el viaje fue el camino para escapar de una realidad bastante adversa.

El hecho de que en algún momento de la vida se desee abandonar el lugar de origen es parte de la condición humana. Y es también parte del sentir kichwa. La diferencia es que no todos cuentan con una red que históricamente se ha construido en y dentro de la estructura del viaje. Entre los kichwas siempre habrá algún familiar o amigo que trazó el camino. A esto se une por supuesto su cosmogonía viajera.

Ahondar en las estrategias utilizadas para hacer posible la andanza migratoria, me parece otro punto relevante para el análisis del mundo de la vida de los kichwas. Además de cuestiones estructurales es importante detenerse en el universo simbólico implícito en la acción de emigrar. ¿Cuáles son las estrategias y recursos estructurales y emocionales utilizados por los viajeros para hacer realidad el camino migratorio? Le preguntaba a Susi, otra de mis entrevistadas:

—Si tuvieras que agradecer a alguien todo lo que has logrado, ¿a quién le agradecerías?

—A mí misma. A mi valentía —respondió sin titubear.

Y es que la historia de Susi como la de varios de los entrevistados es una historia de valentía.

Sara “la de los pies con alas”, como la llamé, se dedicaba a bailar en su tiempo libre. Me contaba que cuando estaba arrodillada limpiando pisos, solo pensaba en el vuelo que esa y cada tarde le permitía su condición de bailarina. De manera autogestionaria dirigía un grupo de danza tradicional kichwa. “Si no fuera por mi baile estaría muerta”, me dijo.

Y como ella, entrevisté a gente dedicada a la cultura, que de manera autogestionaria formaba parte de grupos culturales²¹. El interés de Sara no era “preservar la cultura” desde una visión institucionalizada, mirándola como un ente externo a nosotros al que hay que “rescatar”. El llamado venía desde la tierra. Desde la energía vital. Algunos kichwas como ella tenían claro que si no realizaban sus rituales algo se moría. El *Inti Raymi*, así como cualquier otra actividad cultural que les conecte con la memoria, que dé vida a los rituales, es fundamental en la migración kichwa. Y —creo yo— en la migración de cualquier grupo social. Al mismo tiempo, el desafío está en que el espectáculo que muestra el “exotismo”, no le gane la partida a los significados que para cada cultura tienen sus rituales. Más aún, cuando se está lejos de casa, el desafío está en que la necesidad de mostrarse hacia afuera, tan común en estos tiempos, no le gane la partida al baile ritual que hacia dentro nos debemos todos.

En lo personal no fue la sociología ni la antropología lo que me enseñó de manera tan contundente la importancia de los rituales. Fue la migración. Fue el contacto con gente que como los kichwas saben que sin los rituales cualquier alma tiene su decreto de defunción asegurado.

La migración es un acto de fe, de confianza en la providencia y en sí mismo. También en los demás. Habrá experiencias de traiciones, de solidaridades. Así como la vida, las historias de los migrantes kichwas y de los migrantes en general se estructuran dentro de la oposición binaria del bien y del mal.

Los kichwas también se mimetizan mestizos. Realizan trabajos como cualquier otro sudamericano que en situaciones de pobreza ha tenido que salir de su país en busca de mejores condiciones de vida. En España, y supongo que en otros países donde la comunidad kichwa-otavalo habita y se habita, existe una relación de otredad entre lo indígena y lo mestizo. El anterior es otro aspecto susceptible de ser investigado. Reflexionar en torno a la manera como en su mundo cotidiano los migrantes kichwas se vivencian como *sudamericanos-ecuatorianos* y como *kichwas-otavalo*, es una tarea pendiente.

²¹ El grupo de baile *Saihua* de Ecuador, fundado y dirigido por Jorge Benítez, es la viva expresión de la importancia que los kichwas dan a sus rituales. Cuando entrevisté a Jorge y a Susi en el Barrio de Gracia en Barcelona, ellos compartieron conmigo lo que ha significado sostener su funcionamiento con sus propios recursos.

La reciprocidad andina y la presencia de una condición de solidaridad étnica es otro de los aspectos que también forma parte del universo imaginario construido alrededor de los kichwas. No creo que la solidaridad como tal sea mayor o menor entre los kichwas-otavalo con respecto a otros colectivos migrantes. También hay historias de encuentros y desencuentros. Lo que sí es cierto es que la estructura familiar constituida como microempresa, y que viajen en familia, proporciona una estructura que bien podría interpretarse desde lo que Pierre Bourdieu ha denominado *capital social*, y que define como

conjunto de recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red durable de relaciones* más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento y de inter-reconocimiento; o, en otros términos, a la *pertenencia a un grupo*, como conjunto de agentes que no están solamente dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos) sino que están también unidos por *vínculos* permanentes y útiles (Bourdieu, 1980: 2).

Los kichwas-otavalo son la expresión de la manera como la migración puede ser vivida de manera colectiva o de manera individual. Sin dejar a un lado la existencia de intereses personales en la realidad de cada uno, sí es evidente la diferencia en aquellos grupos sociales para quienes la migración se hace parte de una realidad grupal y para los que no. Los kichwas son un ejemplo de la migración como grupo étnico. No estamos hablando solo en términos de solidaridad, sino de identificación y de pertenencia. “Lo kichwa” marca una condición que es ya particular en Ecuador. Los migrantes kichwas se saben parte de una tradición donde el viaje es un rito de iniciación. Cabe preguntarse: ¿Cómo se vive la migración de manera colectiva y de manera individual? ¿De qué manera lo *cultural-en unión* y lo *cultural-en dispersión* inciden en la forma en que se estructura la experiencia migratoria?

Regresar a Otavalo o ir por temporadas crea choques culturales entre quienes han permanecido allá y entre quienes han hecho vida fuera de Otavalo. Algunas de mis entrevistadas kichwas han regresado. Nuestra amistad nos ha mantenido en contacto. Yo continué en Barcelona. Ellas en su tierra. He seguido sus procesos y ellas los míos. De la cultura catalana tomaron algunos códigos y desecharon otros. Con su propia cultura hicieron lo mismo. Es el ser social en proceso de construcción. El ser social portando carteles como aquellos en los que se lee: “obreros trabajando: disculpen las

molestias”. El retorno significa reacomodo. Lo que en algún momento de sus vidas fue el “deber ser” ahora se convierte en hábito del pasado. Lo que antes era desconocido ahora es parte del mundo cotidiano. Lo no pensado es ahora parte de una nueva estructura mental. Lo que no entraba en discusión existe para ser cuestionado. Es la vida del migrante vivenciando el proceso del ser en constante movimiento y construcción de la vida individual y social de la que forma parte.

Algunos jóvenes cortan sus trenzas o adoptan formas de vestir siguiendo entre otras la estética *Emo*²². Situaciones como estas producen choques en una comunidad que se enorgullece de su condición cosmopolita, pero que a la vez siente amenazadas sus tradiciones por la influencia extranjera. La celebración de rituales como el *runakay*, donde se le rinde tributo al traje y las propuestas de la recreación de distintos rituales que preserven las costumbres, es la muestra de la necesidad de que los indios viajeros, los indios que andan por el mundo, estén a la vez apegados a sus tradiciones.

A este respecto, me parece importante resaltar las referencias que hace Angélica Ordóñez, quien destaca:

... en Otavalo la migración ha acelerado el contacto local-global, si lo comparamos con otras regiones del país. De hecho, la migración influye en las respuestas locales de los kichwa otavalo en tres puntos fundamentales. Primero, la migración ha generado mayor desigualdad socioeconómica. Desde el acceso diferencial a la tierra, a un jornal, se han catapultado otras desigualdades productivas. Una élite ha acaparado los medios de producción y monopolizado el capital social necesario para una experiencia migratoria exitosa. Desde este punto de vista, la migración al exterior ha exponenciado un proceso de desigualdad dentro de la comunidad. Las comunidades kichwa otavalo sí se han dividido entre emigrantes y no emigrantes (Ordóñez, 2014: 5).

La relación entre los kichwas que habitan en el extranjero y los mestizos ecuatorianos, es otro aspecto susceptible de interés sociológico. Me contaba

²² Estética relacionada con un estilo de vida que vienen adoptando grupos de jóvenes. Esta se caracteriza por el uso de pantalones entubados, camisetas de manga corta que a menudo llevan los nombres de bandas de «rock»; en cuanto al peinado, usan el cabello liso con largos flequillos hacia un lado, a veces cubriendo uno o ambos ojos y en algunos casos utilizan un maquillaje oscuro alrededor de los ojos.

Sara que le conmovía la forma como en Barcelona algunos mestizos se acercaban a los kichwas, de la manera como participaban de sus fiestas.

Mientras allá nos despreciaban porque se sentían blancos, cuando llegan acá se dan cuenta de que los españoles no los consideran como parte de ellos. Que no son blancos nada. Que no son españoles. Que están más cerca de nosotros los indios, que de ellos.

De la misma manera Koowii, con una sonrisa pícaro que le dibujaba el rostro, decía que algunos hombres ecuatorianos se dejaban el cabello largo y se hacían la trenza: “mire usted, aquí quieren parecer indios”.

Lucía iba en un ascensor. Al verla vestida con su traje de otavaleña, una ecuatoriana se le acercó y le preguntó de manera inquisidora: “¿Por qué se viste de india? ¿Es que no se da cuenta de que estamos en la civilización?”. Otro día, estando Lucía y yo en el Barrio de Gracia, se nos acercó una mujer ecuatoriana. Estaba muy conmovida. Le agradeció a Lucía que llevara aquel traje que la hacía evocar un pedazo de su país. La mujer ecuatoriana del ascensor es cierta. La del Barrio de Gracia también. De allí la dificultad de realizar generalizaciones. De colocar lo escuchado, lo visto, como representación del todo.

Los kichwas-otavalo, como viajeros, están conscientes de su capital simbólico. De lo que representan. Son la expresión del orgullo indígena. Lejos de “perder la identidad” esta es reforzada a través de la migración. Muchas veces los migrantes, al sentir temor de perder lo que los identifica con lo propio, reafirman sus modos culturales. Algunos kichwas se han ocupado de aprender su lengua en Barcelona. De seguir las tradiciones. Mirándolo desde Otavalo, Angélica Ordóñez destaca que lo étnico se ha fortalecido con la migración. Desde Barcelona, basándome en mi estudio sobre los kichwas-otavalo en esta ciudad, puedo realizar la misma afirmación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Asociación Runa Pacha en Barcelona. Disponible en <http://www.runapacha.es/web/index.php?varmenu=1>. Consulta en septiembre 2014.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad líquida*. México D. F.: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1980). Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* , 31, 2-3. [Links]
- Buitrón, A. y Collier, J. (1971). *El Valle del Amanecer*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología (IOA).
- Caicedo, L. (2010). Los kichwa otavalos en Bogotá. En Torres, A. (coordinadora) *Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales*. Quito: FLACSO- Ecuador; UNICEF y AECID.
- Comunidad virtual de los Otavalos. *Otavalo es solo música*. Consulta en septiembre 2014, a Otavalosonline.com. Disponible en <http://ool.jewif.com/mushuk/index>
- Giddens, A. (1984). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Goffman, E. (1971). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Traduc. Hildegarde Torres y Flora Setaro. Buenos Aires: Editorial Amorrortu. Instituto Nacional de Estadística (INE). Consultado en septiembre de 2014 de la Worl Wide Web <http://www.ine.es/>
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa otavalo "universal"*. Quito: FLACSO / Abya-Yala.
- Meier, P. (1996). *Artisanos campesinos: Desarrollo socioeconómico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Quito: Abya-Yala / IOA / BCE.
- Muratorio, B. (edit.). (1994). *Imágenes e imagineros*. Quito: FLACSO.

- Ordóñez, A. (2008). Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi. En Torres, A y Carrasco, J. (2008). *Al filo de la identidad. La migración indígena en América latina*. FLACSO, UNICEF y AECID.
- Ordóñez, A. (2014) 'Como el agua vuelve al mar, volvemos'. La importancia de la comunidad en la migración kichwa otavalo (Ecuador). En Sánchez, M. y Goldsmith, M. (Dir.) *Les migrations indigènes latino-américaines dans le contexte de la globalisation. Cahiers (Les) ALHIM*, 2014, n.º 27. Disponible en <https://alhim.revues.org/4917?lang=en>. Consultado el 28 septiembre 2014.
- Parsons, E. (1945). *Peguche: A study of andean indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prieto, M. (2008). Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo. En De la Torre, C y Salgado, M. (comp.). *Galo Plaza y su época*. Quito: FLACSO-Ecuador, Fundación Galo Plaza, 2008, pp. 159-191.
- Schütz, A. (1972). *Fenomenología del mundo social*. Buenos Aires: Paidós.
- Schütz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu. Videografía
- Documental *Mindalae*. Asociación de Productores Kichwa (APAK Otavalo). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WZCkxwN5B3k>
- Documental *Charijayac 25 años*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-zUoRNpB2Qs>

Un encuentro con África desde la perspectiva de los estudios postcoloniales

Beatriz Borjas¹

RESUMEN

El objetivo de este ensayo es leer de manera crítica un conjunto de vivencias experimentadas por la autora durante una estancia en un país de África en el año 2010 a la luz de las teorías postcoloniales a partir del análisis de las tres dimensiones de la colonialidad: del poder, del saber y del ser. Fenómenos como racismo, diglosia lingüística, discriminación hacia las mujeres, segregación cultural son el punto de partida para reflexionar sobre cómo se ha configurado una versión eurocéntrica de la modernidad cuyo reverso es la colonialidad. Desde la línea de investigación sobre Educación Popular y Sistematización de Experiencias, este ensayo esboza en sus conclusiones la agenda para un diálogo entre latinoamericanos/as y africanos/as (diálogo Sur-Sur) que contribuya al giro decolonial.

Palabras clave: Colonialidad, giro decolonial, interculturalidad crítica

A meeting with Africa from the post-colonial studies' perspective

ABSTRACT

The aim of this essay is to read critically a set of experiences encountered by the author during a stay in an African country in 2010 in the light of post-colonial theories from the analysis of the three dimensions of coloniality: the

¹ Doctoranda en el Postgrado de Ciencias Humanas de la Universidad del Zulia. Maestría en Trabajo y Acción Social con mención en Planificación de Políticas Sociales por la Universidad del Zulia. Licenciatura en Educación por la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. Docente del Centro de Experimentación para el Aprendizaje Permanente (CEPAP) de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, adscrita a FE Y ALEGRÍA en convenio entre ambas instituciones.

coloniality of power, the coloniality of knowledge and the coloniality of being. Phenomena such as racism, linguistic diglossia, discrimination against women, cultural segregation are the starting point to reflect on how a Eurocentric version of modernity whose reverse is coloniality has set up. From the research on Popular Education and systematization of experiences, this paper outlines its conclusions in the agenda for a dialogue between Latin America and Africa (South-South dialogue) that contributes to a decolonial turn.

Key words: Coloniality, decolonial turn, critical multiculturalism

Introducción

Durante mi estancia de dos meses en Mongo, en la región de Guéra, en el Chad (África Central) sentí la necesidad de profundizar sobre los estudios post-coloniales; deseaba comprender este mundo que está dividido entre “mayores y menores”; comprender, en especial, los menores, donde se encuentra la mayoría de pueblos que fueron históricamente colonizados, que han sido “fijados en zonas de dependencia y periferia... estigmatizados en la categoría de subdesarrollados y menos desarrollados” (Said, 1996: 26).

Durante mi participación en el curso “Los estudios postcoloniales en diálogo Sur-Sur”, ofrecido por la CLACSO en el 2011, tuve la oportunidad de recordar este viaje realizado entre octubre y diciembre del año 2010, deteniéndome a analizar algunas impresiones bajo el lente de los autores cuyas lecturas fueron recomendadas por las profesoras. Dado que mi profesión es educadora, estos análisis están marcados por un interés más práctico que propiamente académico. Detrás de cada encuentro, descubrimiento o acontecimiento surgían en mí tres interrogantes: ¿Cómo leerlo desde la mirada de las teorías postcolonialistas? ¿Cómo contribuir a un cambio social desde el campo educativo? ¿Cómo establecer un diálogo entre latinoamericanos y africanos sobre realidades semejantes?

Colonialidad y modernidad

Intentar comprender la situación actual de estas sociedades desde las teorías postcoloniales supone conocer “las transformaciones de los principios en los que operó la colonialidad hasta hoy”; por ello, Mignolo afirma que “postco-

lonialidad quiere decir, pues, nuevas formas de colonialidad y no su fin” (Walsh, 2002). La colonialidad se diferencia de colonialismo en tanto que este último hace referencia a una relación política y económica que se establece entre un pueblo y nación que ejerce la soberanía sobre otro pueblo, mientras que **la colonialidad** hace referencia al patrón mundial de poder que emerge como resultado de la conquista europea de los territorios de América (Lander, 2000 y Quijano, 2003), que es el momento fundacional en que se articulan dos procesos: la modernidad y la organización colonial del mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la colonialidad, como plantea Maldonado (2007),

... en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (p. 131).

En esta visión amplia, no solo hay una **colonialidad del poder**, sino una **colonialidad del saber**, cuyo rol es la producción de conocimientos que reproducen un pensamiento colonial; además, se habla de la **colonialidad del ser** que se refiere a la experiencia vivida por los sujetos en los contextos de colonialidad.

Si bien el concepto de modernidad evoca generalmente la idea de lo novedoso, del avance de lo racional sobre las creencias religiosas (la imposición de una visión secular del mundo), en el momento histórico en que Europa extiende su poder hacia otros continentes, la noción de modernidad adquiere un sentido específico —“si hay que preservar el nombre, debe tratarse de otra modernidad”, comenta Quijano (2003)— al convertirse en uno de los pilares del actual “sistema-mundo”. Según Lander (2000), en los siglos XVIII y XIX se da inicio a un proceso histórico en el cual todos los pueblos, territorios y culturas se organizan en una gran narrativa universal cuyo eje es Europa, que será “el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal”.

A través de este proceso, los relatos sobre la “modernidad” son los que propone Europa y sus dimensiones básicas son:

1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización”

tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberal-capitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber (Lander, 2000: 22).

Desde esta matriz, las relaciones de Europa con el resto del mundo se conciben de forma dicotómica: Occidente / Oriente; primitivo / civilizado; racional / irracional; científico / mágico-mítico. Europa va creando en torno al resto del mundo un imaginario, lleno de representaciones e imágenes que favorecen su apropiación. Es el mismo imaginario del cual habla Said, que, en el contexto de las relaciones de Francia y Gran Bretaña con Oriente, denominó “Orientalismo”: ... la relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder, y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente” (Said, 1990: 5).

Mitos fundantes de la versión eurocéntrica de la modernidad

Cuando esperábamos en la fila para subir el avión hacia N’djamena, en el aeropuerto de París, un español comentó a sus compañeros de viaje que habría muchos chadianos en el avión y concluyó diciendo: “Esto será una merienda de negros”. ¿Cuál fue el proceso mental seguido por este joven que viajaba al Chad en una misión de trabajadores de una empresa eléctrica española que ofrecería, en calidad de voluntarios, dos semanas de sus vacaciones para dedicarlas a tareas de mantenimiento en un hospital? ¿Por qué al ver a los africanos en la fila lo primero que resaltó fue el color de su piel? Primera atribución y peyorativa.

Achille Mbembe (2005: 362) nos respondería: “Porque el cuerpo del otro —especialmente su color— es lo que hay de más inmediato, lo más visual, lo más material”. Pero el color es un signo cuyo significado no está en la persona que lo posee sino en los ojos de quien mira en un contexto social, histórico y geográfico delimitado (Segato, 2007). En este caso, detrás del comentario racista se oculta un proceso de “otrificación” y de distanciamiento (nosotros europeos y ellos africanos negros) en el que se evoca el lugar inferior y excluido que ocupan los negros en el sistema-mundo moldeado por la modernidad europea. No es un proceso consciente y racional, estamos en el campo del imaginario que “la verdad de la ciencia” no puede quebrantar y de lo que no podemos discurrir con objetividad (Mbembe, 2005).

La clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza es uno de los ejes más importantes en la configuración del patrón mundial del poder; se trata de una construcción mental generada por la dominación colonial, pero que ha resultado más permanente y resistente (Quijano, 2003). Las personas de piel oscura evocan, de forma inmediata, cómo los negros africanos fueron introducidos en la modernidad europea. Diferencias de tipo corporal son la base para una diferenciación entre europeos y no europeos, que será uno de los mitos fundantes de la versión eurocéntrica de la modernidad, siendo otro mito la idea de que la historia de la civilización humana es una trayectoria que va del estado de la naturaleza hasta llegar al progreso alcanzado por los europeos. Estos mitos explican por qué los europeos llegaron a sentirse “naturalmente” superiores al resto de otros pueblos del mundo.

Volvamos a nuestro joven español del siglo XXI que viaja con la intención de llevar a cabo una misión humanitaria en África, lleno de sentimientos de solidaridad, pero que no puede escapar de esa “racionalidad premoderna y perenne de castas y estatus que se expresan en la marca étnica o racial” como diría Segato (2007). Desde una perspectiva de los estudios postcoloniales, la misma cooperación internacional o el diálogo Norte-Sur podría estar contaminada de estos mitos inconscientes que han estructurado nuestras formas de ver el mundo, porque la **colonialidad del ser** no solo habita en los que han sido víctimas del patrón mundial del poder sino también en los que viven en los lugares mismos donde se genera **la colonialidad del poder**.

La colonialidad lingüística

Aminta era la hermana del conductor que me trasladaba a Mongo desde la capital. Ella viajaba con nosotros. Aminta ya tenía ocho años de escolaridad en una escuela francófona, pero no dominaba todavía la lengua oral francesa. Las lenguas oficiales en la República del Chad son el francés y el árabe; hay escuelas francófonas, arabófonas y bilingües. Poco a poco fui cayendo en cuenta en Mongo de que el francés es una lengua de escolarización cuyo dominio permite el acceso a la escritura y la comunicación con funcionarios del Estado; pero entre las familias y los vecinos/as se comunican en una de las 120 lenguas locales solamente habladas, que carecen de normas escritas; mientras que en el mercado los intercambios se hacen en árabe chadiano como lengua vehicular. Para establecer un diálogo amistoso con Aminta, precisaba dominar su lengua materna.

Desde la matriz de la **colonialidad del poder**, existe una distribución geopolítica de las lenguas que las clasifica de forma asimétrica. En palabra de Fernando Garcés (2007: 227) “estamos frente a una **colonialidad lingüística** que muestra una doble cara; por un lado, la modernidad subalternizó determinadas lenguas a favor de otras, pero, por otro lado, además colonizó la palabra de los habitantes de dichas lenguas”. Nos encontramos así ante un fenómeno de diglosia, es decir, de coexistencia conflictiva de dos o más lenguas o variantes de lenguas, en condiciones asimétricas de uso y valoración. En países colonizados por Francia, se impuso, sobre las lenguas locales, el francés como lengua oficial en una época en que la única lengua que se escribía era el árabe (por la fuerte expansión del islamismo en la África subsahariana).

Constatamos con la lengua lo mismo que el camerunés Achille Mbembe (2008) lo hizo con el fenómeno de la temporalidad: las lenguas se superponen, se entrelazan, no viven ni de forma yuxtapuesta ni separada. En un “**giro decolonial**”² se avanzaría en el plurilingüismo que ya existe en la práctica, pero que todavía no ha penetrado en la escuela promoviendo el desarrollo de las lenguas locales a fin de que puedan sobrevivir ante la avalancha de la globalización hegemónica. Si bien el aprendizaje del francés les abre a los chadianos la puerta para comunicarse con el resto del continente, también es cierto que las lenguas nativas contribuyen a la constitución de la identidad del individuo y del colectivo.

Una mirada desde el feminismo postcolonial

Aumentar la tasa de escolaridad de las niñas en África es una de las preocupaciones de los organismos de cooperación internacional en atención a las metas del milenio. Entre las políticas que han implementado estos organismos, la que más se ha extendido es la entrega de una ración de alimentos secos a las niñas que asisten a tercer y cuarto grado de la escuela primaria. Con ello se intenta estimular su acceso y permanencia en la escuela, así como compensar el tiempo que ellas se quedan en el recinto escolar impidiéndoles dedicarse a tareas en el hogar, como es lo tradicional. Esta medida ha creado, en algunas escuelas, efectos perversos: madres que solicitan a los maestros que permitan a sus hijas avanzar de grado para que puedan tener derecho a la ración seca, o niñas que repiten el grado para no perder el beneficio.

² Según Mignolo (2007: 27), la *decolonialidad* es “la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad”.

La problemática de las mujeres en estos contextos fuertemente islamizados no puede ser explicada de manera reductora, desde las relaciones binarias desiguales de poder entre hombres y mujeres en el que los hombres detentan el poder y las mujeres carecen de él (Mohanty, 2008). Para el feminismo postcolonial, la mirada de género debería ser atravesada por otras miradas más ligadas al contexto cultural e histórico en que se desenvuelven las mujeres.

Cuando visité por primera vez la Secretaría de Educación de la región de Guéra, en una de las salas de reuniones, un grupo de profesores estaban recibiendo un taller de sensibilización sobre la escolarización de las niñas. En el grupo no había ni una mujer. Esto se explica porque la mayoría de los docentes y supervisores son hombres y son ellos, sin cuestionar la ausencia de educadoras mujeres, quienes tienen que hacer cumplir el mandato de los organismos internacionales. Ellos, en su rol masculino, debían promover políticas en las escuelas sin exigir la modificación de las inequidades de género en la función pública.

En términos de políticas de acción afirmativa, ¿no podríamos pensar las mujeres como signos que al hacerse presentes en todas partes pueden “minar o erosionar, desestabilizar” estructuras en las cuales ellas han estado ausentes (Segato, 2007)? En el paisaje rural de la África subsahariana siempre encontraremos la figura alargada de las mujeres cargando grandes jarrones de agua en sus cabezas. ¿No podríamos difundir imágenes de hombres cargando esos jarrones de agua? Sería un ejercicio de acostumar la mirada a nuevas maneras de comprender la equidad de género.

Las feministas postcoloniales proponen revisar el aparato conceptual del feminismo occidental que ha enfatizado en aspectos vinculados a la justicia distributiva dejando a un lado otras dimensiones de tipo social o étnico que pueden ayudar a comprender la situación de las mujeres y a formular políticas más acordes. Si escuchamos las voces de las propias mujeres, podrían surgir estrategias más adecuadas al contexto. Un ejemplo: en una conversación con un grupo de mujeres de Mongo que lograron estudiar, algunas destacaban que fue el padre quien las estimuló para que no abandonaran la escuela; en otras, fue el interés de los maridos en que continuaran estudiando a pesar de casarse a edad temprana. En ambos casos fueron hombres los que promovieron la escolarización de las niñas, lo que hace pensar que quizá habría que incorporarlos a ellos en procesos de concientización que favorezcan la inclusión escolar.

La escuela, invento de Occidente

El currículo escolar ilustra la forma de distribución geopolítica del conocimiento en el contexto de la **colonialidad del saber** que niega formas de conocimiento que no hayan sido producidas en Europa y Estados Unidos estableciendo una división jerárquica entre el conocimiento legítimo y el saber local (Walsh, 2009). Los textos en las escuelas chadianas recurren a relatos orales tradicionales africanos que son tratados como expresiones del pasado negando a lo autóctono su existencia contemporánea (Lander, 2000). De esta manera, en el imaginario de maestros, niños, niñas y padres, se va imponiendo el macrorrelato de la transición hacia la modernidad (el pasaje de lo primitivo a lo civilizado), en el que la escuela es un medio para superar la carencia y la inadecuación de las generaciones anteriores (Chakrabarty, 2009).

La escuela de hoy, como invento de Occidente, hace descansar sobre las espaldas del individuo el éxito escolar; cada uno debe asumir el control de sus vidas porque lo hace desde la libertad y la autonomía. Si un niño o una niña no logra avanzar es porque no se ha esforzado lo suficiente o su familia no lo ha apoyado. Desde esta mirada, las condiciones de “educabilidad” se obvian así como los valores de solidaridad y de conexión con lo comunitario porque entramos en la lógica del mérito y de la competitividad individual. Este modelo de escuela occidental es trasplantado como si fuese el único modelo universal.

Queda como tarea pendiente, en un **giro decolonial**, además de desmontar este modelo de escuela, integrar los saberes locales, no como si fueran saberes diferenciados del conocimiento universal sino en diálogo o confrontación entre diferentes lógicas o racionalidades epistémicas, lo que contribuiría a desmontar la geopolítica del conocimiento y la **colonialidad del saber**. Walsh (2009) lleva a cabo una crítica al modelo de educación intercultural que coloca toda la diversidad de saberes de una nación de forma separada, considerados como saberes pre-modernos, valorados como pobres y rurales frente a la cultura moderna, civilizada, occidentalizada, urbana y profesional.

Frente a esta forma de comprender la interculturalidad de manera funcional, Catherine Walsh, especialista en Estudios Culturales, propone **una interculturalidad crítica** que se basa la idea de que todas las culturas tienen el derecho a desarrollarse y a contribuir, desde sus particularidades y diferencias a la construcción del país. En esta perspectiva, todas las culturas serán enseñadas

de forma equitativa reemplazando la noción de “diversidad” por la de “diferencia” cultural, que “sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas... Las diferencias nos ayudan a reconocer y a conocernos en nuestra propia identidad” (Walsh, 2009: 202).

En esta tarea en la que la interculturalidad crítica se enlaza con los procesos de decolonialidad, la tarea más urgente será la de llevar a cabo una **arqueología del presente**, excavando “... únicamente donde nada fue realizado y descubrir por qué, o sea, por qué razón las alternativas dejaron de serlo. En este caso la excavación se interesa por los silencios, por los silenciamientos y por las cuestiones que quedaron por preguntar” (Santos, 2003: 379). Es un acto de justicia cognitiva.

El cruce de identidades

Bintou es una joven que al terminar sus estudios de secundaria en Mongo se fue a la capital a estudiar enfermería. Al finalizar regresa porque ha encontrado trabajo en un centro de salud financiado por una agencia internacional. Pero me comenta que sufre mucho; cuando va a la capital no duerme pensando en su regreso a casa de su hermano con quien vive en Mongo. Bintou está dividida entre las tradiciones y creencias de su familia y de su entorno y lo que aprendió en la gran ciudad. Ella se encuentra en ese lugar donde se cruzan las identidades, con las que tiene que negociar permanentemente para poder sobrevivir, lo que le causa grandes angustias. Esta es la otra cara de la moneda de la **colonialidad del poder** que va construyendo la identidad del ser dentro de sus parámetros.

Desde la hibridez se han ido dibujando los contornos de las personas que atraviesan las fronteras ya sea porque estudian o porque migran. En este contexto, el **mestizaje** adquiere una importancia diferente a la que tuvo en América Latina durante los procesos de colonización. ¿Es el mestizaje la argamasa con la cual se van juntando los ladrillos que arman la identidad del sujeto postcolonial?

Para las mujeres la situación es más complicada; sus derechos en las sociedades africanas islamizadas son más restringidos. Ante la falta de cambios políticos que las favorezcan, ellas optan por el silencio o la fuga. Con las palabras de la feminista chicana Gloria Anzaldúa (s. f.) podemos iniciar un diálogo

con Bintou: “Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura —una cultura mestiza— con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista”. La situación de discriminación de las mujeres en estas sociedades debería ser tratada en el marco de los derechos de todas las personas a desarrollar sus potencialidades y esto no puede ser sacrificado en aras de respeto a la tradición y las costumbres.

Para concluir: pistas para un diálogo Sur-Sur

Una de las intenciones de mi viaje al Chad era la de intentar saber en qué condiciones puede darse un diálogo Sur-Sur en un contexto de cooperación, dado que ocupamos los mismos lugares en la geopolítica globalizadora. De esta experiencia surgen algunas pistas que me gustaría profundizar en un futuro.

En primer lugar, la necesidad de resituar el tema de la **afrodescendencia** como mecanismo de acercamiento entre África y América Latina. Es cierto que África entró a América a través del mercado de esclavos africanos durante la colonización española y portuguesa, pero las raíces ancestrales en África pugnan por sobrevivir frente a la cultura cristiana impuesta por la colonización europea y la cultura musulmana que los comerciantes árabes fueron extendiendo a lo largo y ancho del continente. Posiblemente algunas tradiciones afrodescendientes nuestras ya se han perdido en África y en un diálogo Sur-Sur nuestra América puede contribuir a revivir memorias olvidadas en África.

En segundo lugar, es preciso cruzar el eje Norte-Sur con el eje Oeste-Este tal como lo sugiere Santos (2009): nuestra trayectoria cultural, marcada por cuatro siglos de colonización europea y atravesada por el catolicismo, nos hace más cercanos a Occidente y poco conocedores de Oriente que siempre ha rivalizado con Occidente. Penetrar en el África profunda supone comprender cómo se hace allí presente y se extiende la **cultura islámica** en conflicto permanente con la católica y las nativas.

En tercer lugar, habría que replantear el rol que juega el **mestizaje** en la construcción del sujeto. Durante la constitución del Estado-nación latinoamericano, el mestizaje fue un mecanismo para homogeneizar y ocultar las diferencias coloniales que sobrevivían después de la independencia. Sin embargo, el mestizaje puede cumplir otra función: la posibilidad de superar la segregación

social y como espacio para construir identidades fronterizas e híbridas capaces de desenvolverse en sociedades dominadas por fuertes diferencias culturales que dividen, polarizan y son obstáculos para la convivencia pacífica.

En último lugar, intentar introducir en este diálogo propuestas de la Teología de la Liberación y de la **Educación Popular** que, según Lander (2000), son “alternativas al pensamiento eurocéntrico-colonial en América Latina”. En una entrevista, el historiador camerunés Achille Mbembe (2010) sugería que las nuevas luchas en África deberían partir de un estudio sobre las lógicas sociales y culturales a las cuales se acceden indagando sobre las prácticas cotidianas de la gente: qué hacen, cómo se expresan, cómo cantan, cómo se reapropian de lo nuevo. Todo este capital cultural y mundo simbólico serán las fuentes de las nuevas luchas. En palabras de Mbembe, “hay que proponer un imaginario que hable a la gente en las condiciones concretas de su vida cotidiana. Este retorno a las situaciones de la vida cotidiana debe articularse con un horizonte de esperanza, una propuesta de futuro”³.

Si la intención es crear tejido social en clave de ciudadanía, las corrientes de pensamiento crítico y emancipador (Torres, 2010) han configurado un conjunto de conceptos (educación bancaria versus educación liberadora, diálogo de saberes, investigación acción participativa, sistematización de experiencias...) surgidos de la reflexión de las prácticas en y con los sectores populares. En clave del **giro decolonial**, las prácticas de Educación Popular ofrecen estrategias y formas de hacer que pueden ayudar a revertir un orden hegemónico que ha colonizado no solo el poder, sino el conocimiento y el ser, tal como lo mencionábamos al principio. En un diálogo Sur-Sur, la invitación expresa es la de integrar la noción de lo político a la educación cuando la concibe como un espacio para la transformación de las condiciones de vida de los educandos en busca de una sociedad más justa.

³ Traducción libre del francés de la autora.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anzaldúa, Gloria (s. f.). *Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan (I)* [Documento en línea] Disponible: <http://es.scribd.com/doc/51174195/1/Gloria-Anzaldua>. Consulta: 20 de agosto de 2011.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

Chakrabarty, Dipesh (2009). La postcolonialidad y el artificio de la historia en *Al margen de Europa*. Buenos Aires: Tusquet.

Garcés, Fernando (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.

Mbembe, Achille (2005). Del racismo como práctica de la imaginación, en Jérôme Bindé (coord.) *¿A dónde van los valores? Coloquios del siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica.

Mbembe, Achille (2008). Al borde del mundo. Fronteras, territorialidades y soberanía en África, en Mezzandra, Sandro et al. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Mbembe Achille (2010). Pour l'abolition des frontières héritées de la colonisation [Documento en línea]. Disponible: <http://www.peuplesawa.com/fr/bnnews.php?nid=4575>. Consulta: 3 de octubre de 2011.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* Bogotá: Siglo de Hombres editores, Universidad Central y Pontificia Universidad Javeriana.
- Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales, en Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalía Aída (eds.), en *Descolonizando el feminismo: teoría y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Quijano, Aníbal (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, Edward (1996). Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología en González Stephan, Beatriz (ed.). *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Tomo I. Caracas: Nueva Sociedad.
- Said, Edward (2008). *Orientalismo*. (Barcelona: Ib Jaldun, Libertarias 1), en [www.cholonautas.edu.pe / Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales](http://www.cholonautas.edu.pe/BibliotecaVirtualdeCienciasSociales). CLACSO.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2003) No disparen sobre el utopista, en *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Volumen I Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009). *Epistemología del Sur*. Buenos Aires: CLACSO y Siglo XXI editores.
- Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Torres, Alfonso (2010). Educación Popular y producción de conocimiento en Revista *La Piragua*, N.º 32. Panamá: CEAAL.

- Walsh, Catherine (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo, en Walsh Catherine et al. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Perspectiva desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y ABYA YALA.
- Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y ABYA YALA.

Macarao: De comunidad campesina a fuente de agua para Caracas (1926 y 1950)

Luis Ernesto Navas Mora¹

RESUMEN

En este artículo se analizan los cambios vinculados con el desplazamiento del campesinado tradicional y la expansión urbana que tuvieron lugar en la parroquia Macarao de Caracas a principios del siglo XX. En este sentido, se analizan las alteraciones asociadas al impacto de la expropiación de tierras de 1926 como parte de una política orientada al control y protección de las fuentes de agua de la hoya del río Macarao, recurso necesario para la creciente población de Caracas. A partir de la década de 1940, el Estado venezolano señalará la función productiva que debe cumplir Macarao al convertir a esta parroquia en el destino de algunas inversiones en obras de dotación de agua, que se constituyen en una fuente de empleo para su población

Palabras clave: Macarao, comunidad campesina, parroquia urbana, proveedor de agua potable.

Macarao: peasant community to source of water for Caracas (1926 y 1950)

ABSTRACT

In this article we analyze the changes associated with the displacement of traditional peasantry and urban expansion that took place in the sector Macarao

¹ Sociólogo de la UCV (2006). Máster universitario en Investigación en Sociología Aplicada de la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2011) y estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la UCV. Actualmente es funcionario del Ministerio del Poder Popular para Ciencia, Tecnología e Innovación, en donde ha desempeñado labores relativas a la popularización y la divulgación del conocimiento científico.

of Caracas in the early twentieth century. Here, we analyze the changes associated with the impact of land expropriation process in 1926, as part of a policy aimed at control and protection of water sources from Macarao river basin. This water was a vital resource for growing population of Caracas. Since the 1940's, Venezuelan state shall indicate the productive role that Macarao must accomplish, while transforming this sector in the destination of some investments in water supply projects, which constitutes an employment source for its population.

Key words: Macarao, rural community, urban parish, supplier of drinking water.

Introducción

En el siglo XX venezolano asistimos al desplazamiento de la economía agraria a favor de la economía petrolera. A este cambio en lo económico se asocian ciertos procesos sociales que se expresan claramente en el aumento constante de la población urbana en detrimento de la rural, así como en una transformación en la estructura social del país y en las formas que va adquiriendo el trabajo: los sectores de obreros urbanos, empresarios industriales y funcionarios públicos cobran mayor importancia en la sociedad, mientras que la antigua estructura social compuesta por campesinos y terratenientes pasa a un segundo plano.

A partir de ese momento se produce en Venezuela un fuerte crecimiento económico sin precedentes. Así, entre 1913 y 1950, la tasa de crecimiento promedio anual del PIB por habitante de Venezuela alcanzó el 5,3 por ciento, lo cual constituye el periodo de mayor crecimiento económico durante el siglo XX (Schliesser y Silva, 2000).

En este contexto, la parroquia Macarao, ubicada al extremo suroccidental de Caracas, experimenta un cambio vinculado con la restricción, por parte del Gobierno del general Juan Vicente Gómez, del acceso a las tierras cultivables a través de la promulgación del decreto de expropiación de la hoya del río Macarao de 1926, que tenía por finalidad establecer el control de esta fuente de agua, cuya importancia se incrementaba junto con la población de la ciudad. A través de esta decisión, que privilegia el crecimiento urbano, en

apenas diez años se desaloja de sus hogares a más de la mitad de la población de la parroquia, quedando así absolutamente despoblados la mayoría de los vecindarios de pequeños productores campesinos.

Posteriormente, Macarao se convierte en el destino de las inversiones en obras públicas destinadas a la dotación del agua para la ciudad capital. De esta manera, la forma de ocupación predominante en la región, caracterizada por la combinación de la agricultura de subsistencia con la comercialización de algunos rubros, decae a favor del trabajo asalariado en los sectores público y privado en expansión.

En síntesis, Macarao pasó de ser una región fundamentalmente agrícola a una parroquia urbana; luego de haber proveído a los mercados caraqueños de alimentos durante siglos, pasó a ser un proveedor de agua potable para la ciudad de Caracas, mientras que su gente pasó a formar parte de la fuerza laboral que se empleó en la construcción y mantenimiento de las diversas obras públicas que se desarrollaron a partir de entonces, y de manera particular en las relacionadas con el abastecimiento de agua para la ciudad.

En este trabajo nos ocupa un breve abordaje de la vida rural de Macarao con anterioridad a 1926, la descripción del proceso de expropiación entre 1926 y 1936, y el examen del proceso de incorporación de esta comunidad a la dinámica de la expansión urbana de Caracas, signada por las inversiones para la dotación de agua, entre los años 1936 y 1950.

En relación con el abordaje metodológico del problema, orientado por el método biográfico, es fundamental la distinción entre la dimensión socioestructural, referida a los aspectos económicos, políticos, sociales, jurídicos e institucionales, y la dimensión sociosimbólica, referida a la relación del individuo con lo estructurado (Córdova, 2003). Siguiendo esta pauta, la dimensión socioestructural exigió el análisis de la documentación oficial disponible sobre el caso: Gaceta Oficial N.º 15.831, memorias y cuentas del extinto Ministerio de Obras Públicas, anuarios estadísticos de varios años y el expediente N.º 50-104, sobre la expropiación de la hoya del río Macarao, del Archivo Histórico de la Procuraduría General de la República. Por otra parte, el abordaje de la dimensión sociosimbólica del problema se tradujo en entrevistas a cuatro personas, todas ellas habitantes del casco central de Macarao, de edades avanzadas y de origen campesino, lo cual nos permitió

aproximarnos a una descripción de estos cambios, enfatizando en ciertos aspectos de la vida cotidiana.

La implantación del proyecto moderno en Venezuela y su expresión en Macarao

Para el análisis de los procesos sociales aquí abordados se concibe la modernidad como un proyecto de transformación, dominación y naturalización de las relaciones sociales mediante el poder del Estado burgués y legitimado por el conocimiento científico, que tuvo su origen en la Europa de finales del siglo XV, que ha adquirido diferentes formas durante los últimos cinco siglos, y que está actualmente en vigencia en su versión neoliberal (Lander, 2000).

La experiencia aquí analizada da cuenta del desprecio que, desde la ideología liberal-moderna, se profesa hacia aquellas comunidades que gozan de cierto nivel de autonomía respecto al mercado, y que detentan y ponen en práctica conocimientos extraños y despreciables a los ojos de la ciencia moderna.

En este sentido, en el marco del proyecto moderno se desarrollan métodos científicos para la producción de alimentos y la gestión de recursos naturales como el agua. De tal suerte que los conocimientos y prácticas de las comunidades campesinas en estas materias se ven arrollados por el avance de la ciencia y la tecnología y, sobre todo, por el poder del Estado moderno que se encarga de otorgar legitimidad a la supuesta racionalidad superior de la ciencia (Shiva, 1995).

Con la intervención del Estado moderno a favor de grandes obras de interés nacional o del sector privado, la gente suele ser despojada de la dignidad ciudadana para convertirse en objeto de cambio, por lo que se ve desprovista de la capacidad y del derecho de evaluar el desarrollo. Si a una comunidad determinada le corresponde pagar los costos en lugar de disfrutar de los beneficios del progreso, se habla entonces de un pequeño sacrificio justificado por el interés de la nación (Shiva, 1995).

En el caso de Venezuela, el proyecto moderno basado en un análisis carencial, ya subyacía en la fundación de la República, y se trata del mismo

proyecto que más tarde sería desempolvado por Antonio Guzmán Blanco y por Juan Vicente Gómez (Castillo D'Imperio, 2003). Sin embargo, la viabilidad de tal proyecto corre en paralelo a la consolidación de una estructura de poder efectivamente nacional que permite poner en práctica un control de la sociedad venezolana, previo cambio de la percepción de las clases dominantes acerca de los aspectos negativos de la economía industrial, así como la creciente legitimidad de las ideas de progreso y bienestar material (Carrera Damas, 1997).

El avance del proyecto moderno, en su expresión contemporánea, solo fue posible en Venezuela mediante el auge de la industria petrolera de principios del siglo XX, a partir del cual la economía agraria y la estructura social asociada son despojadas del rol central que habían jugado hasta entonces.

El impacto del auge petrolero de los años 20 generó consecuencias de gran calado en la sociedad venezolana, y estas se expresaron en el fortalecimiento del Estado y de sus posibilidades para ejercer un dominio verdaderamente nacional, a través del desarrollo de grandes obras públicas, de la transformación de la estructura social, de la expansión y ocupación del territorio nacional, así como del empleo de los recursos naturales en consonancia con el esquema moderno (Carrera Damas, 1997).

Ahora bien, en relación con la parroquia Macarao de Caracas, se podría decir que hasta principios del siglo XX reproducía el carácter que se ha descrito para la economía venezolana de la época, signada por la dualidad entre la agroexportación y la agricultura de subsistencia (Ríos de Hernández, 1988). Por otro lado, aquí sostenemos que la hoya del río Macarao durante la misma época coincide con el concepto de zona campesina, que no es otra cosa que una región en donde las pequeñas unidades productivas son importantes por la superficie que ocupan, por la fuerza de trabajo que emplean y por la suma de los excedentes de producción que envían al mercado (Carvalho, 1995).

Estas zonas campesinas estaban ocupadas por pequeños propietarios campesinos, que eran quienes poseían tierras de extensión limitada, en donde desarrollaban actividades productivas, mercantiles y domésticas, y que contaban con una mano de obra constituida fundamentalmente por el grupo familiar.

La hipótesis que aquí se trata de probar es que la condición de zona campesina que tenía Macarao comenzó a sucumbir desde el día 2 de marzo de 1926, cuando fue publicado, mediante la Gaceta Oficial N.º 15.831, un decreto ejecutivo que traería grandes repercusiones para el devenir histórico de la entonces parroquia foránea, que a la sazón tenía una población predominantemente rural.

Es justamente durante el año 1926 cuando ocurre un hecho que señala el antes y el después de la economía venezolana, pues los ingresos derivados de la industria petrolera superan a los provenientes por la exportación de café (Brito Figueroa, 1998). En consecuencia, se interpreta que la producción agrícola de Venezuela, en general, y de Macarao, en particular, pierde importancia dado el avance de la industria petrolera, pero, al mismo tiempo, sus fuentes de agua atraen la atención de quienes se preocupan por la expansión acelerada de la población caraqueña de entonces.

La justificación de la medida de expropiación queda claramente expresada en las consideraciones del decreto, en el cual se explica que el crecimiento de la población caraqueña hace necesario incrementar la cantidad de agua que recibe el acueducto² y que, según se expone, había estado disminuyendo como consecuencia de las talas y siembras de las posesiones aledañas.

En el texto se declara la expropiación por causa de utilidad pública, dada la importancia que se atribuye a la conservación de bosques y fuentes de agua. En el artículo 1.º se hace la declaración de bosque nacional, y se prohíben las talas y cultivos en la hoya del río Macarao. El artículo 2.º ordena la expropiación de las propiedades particulares, y se da la autorización al Procurador General de la Nación para que instaure los respectivos juicios (PR, 1926).

A pesar de una serie de contratiempos a lo largo del procedimiento de expropiación, es seguro que en el año 1943 ya no quedaban habitantes en la hoya del río Macarao, aunque probablemente ya la región había sido desocupada a mediados de los años 30.

La dimensión del drama humano de este proceso escapa a nuestras posibilidades de obtención de información, pero, como veremos más adelante,

² Presumimos que se refiere al acueducto Macarao-El Calvario, construido entre 1873 y 1876 durante el gobierno de Antonio Guzmán Blanco (Molina, 2010).

Macarao perdió entonces más de la mitad de su población y experimentó un proceso de proletarización y empobrecimiento que posiblemente repercuta en la actualidad.

Las transformaciones económicas y sociales de Macarao a partir de 1926

Para poder dimensionar la magnitud de la transformación de Macarao, primero debemos hacer una breve descripción de su dinámica económica y social con anterioridad a la penetración modernizadora de la década de los 20, echando mano de algunas pocas investigaciones y documentos.

Desde finales del siglo XVII ya comenzaban a asentarse algunos propietarios blancos en la hoya del río Macarao, y durante el siglo XVIII estos terrenos estaban parcelados en pequeñas y medianas propiedades, y poseían la extensión y el riego suficiente como para convertirse en centros habitados por al menos un grupo familiar (Hernández, 1994).

También se sabe que los excedentes de producción agrícola de los campesinos de Macarao eran comercializados en el mercado; entre ellos, rubros como maíz, hortalizas, frutas, granos, animales (cerdos y pollos), quesos y papelón, además de jabón, tablas y cebadilla (Hernández, 1994).

Se puede constatar que en el siglo XIX la situación económica de Macarao era similar a la del siglo XVIII, pues los campesinos continuaban proveyendo al mercado caraqueño de ciertos rubros agrícolas excedentarios, y probablemente también cultivaban café para el mercado internacional. Se ha señalado que en los sectores de San Pedro, Macarao y San Antonio se producían, para este siglo, frutas de clima templado que se ofrecían en los mercados de Caracas, tales como membrillo, fresas y melocotones (López Maya, 1986).

En relación con la demografía de la parroquia, según los datos del Tercer Censo de la República de Venezuela de 1891, apenas el 17,67 por ciento (526 personas) de la población de Macarao residía en el pueblo y en Las Adjuntas, mientras el 82,33 por ciento (2451 personas) residía en los caseríos rurales. Solamente la hoya del río Macarao, que estaba constituida por los caseríos Aguire-Coroza-Chabasquín, Sabaneta de Irapas, El Guamo, Palo Negro y Llano de Cura, albergaba el 55,02 por ciento de la población, o bien, 1638 personas (Ver tabla 1).

Tabla 1. Población y viviendas en la parroquia foránea de Macarao en 1891

Caserío	N.º de casas	Población		
		Hombres	Mujeres	Total
Pueblo Macarao	54	131	185	316
Caserío Majada y Pipe	65	224	200	424
Aguare-Corozo-Chabasquín	58	186	160	346
Quebrada Honda-El Volcán	38	116	114	230
Sabaneta de Irapas	78	247	281	528
El Guamo	53	190	205	395
Palo Negro	31	91	102	193
Llano de Cura	22	90	86	176
Las Adjuntas	21	102	108	210
Carite	19	75	53	128
Canaure	13	20	11	31
Total	452	1472	1505	2977

Nota. López Maya (1986, 91).

En cuanto a la tenencia de la tierra, Macarao estaba caracterizado por la presencia de pequeñas y medianas propiedades agrícolas en las tierras altas, así como por la existencia, en las tierras bajas, de haciendas dedicadas al cultivo de caña de azúcar (Pedroza, M., entrevista, 2005). Según Guillermo Tell Villegas Pulido³, procurador general de la Nación para la época de la expropiación, casi

3 1854-1949. Abogado y político nacido en Barinas. Estudió derecho en la Universidad Central de Venezuela, donde obtuvo el título en 1875. Desempeñó diversos cargos públicos de alto nivel a lo largo de toda su vida, así como en instituciones académicas. Fue presidente de la República durante los meses de agosto y septiembre de 1892. Posteriormente se desempeñó como procurador general de la Nación en varias ocasiones entre 1899 y 1936. Realizó algunos estudios jurídicos, tales como el *Índice alfabético de la Recopilación de Leyes y Decretos de Venezuela* (1939) (Fundación Polar, 2001).

todos los pobladores de la hoya del río Macarao eran agricultores, en su mayoría dueños de pequeñas propiedades que han venido cultivando de padres a hijos (PGR, 1926-1985).

En cuanto a los volúmenes de producción del conjunto de las propiedades, se estimaba entonces que anualmente salían de la región unos 3000 quintales de café, aproximadamente 138 toneladas, además de la producción de membrillo y de frutas excedentarias, lo que en conjunto significaría un volumen de negocios equivalente a Bs. 500.000 (PGR, 1926-1985). Esta estimación no incluye la producción de alimentos necesarios para la subsistencia de aproximadamente 1500 personas, que se estima habitaban la región para entonces.

Los testimonios recopilados en esta investigación confirman que la mayor parte de los habitantes de la hoya del río Macarao eran pequeños propietarios campesinos con sus familias, que dedicaban parte de su trabajo a la agricultura de subsistencia, y a la cría de animales domésticos para consumo familiar. Al mismo tiempo, otra parte de su trabajo anual se concentraba en la producción y venta de café, frutas y excedentes de hortalizas y granos (Pedroza, A., entrevista, 2005; Pedroza, M., entrevista, 2005; Páez, T., entrevista, 2005).

Los productos que se comercializaban eran transportados en bestias hasta los mercados de Caracas ubicados en San Jacinto y Capuchinos (Pedroza, M., entrevista, 2005; Pedroza, A., entrevista, 2005), específicamente a las casas comerciales extranjeras que dominaban el comercio nacional de la época.

Las personas entrevistadas tienden a percibir que la alimentación de las familias campesinas dependía mucho más de la producción de autosubsistencia que de los beneficios derivados de la venta de los excedentes de producción, y los rubros que demandaban del mercado para el consumo familiar se limitaban a la sal, el azúcar, el papelón, las velas, la ropa y el calzado, así como las herramientas de trabajo. Además, se valoran positivamente las modalidades de intercambio de trabajo sin mediación monetaria que eran popularmente conocidas con los nombres de “mano vuelta” y “cayapa” (Pedroza, M., entrevista, 2005; Pedroza, A., entrevista, 2005; Páez, T., entrevista, 2005).

El acceso al agua necesaria para el consumo humano y animal y para el riego variaba de acuerdo con las posibilidades de cada fundo. En algunos casos

se hacía necesario desviar agua del río o de las quebradas afluentes a través de las acequias. En otros casos, las nacientes de agua se hallaban dentro de los propios fundos (Pedroza, M., entrevista, 2005).

Este paisaje rural de los años 20 dará paso en cuestión de pocos años a una situación muy diferente, estrechamente vinculada con el impacto de las políticas modernizadoras emprendidas por el Estado venezolano, que en este caso se inclinará por generar condiciones necesarias para la previsible ampliación del espacio urbano caraqueño en detrimento del campesinado de la localidad.

Expropiación y proletarización del campesinado de Macarao

De forma análoga a los procesos abordados en la literatura sociológica clásica, las dinámicas y los proyectos de modernización suelen desplazar al campesinado que termina vendiendo su fuerza de trabajo, a falta de medios de producción propios. Se ha dicho que en los procesos de expansión capitalista en Europa, la expulsión del campesinado respondía a la necesidad de emplear los territorios para la producción de otros bienes que el mercado demandaba con mayor premura. En el caso que nos ocupa, se privilegió el consumo de agua para la ciudad de Caracas en detrimento de los medios de sustento de cientos de familias, así como de la producción local de rubros alimenticios para el mercado nacional e internacional.

A partir del año 1926, y mediante el decreto de expropiación de la hoya del río Macarao antes reseñado, el Estado venezolano alteró completamente la vocación económica de la parroquia, que desde entonces se limitaría a servir fundamentalmente de fuente de agua potable para la Caracas de la época.

El proceso de expropiación se prolongó como consecuencia de las solicitudes de plazos para la desocupación de las posesiones, las disputas por los precios de venta inicialmente fijados por los propietarios, y que el Gobierno nacional consideraba excesivos, así como el tiempo empleado para la elaboración de los avalúos necesarios para establecer los precios acordes con la opinión de las autoridades (PGR, 1926-1985).

Es interesante hacer notar que los avalúos realizados solo consideraban el pago por la tierra, así como por las plantas que produjeran frutos des-

tinados al mercado (café, membrillo y durazno. Y se excluyeron las plantas que producían frutos para el autoconsumo, como los naranjos y las matas de aguacate, incluso a pesar de que sus excedentes también se destinaban al mercado.

Las viviendas y demás bienhechurías tampoco fueron consideradas dentro del avalúo, pero posteriormente se permitió que sus antiguos ocupantes se llevaran todo lo que pudieran de estas (básicamente tablas de madera, puertas y tejas) (PGR, 1926-1985; Pedroza, A., entrevista, 2005).

A partir de la entrada en vigencia del decreto de expropiación, las actividades agrícolas quedaron completamente prohibidas. Y ya a mediados del mismo año 1926, la situación económica de las familias era crítica, a tenor de lo manifestado en carta enviada al general Gómez el día 3 de junio (PGR, 1926-1985). Pero la venta de las propiedades se dilataba como consecuencia de una serie de diferencias entre el Procurador Villegas Pulido, quien abogaba por establecer precios aceptables para los propietarios, y el despacho de la Presidencia de la República, en donde se mostraban impacientes por terminar el asunto en los términos más favorables para las arcas públicas.

Luego de una comunicación del Procurador objetando una solicitud de la Presidencia sobre culminar la expropiación cuanto antes y en los términos más inconvenientes para los campesinos de Macarao, no hay ningún otro documento que nos permita conocer la decisión que efectivamente se tomó respecto al asunto (PGR, 1926-1985). En cualquier caso, ya en la década siguiente quedaba claro que "... la hoya hidrográfica arriba de la Toma pertenece completamente al Gobierno y está deshabitada" (Ministerio de Obras Públicas, 1943).

Una mirada a los datos de crecimiento demográfico nos puede dar una idea de las implicaciones humanas de esta transformación. La población de Macarao pasó de 1169 habitantes en el año 1802 a 3284 habitantes en el año 1926. Sin embargo, en 1936 apenas se censaron 1706 habitantes, o sea 1576 habitantes menos. A nuestro juicio, esta disminución poblacional se explica por el impacto social de la expropiación de las tierras (ver tabla 2).

Tabla 2. Evolución de la población de Macarao entre 1802 y 1950.

Año	Población
1802	1.169
1811	1.172
1825	2.050
1851	1.958
1873	2.329
1881	2.245
1891	2.977
1926	3.284
1936	1.706
1941	2.190
1950	2.737

Nota. Ministerio de Fomento (1926, s/n); (1953, s/n); López Maya (1986, s/n).
Elaboración propia.

Se presume, y así lo indican los testimonios, que la depauperación de la parroquia en los años inmediatamente posteriores al inicio del proceso de expropiación fue marcada, tanto para las personas que quedaron en la parroquia, como para quienes se mudaron a otros lugares. El empleo en la parroquia se limitaba al que ofrecían las grandes haciendas ubicadas en tierras bajas y que no habían sido consideradas en el decreto de expropiación, así como una hacienda que quedaba al sur del pueblo. Las ocupaciones eran fundamentalmente informales y temporales, y no se tiene noticias de ninguna unidad productiva con capacidad para ofrecer empleos estables. Además, se trata en muchos casos de gente que luego de haber trabajado en sus propios fundos en condición de propietarios, se ven obligados a trabajar en haciendas ajenas a cambio de un jornal (Pedroza, M., entrevista, 2005; Pedroza, A., entrevista, 2005).

Las consecuencias de este proceso se pudieran sintetizar en dos grandes aspectos: 1) la extinción de la zona campesina de Macarao y la proletarianización de sus habitantes; y 2) la expulsión de aproximadamente la mitad de la población de la parroquia, que presuntamente se dispersa por los territorios aledaños, actualmente pertenecientes a los estados Miranda, Aragua y Vargas.

Macarao como fuente de agua para Caracas

Es necesario señalar que el río Macarao ya había sido considerado como una de las fuentes de agua más importantes para Caracas hacia finales del siglo XIX. Entre 1873 y 1876, bajo el gobierno de Antonio Guzmán Blanco, se lleva a cabo la construcción de un acueducto entre Macarao y El Calvario para el abastecimiento de agua de la ciudad de Caracas (Molina, 2010), pero esta obra no afectó a los campesinos de Macarao. Ahora bien, ya en el siglo XX, y posiblemente con el proyecto de expropiación en mente, se efectuaban distintos tipos de medición de las aguas del valle de Macarao, específicamente los niveles de precipitación y el gasto diario del río. Así, entre 1918 y 1926 se realizaron mediciones de gasto diario a través de Acueductos de Caracas en La Toma (MOP, 1943, s/n).

Si bien la medida de expropiación debió incrementar la cantidad de agua del acueducto Macarao-El Calvario, el crecimiento de la población caraqueña hacía insuficiente el suministro pocos años más tarde. Se sabe que para el año 1943 el abastecimiento de agua de la ciudad de Caracas se obtenía del río Macarao, suplementado por una desviación de emergencia del río San Pedro, además de una pequeña parte del río Valle y las quebradas y pozos del valle de Caracas (MOP, 1943). Sin embargo, dada la insuficiencia de estas fuentes, las autoridades estaban empeñadas en la construcción de embalses para almacenar el agua y evitar así que escaseara en épocas de sequía. Por lo tanto, se formularon y ejecutaron algunos proyectos para almacenar y tratar agua en cantidad suficiente para la demanda caraqueña.

El proyecto más importante, en cuanto a costos y rendimiento, que entonces se planteó fue el de Jarillo-Alto San Pedro-Macarao que debía aportar unos 743 litros de agua por segundo (l.p.s.), y que se complementarían con otros proyectos para almacenar y tratar las aguas de los pozos y las quebradas de la ciudad, además de las aguas del río Valle, que en conjunto aportarían otros 692 litros por segundo (MOP, 1943) (Ver tabla 3).

Tabla 3. *Proyectos de dotación de agua para el Área Metropolitana de Caracas con producción y costos estimados. 1943*

Proyecto	Producción l.p.s.	Costo Bs.
Jarillo–Alto San Pedro–Macarao		18.383.600
El Valle	743	12.207.500
Catucho-Cotiza-Anauco-Gamboá	297	577.000
Pozos de El Paraíso	30	1.871.500
Pozos de La Florida	243	307.800
Tuberías maestras	122	7.333.900
Distribución		12.391.700
Costo total		53.073.000

Nota. MOP (1943, p. 372).

En la construcción de la mayoría de estas obras participan activamente como obreros muchos de los antiguos campesinos de la hoya del río Macarao y sus descendientes, que a la sazón residían tanto en el pueblo de Macarao como en poblaciones de los Altos Mirandinos (San Pedro y El Jarillo). Durante los años 40, algunos de ellos trabajaron en la construcción de los embalses de Agua Fría, La Mariposa y Macarao (ver tabla 4), así como en la instalación de otros elementos de infraestructura para el abastecimiento de agua de Caracas (Pedroza, M., entrevista, 2005; Pedroza, A., entrevista 2005; Díaz, L., entrevista, 2005).

Tabla 4. *Porcentaje de obra completada por proyecto de dotación de agua para el Área Metropolitana de Caracas. Al 31 de diciembre de 1947*

Proyecto	Porcentaje obra completa
Dique de Agua Fría	59,34
Dique de la Mariposa	34,65
Dique de Macarao	100,00
Planta Hidroeléctrica Macarao	21,00
Acueducto de Agua Fría	100,00
Dique de San Pedro	-
Canal de Turmerito	39.23

Nota. MOP (1947, p. 347).

Además de las labores de construcción de las obras propiamente dichas, se generaron una serie de actividades relacionadas por la vía de empresas proveedoras de materias primas (arena) y de construcción de elementos necesarios para las obras (tales como los tubos de concreto tipo *lockjoint*). Una vez que las obras eran culminadas, se hacía imprescindible la contratación de personal para el funcionamiento y el mantenimiento del servicio, específicamente a través del Instituto Nacional de Obras Sanitarias, lo que comenzó a representar una fuente central de empleo para la población de la parroquia (Pedroza, M., 2005; Pedroza, A., 2005).

Se sabe que, durante los años 50, una buena parte de la masa trabajadora del pueblo de Macarao trabajaba en la dependencia del INOS; otros trabajaban en Caracas, en las industrias de Antímamo y en dependencias municipales. Sin embargo, subsistía un pequeño grupo de desempleados que realizaba labores eventuales (Vila, 1956).

A pesar de la tradición agrícola de los habitantes de Macarao, que les permitió abastecerse a sí mismos de los alimentos que consumieron durante al menos dos siglos, para el año 1955 se observa que la adquisición de alimentos está casi completamente mediada por el mercado. Para entonces, los alimentos se compraban en establecimientos comerciales de Caracas, y en menor medida en las bodegas del pueblo (Vila, 1956, 34). De hecho, la actividad agrícola de la parroquia es percibida como empobrecida y marginal para la subsistencia de la población (Vila, 1956).

Se hace notar, adicionalmente, que la instalación de las obras de suministro de agua para Caracas y la construcción de nuevas vías de comunicación orientadas exclusivamente hacia la ciudad capital, obstaculizaron definitivamente las relaciones comerciales entre Macarao y los Altos Mirandinos, amén del creciente distanciamiento en cuanto a las relaciones culturales y familiares que se daban anteriormente (Pedroza, M., entrevista, 2004).

Una vez truncadas las relaciones con sus vecinos, Macarao debe orientar su actividad completamente hacia Caracas, y con el paso de los años se fue convirtiendo en una parroquia caraqueña como cualquier otra, que actualmente está totalmente absorbida por la expansión que experimentó la ciudad de Caracas durante el resto del siglo XX. En este sentido, ya era notorio en el año 1956, que:

A diferencia de las pequeñas poblaciones del interior del país que conservan su carácter local, Macarao ha quedado asimilado por la gran ciudad. Sus

habitantes recurren a Caracas en sus actividades económicas y sociales, con lo cual ha ido perdiendo su personalidad de pueblo para ser una parroquia más, tal como le señala su clasificación en la división política del distrito (Vila, 1956, p. 56).

Conclusiones

Normalmente, solemos imaginar el mundo rural de la Venezuela agraria como un ambiente social de grandes precariedades, malnutrición y enfermedades. Quizás esa haya sido una realidad muy frecuente en nuestro país, sobre todo cuando hablamos del aspecto social del latifundismo, pero este trabajo intenta señalar un proceso en el que la modernidad probablemente trajo más perjuicios que beneficios, por tratarse de la expulsión y proletarización de los pequeños propietarios campesinos.

La agricultura de autosubsistencia suele interpretarse como una situación precaria, pero posiblemente cuando esta se acompaña de la propiedad o el acceso de una pequeña extensión de tierra y de capacidad de comercialización de excedentes, las familias campesinas pudieran gozar de un nivel de vida aceptable. Así, la expulsión hacia el empleo urbano, lejos de mejorar su situación, pudiera haberla empeorado, al tiempo que se destruye la capacidad productiva.

Definitivamente, la expropiación de la hoya del río Macarao trajo consigo el desmantelamiento de una capacidad de producción de alimentos nada desdénable, a favor de un proceso de urbanización que a la larga fue improvisado, descontrolado y excesivo, y que para la parroquia Macarao en su conjunto no trajo sino mayor pobreza y exclusión social.

La justificación para la expropiación esgrimida entonces, referida a la conservación de las fuentes de agua y de los bosques, es puesta en entredicho por los afectados que sobrevivían para el momento de la investigación. En primer lugar, la gente considera que la hoya del río Macarao no era fundamentalmente una región de bosques, sino de cultivos de frutas de tierras altas, de café y de alimentos para la subsistencia de las familias. Vale decir, se trataba de un medio artificial orientado a la producción de alimentos y probablemente cultivado con métodos sostenibles, sobre todo si consideramos que al cabo de dos siglos de ocupación todavía continuaba siendo una región productiva. En segundo término, las personas entrevistadas consideran que las nacientes de agua requerían

cierto mantenimiento para evitar la profundización de las corrientes, y que, al abandonarse la región, ha mermado el caudal de agua del río, afectando así el objetivo inicial de la medida.

Más allá de las transformaciones económicas señaladas, la repentina prohibición de labrar la tierra y la expulsión que operó posteriormente constituyen la nota más dramática de este episodio de la historia local. Procesos como la destrucción del tejido social preexistente, la obstaculización de las relaciones económicas, culturales y familiares entre Macarao y los Altos Mirandinos, la pérdida de la mitad de la población y la proletarización de antiguos propietarios de tierra marcan la identidad y el devenir histórico de al menos una parte de la actual parroquia Macarao.

De alguna manera, esta pequeña historia indica que el proceso de migraciones del campo hacia los sectores urbanos no es un hecho natural, ni una tendencia histórica justificada por la constante búsqueda de mejoras en las condiciones de vida de las personas. Se trató de un proceso que tuvo unas razones y unos procedimientos absolutamente ajenos a los deseos y las necesidades de los afectados, así como unos resultados ciertamente discutibles.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brito Figueroa, Federico (1998). *Historia económica y social de Venezuela*. Tomo II, Caracas: Publicaciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- Carrera Damas, Germán (1997). *Una nación llamada Venezuela*, Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.
- Carvalho, Gastón (1995). *Proceso histórico de la agricultura venezolana*, Caracas: Fondo Editorial Tropykos-CENDES.
- Castillo D'Imperio, Ocarina (2003). *Los años del Bulldózer. Ideología y política. 1948-1958*, Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Córdova, Víctor (2003). *Historias de vida. Una metodología alternativa para ciencias sociales*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Fundación Polar. (2001). *Diccionario de historia de Venezuela*. [CD-ROM]. Caracas: Autor.
- Hernández, Carmen (1994). *Macarao, 1748-1810. Espacio y hombres en un pueblo cañero del siglo XVIII*, Caracas: Trabajo de Grado de Licenciatura no publicado. Escuela de Historia. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, Edgardo (compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - perspectivas latinoamericanas*, Caracas: Ediciones FACES-UCV.
- López Maya, Margarita (1986). *Los suburbios caraqueños del siglo XIX*, Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia.
- Ministerio de Fomento (1926). *Quinto censo nacional de los Estados Unidos de Venezuela*, Caracas: Autor.
- Ministerio de Fomento (1953). *VIII Censo General de Población*. Caracas: Autor.

- Ministerio de Obras Públicas (1936). *Memoria y Cuenta*. Caracas: Autor.
- Ministerio de Obras Públicas (1943). *Memoria y Cuenta*. Caracas: Autor.
- Ministerio de Obras Públicas (1945). *Memoria y Cuenta*. Caracas: Autor.
- Ministerio de Obras Públicas (1947). *Memoria y Cuenta*. Caracas: Autor.
- Molina, Luis Enrique (2010). *Arqueología de un suburbio de Caracas, Venezuela*. Madrid: Anales del Museo de América 18, pp. 124-147.
- Presidencia de la República (1926). *Gaceta Oficial*. N.º 15.831 del 2 de marzo de 1926, Caracas: Imprenta Nacional.
- Procuraduría General de la República (1926-1985). *Expediente 50-104. Inversiones Macarao*. Documentos no publicados, Caracas: Archivo Histórico de la Procuraduría General de la República.
- Ríos de Hernández, Josefina (1988). *La Hacienda venezolana: Una visión a través de la historia oral*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Shiva, Vandana (1995). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Publicaciones Digitales, S.A.
- Schliesser, Reinier y Silva, José Ignacio (2000). *La renta petrolera y el crecimiento económico de Venezuela. Análisis del periodo 1913-1995*, Caracas: Banco Central de Venezuela.
- Vila, Marco Aurelio (1956). *Material para una monografía de Macarao*. Caracas: Editorial Sucre.

Entrevistas:

- Díaz Lugo, Luis Silverio, Caracas, 6 de junio de 2005.
- Páez, Teodora, Caracas, 4 de septiembre de 2005.
- Pedroza Páez, Alberto, Caracas, 4 de septiembre de 2005.
- Pedroza Páez, Marcos Evangelista, Caracas, 1.º de mayo de 2005.

Del pensamiento andragógico a la equidad de género: Claves de la carrera académica en la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR)¹

Vanessa Azuaje² y Daissy Marcano³

RESUMEN

A partir del siglo XX, las universidades, y muy especialmente en la región iberoamericana, han sido utilizadas como el principal espacio institucional para el desarrollo de actividad científica y tecnológica. Sin embargo, a lo largo del tiempo muchos autores y autoras cuestionan la rigidez de las estructuras académicas y funcionales de las universidades tradicionales, su exceso de burocratismo y la persistente desvinculación con la realidad socioeconómica de la población. Sumado a ello está el androcentrismo que prevalece y reproduce los roles y estereotipos de género, lo cual se ha convertido en una de las principales barreras para que las mujeres accedan a los cargos de mayor jerarquía en la estructura universitaria. Pese a esta realidad, las mujeres poco a poco siguen ganando espacios como estudiantes universitarias en pre y postgrado, como docentes, investigadoras, responsables de proyectos y de grupos de investigación, rompiendo estereotipos en las diversas disciplinas del quehacer científico.

En este contexto, el presente trabajo analiza las relaciones de género dentro de la planta profesoral de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, institución pública del Estado venezolano que desde su creación, en 1974, surge como un nuevo proyecto educativo, el cual, desde la filosofía

¹ Las autoras agradecen a la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Este trabajo fue parcialmente financiado por la Red Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Género-CYTED y es parte de los resultados del proyecto RICTYG en Venezuela y de la Cátedra Libre de la Mujer de la UNESR.

² Licenciada en Administración, mención Recursos Materiales y Financieros (UNESR). Maestría en Planificación del Desarrollo, mención Planificación Global (Universidad Central de Venezuela). Docente e Investigadora de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.

³ PhD en Fisiología (Universidad de Londres). Profesora Titular Jubilada (Universidad Central de Venezuela). Jefe de la Sección de Neuroendocrinología Comparada, Instituto de Medicina Experimental, Facultad de Medicina. Universidad Central de Venezuela. Caracas. Venezuela.

andragógica, impulsa un modelo de enseñanza y de producción de conocimiento innovador, claramente distanciado de la universidad tradicional. Situación que de acuerdo con el análisis de los resultados cuantitativos ha favorecido la participación de las mujeres como docentes e investigadoras, la evolución de su carrera académica y la incorporación en cargos de dirección relevantes, apreciándose la equidad de género, con cierta ventaja para las mujeres en algunos casos, dentro del profesorado de esta casa de estudios.

Palabras clave: Universidad, mujeres, género, andragogía.

From the andragogical thinking to the equity of gender: Keys of the academic career in the Experimental National University Simón Rodríguez (UNESR)

ABSTRACT

From the 20th century, in the IberoAmerican region, the universities have been used as the main institutional space for the development of scientific and technological activity. However, over time many authors questioned the rigidity of the academic and functional structures of traditional universities, its excess of bureaucracy and persistent disconnection with the socio-economic reality of the population. Added to this is the androcentrism that prevails and play roles and traditional gender stereotypes, which has become one of the main barriers so that women have access to the positions of higher hierarchy within the University structure. Despite this reality, women gradually are gaining spaces as university students in undergraduate and graduate, as teachers, researchers, responsible for projects and research groups, breaking stereotypes in the various disciplines of the scientific work.

In this context, this paper analyzes gender relations within the professoral plant of the Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez, public institution of the Venezuelan State, which since its creation in 1974, emerges as a new educational project, which from the andragogical philosophy, promotes a

model of teaching and of innovative knowledge production, clearly distanced from the traditional Universities. According to the analysis of the quantitative results, this situation has favored the participation of women as teachers and researchers, the evolution of their academic career, and their incorporation into relevant leadership positions, appreciating gender equity, with some benefit for women in some cases, within the Faculty of this University.

Keywords: University, Women, Gender, Andragogy

Introducción

En el caso de las universidades, el tema del género⁴ ha sido ampliamente abordado en diversos países de la región iberoamericana durante los últimos años (García de León, 1990; Flores, 2005; Arango, 2006; Vessuri y Canino, 2008; Sánchez y Solís, 2012). La mayoría de estos estudios coinciden en señalar la creciente participación de las mujeres en la formación en estudios de pregrado y postgrado y en su incorporación progresiva a la actividad docente y de investigación; esto debido, en parte, a los cambios en nuestras sociedades y la preocupación de los gobiernos por hacer accesible el ingreso a la educación superior, como un mecanismo para romper el círculo de la pobreza y la marginalidad (Kiss y Castro, 2012).

Sin embargo, aunque las mujeres alcanzan grados universitarios en mayor proporción que los hombres, aún tienen una baja representación en algunas áreas del conocimiento, sectores institucionales y en la ocupación de las posiciones de mayor jerarquía y de toma de decisiones en el ámbito académico y científico.

En el transcurso del siglo que hemos despedido, la práctica científica termina de desprenderse de su carácter individual y artesanal, se conforman grandes centros de investigación que movilizan volúmenes crecientes de recursos humanos y financieros, se trabaja en equipos, las puertas de las universidades se abren para las mujeres, la discriminación formal pasa a ser cosa del pasado. Desde entonces, la presencia femenina en la producción científica ha ido en aumento incesante. A

⁴El género constituye una categoría de las ciencias sociales que permite el análisis de las relaciones entre hombres y mujeres (Sánchez y Solís, 2012). Los estudios de género analizan estos roles socialmente construidos de lo femenino y lo masculino, que colocan a unas y otros en posiciones desiguales.

pesar de ello, la participación efectiva de las mujeres en el medio académico continúa siendo limitada, ignorada o silenciada (Graña, 2004: 4).

Entre las razones que suelen señalarse para explicar las desigualdades entre hombres y mujeres en el ámbito académico destacan: a) la imposibilidad para conciliar la vida familiar (privada) con las exigencias de la vida laboral (pública); b) los prejuicios y estereotipos de género que condicionan a las mujeres desde muy jóvenes a alejarse de algunas disciplinas científicas, en especial de las ingenierías y las ciencias exactas; c) el androcentrismo⁵ que prevalece en las estructuras universitarias en los procesos de evaluación, apoyos, afiliaciones, poder y toma de decisiones, los cuales se convierten en barreras invisibles que bloquean a las mujeres y su promoción, solo en los niveles más altos de su desarrollo profesional.

Al respecto, Rietti y Maffia (2000) presentan una postura interesante para explicar la poca presencia de las mujeres en los más elevados cargos de la ciencia y la política. Si bien aceptan que la cultura androcéntrica y patriarcal atribuye cualidades a las mujeres (subjetividad, emoción, sensibilidad) que luego son contrarias a la aptitud requerida para destacar en la ciencia y en la política (objetividad, razón, fuerza), las autoras indican que esto no es suficiente para explicar el fenómeno. Señalan que existe la posibilidad de que sea una elección personal de las mujeres no incursionar en la ciencia y la política, las cuales de esta forma, ya sea consciente o inconscientemente, están rechazando los objetivos y procedimientos de la ciencia y la política institucionalizada. Por tanto, plantean que es necesario cuestionar la forma tradicional de hacer ciencia y política, así como generar nuevas formas de producción de conocimiento, nuevas formas de resolver los conflictos sociales y, en definitiva, nuevas formas de liderazgo.

La Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), institución pública del Estado venezolano, creada en 1974, surge como un nuevo proyecto educativo, el cual desde la filosofía andragógica, impulsa un modelo de enseñanza menos escolarizada y de producción de conocimiento innovador, claramente distanciado de la universidad tradicional. Así mismo, incorpora al

⁵ El androcentrismo es la ordenación del mundo tomando al hombre como centro y medida de las cosas, [que] no es algo abstracto sino que tiene un reflejo en los más diversos ámbitos de la vida cotidiana (la construcción de las ciudades, la organización social, las relaciones laborales, sociales y afectivas...) y, por supuesto, también en la ciencia y en el pensamiento científico” (Bosch, Ferrer i Riera, 2000).

quehacer docente la función social orientada a dar respuesta a las necesidades de la comunidad mediante su presencia in situ y una función productiva, fundamentada en la capacidad productora agraria e industrial, como medio para el autofinanciamiento de la universidad (Adam, 2014).

En el presente trabajo se analiza un conjunto de indicadores que describen la situación del género entre los docentes de la UNESR, institución que en la actualidad cuenta con alrededor de 230 mil estudiantes, con presencia en todas las entidades federales del país, a partir de sus 24 núcleos y 18 extensiones.

El pensamiento andragógico en la UNESR

La UNESR es una institución de educación superior pionera en la aplicación de la andragogía. Su interés principal radica en la necesidad de centrarse en los métodos, estrategias y técnicas eficaces para el aprendizaje de las personas adultas (Caraballo, 2007). Los principios filosóficos que rigen la Universidad (UNESR, 1976) son los siguientes: a) El *carácter experimental*, que le permite ensayar nuevos esquemas organizativos y metodologías para el logro de los aprendizajes; b) El *carácter andragógico*, lo cual la entiende como una comunidad de gente adulta capaz de formular su propio proyecto para alcanzar sus fines en el ámbito académico; c) El *carácter nacional*, no limitada por encuadramientos geográficos, privilegiando la prestación de servicios donde lo reclamen las comunidades para el desarrollo de los programas de docencia, investigación y extensión; d) El *carácter participativo* de los aprendizajes, al no imponerse el dogmatismo magistral, pues se asume que los participantes y los facilitadores (nombres que se atribuyen a los estudiantes y docentes en la UNESR, respectivamente) son agentes de su propio proceso de formación; e) El *carácter flexible* de la organización universitaria, lo cual significa que se ha diseñado un esquema estructural que permita una amplia fluidez en el desarrollo de las funciones universitarias, y en la introducción de cambios atendiendo a las necesidades que demanda la realidad nacional y del mercado de trabajo. De allí que en esta universidad no existan facultades, ni escuelas; sino que se divide en núcleos e institutos, distribuidos en 24 ciudades a lo largo y ancho del territorio nacional.

Para lograr el desarrollo de sus objetivos se llevaron a cabo acciones fundamentales, como los Estudios Universitarios Supervisados (EUS), el Aprendizaje por Proyecto a través del Centro de Experimentación para el Aprendizaje Permanente (CEPAP), los estudios libres, la Acreditación del Aprendizaje

formal y no formal de los trabajadores y la prosecución de estudios a nivel de licenciatura del técnico superior universitario (TSU).

Con el pasar de los años, la masificación de la educación, a finales de la década de los 70, incidió considerablemente en la adecuación de los objetivos inicialmente propuestos, para formar ahora, en su mayoría, a los bachilleres recién graduados que ingresaban a la Universidad. Esta transformación, en los perfiles de quienes ingresaban, generó espacios a las modalidades de aprendizaje contigua o presencial (Caraballo, 2007).

La carrera docente

En Venezuela, para el año 2007, las mujeres representaban el 46,8% del total del profesorado de las universidades nacionales. En el caso de la UNESR esta cifra ascendía a 51,6% (Azuaje, 2011). Para el año 2013 la UNESR cuenta con un total de 3.502 docentes (donde el 84% es contratado y el 16% restante es personal de planta); de ellos el 56,6% son mujeres, lo cual es un indicativo del predominio femenino en la planta profesoral de esta universidad.

En la Figura 1 se ilustra el número de docentes de la UNESR por núcleo o dependencia de adscripción, ordenado de manera decreciente, según el índice de paridad de género (IPG-mujeres/hombres).

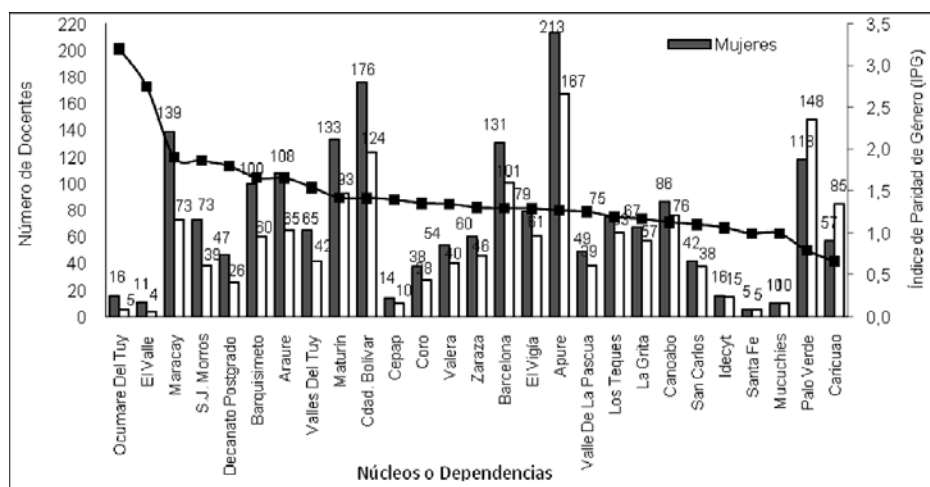


Figura 1. Docentes según núcleo o dependencia y género. Año 2013. Datos de la Unidad de Apoyo de Información Académica Sistemizada-UNESR. Construcción propia.

Como se puede observar, las mujeres son mayoría en casi todos los

núcleos de la UNESR, con porcentajes que oscilan entre el 76,2% en Ocu-mare del Tuy y el 51,6% en el Instituto de Estudios Científicos y Tecnológi-cos (IDECYT). En la Sede Santa Fe y el Núcleo Mucuchíes hay paridad de género. Solo en los Núcleos de Palo Verde y Caricuao los hombres superan numéricamente a las féminas, con porcentajes de 55% y 59% respectiva-mente.

Cuando analizamos las cifras de acuerdo con el tiempo de dedicación de los/as docentes (Figura 2), se observa que el 55% trabaja a tiempo convencional, 16% a medio tiempo y el 28% a tiempo completo o dedicación exclusiva. Vale señalar que las mujeres son mayoría en todos los tipos de dedicación.

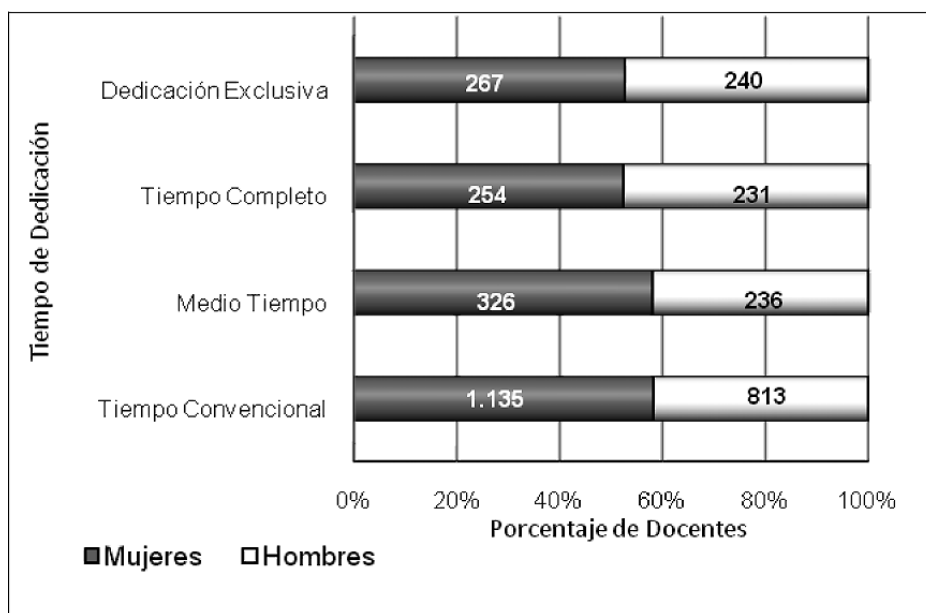


Figura 2. Docentes según tiempo de dedicación y género. Año 2013. Datos de la Unidad de Apoyo de Información Académica Sistematizada-UNESR. Construcción propia.

En cuanto a la categoría académica, es importante destacar que de acuerdo con la Ley de Universidades (1970) y el Reglamento para el personal docente y de investigación de la UNESR (2013) se consideran docentes de planta u ordinarios aquellos que ingresan y ascienden mediante concurso público, en

las siguientes categorías en forma ascendente: instructor, asistente, agregado, asociado y titular, siendo esta última la máxima categoría. De los 550 docentes ordinarios activos que tiene la UNESR para el año 2013 (Figura 3), las mujeres representan la mitad de ellos, destacando en las máximas categorías, excepto como Asociadas (44,3%).

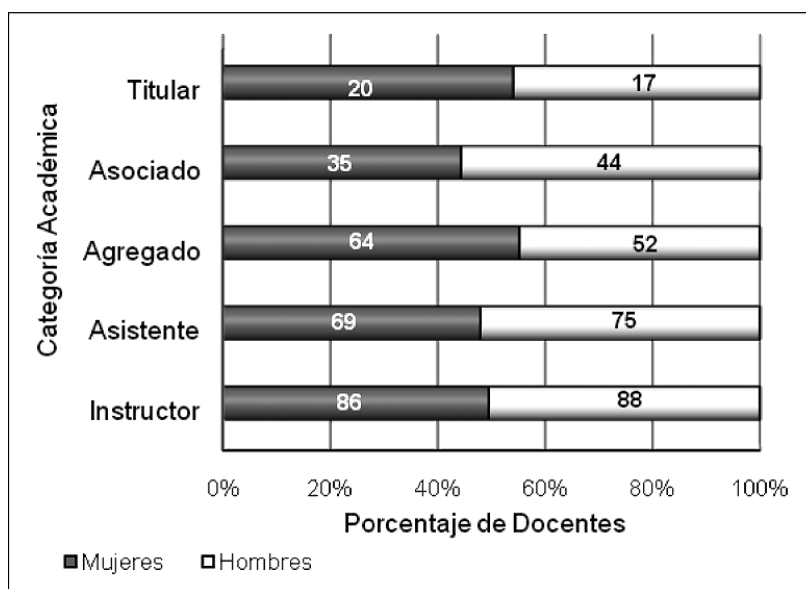


Figura 3. Docentes fijos según categoría académica y género. Año 2013. Datos de la Unidad de Apoyo de Información Académica Sistematizada-UNESR. Construcción propia.

Debido a que un gran número del personal docente es contratado, lo cual les impide ascender y hacer una carrera académica, las autoridades de la UNESR abrieron un concurso masivo para el ingreso y ascenso en el escalafón universitario, el cual se encuentra el pleno desarrollo; no obstante, presentamos algunos resultados parciales con fecha de corte al 31/7/2014 que dan cuenta de la situación del género en este proceso de evaluación de credenciales.

Se analizaron un total de 1190 solicitudes (equivalente al 40% del total del personal contratado); de ellas el 62,1% son de mujeres. De dichas solicitudes, el 25% (299) fueron rechazadas por no cumplir los requisitos

mínimos exigidos; la relación de las solicitudes rechazadas entre hombres y mujeres es similar para cada caso.

Un total de 474 docentes han ascendido como: asistentes 293 (62%), agregados 156 (33%) y asociados 25 (5%). Vale señalar que no se abrió concurso para la máxima categoría (titular).

Del total de docentes que han consolidado su ingreso y ascenso en el escalafón universitario, el 64,1% son mujeres. La Tabla 1 muestra la distribución de hombres y mujeres que han concursado según categoría obtenida y años de servicio.

Tabla 1. Personal que se ha incorporado y ascendido en el escalafón docente según año de ingreso a la UNESR y categoría académica obtenida. Al 31/07/2014

Años de Servicios	ASISTENTE				AGREGADO				ASOCIADO				TOTAL GENERAL			
	Mujeres	%	Hombres	%	Mujeres	%	Hombres	%	Mujeres	%	Hombres	%	Mujeres	%	Hombres	%
2-6 AÑOS	84	44,4	35	33,7	4	3,9	2	3,8	0	0,0	0	0,0	88	28,9	37	21,8
7-11 AÑOS	88	46,6	53	51,0	53	51,5	24	45,3	0	0,0	1	7,7	141	46,4	78	45,9
12-16 AÑOS	12	6,3	11	10,6	26	25,2	13	24,5	4	33,3	8	61,5	42	13,8	32	18,8
16-20 AÑOS	5	2,6	5	4,8	20	19,4	14	26,4	8	66,7	4	30,8	33	10,9	23	13,5
Total general	189	100	104	100	103	100	53	100	12	100	13	100	304	100	170	100

Nota. Datos de la UNESR. Construcción propia.

No se evidencian mayores diferencias en el ascenso entre hombres y mujeres según años de servicios. Solo en la categoría de *asociado* se observa que las mujeres que concursaron tienen mayores años de servicio que los hombres; esto debido a que no se abrió concurso para la categoría *titular*; ya que de no haber sido así, ellas tendrían suficientes credenciales para ascender a esta categoría.

La edad mínima de los docentes que han concursado es de 25 años y el mayor de 74 años. El promedio de edad es de 47 años. Vale señalar que el grueso de los docentes se ubica en tres grupos etarios que van desde los 30 a los 59 años y suman el 88% del total, lo cual refleja que, en general, es un conglomerado relativamente joven, considerando que la esperanza de vida del venezolano para el 2012 era de 74,49 años.

Las mujeres predominan en todos los grupos etarios; solo entre los 60 y 69 años hay paridad entre hombres y mujeres.

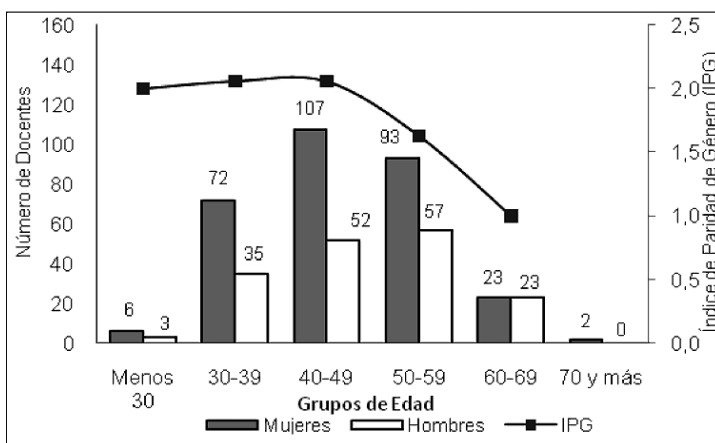


Figura 4. Personal que se ha incorporado y ascendido en el escalafón docente según edad. Al 31/7/2014. Datos de la UNESR. Construcción propia.

La actividad científica

Con el objeto de conocer la situación del género entre los/as investigadores/as de la UNESR, se presentan datos de aquellos/as que se acreditaron voluntariamente en el Programa de Promoción al Investigador - PPI (periodo 1990-2009) y actualmente en el Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación - PEII (periodo 2011-2013), ambos ejecutados por el Estado venezolano a través del Observatorio Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación (ONCTI).

Durante el periodo 1990-2002 la participación de investigadores/as de la UNESR en el PPI fue muy incipiente (Figura 5). Con el cambio de los criterios de evaluación del programa, ejecutados a partir del año 2001, tales como la inclusión de otros índices internacionales de reconocido prestigio, distintos y adicionales al Science Citation Index (SCI) y el reconocimiento a la formación de nuevos investigadores (Marcano y Phélan, 2009), la presencia de la UNESR en el PPI pasó de 9 investigadores/as en el 2002 a 31 en el 2003, hasta llegar a 62 investigadores/as en el 2009, año de la última convocatoria de este programa, predominando las mujeres con rangos porcentuales entre el 53% y 61% de los investigadores acreditados.

A partir de la implementación del Programa de Estímulo a la Innovación e Investigación - PEII en el año 2011, la participación de los docentes de la UNESR se incrementó significativamente, y en especial la presencia de las mujeres, las cuales representan para el año 2013 el 72,6% de los investigadores de la UNESR acreditados.

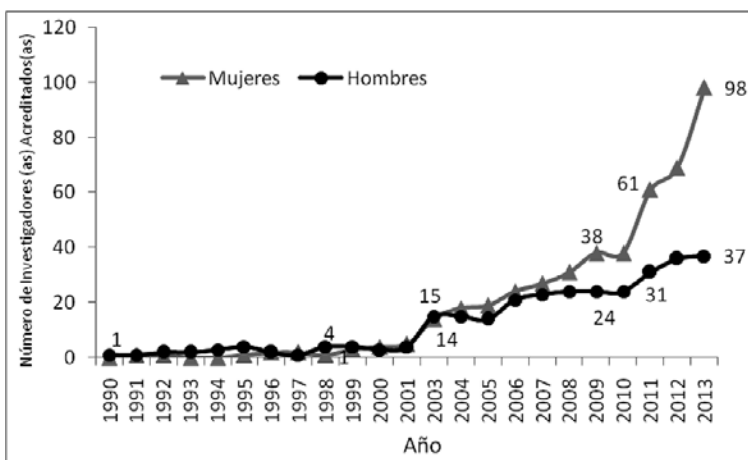


Figura 5. Investigadores/as de la UNESR acreditados/as en el Observatorio Nacional de Ciencia Tecnología e Innovación-ONCTI. Años 1990-2013. Datos del ONCTI. Construcción propia.

Al analizar los/as investigadores/as acreditados/as en el año 2013 según niveles de estudios (Figura 6), las mujeres superan a los hombres en todos los niveles, teniendo un peso porcentual mayor en los estudios de doctorado y maestría.

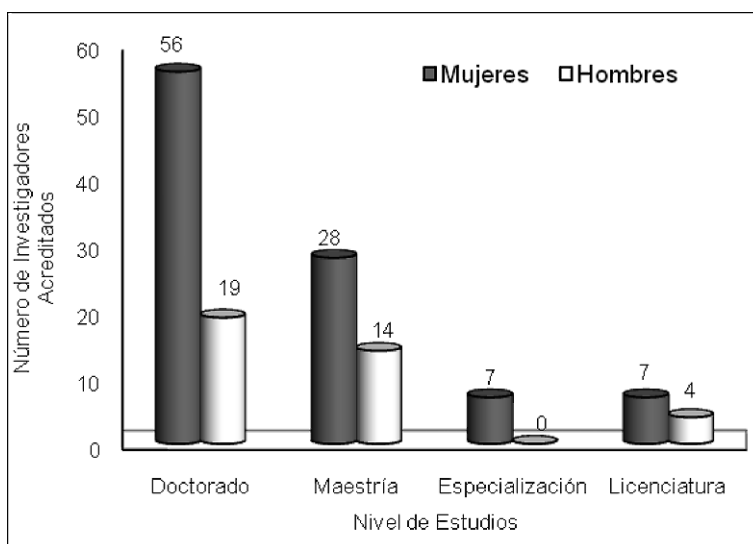


Figura 6. Investigadores/as de la UNESR acreditados/as en el ONCTI según nivel de estudios. Año 2013. Datos del ONCTI. Construcción propia.

En relación con las categorías del PEII que van de forma ascendente: Investigador A1, Investigador A2, Investigador B e Investigador C, las mujeres predominan en todas las categorías (Figura 7), siendo esta situación muy peculiar de la UNESR, ya que en los indicadores a nivel nacional suele ocurrir lo que se denomina el *efecto tijera*; es decir, cuando la exigencia de credenciales se hace mayor en las categorías superiores, las mujeres quedan relegadas (Marcano y Azuaje, 2012).

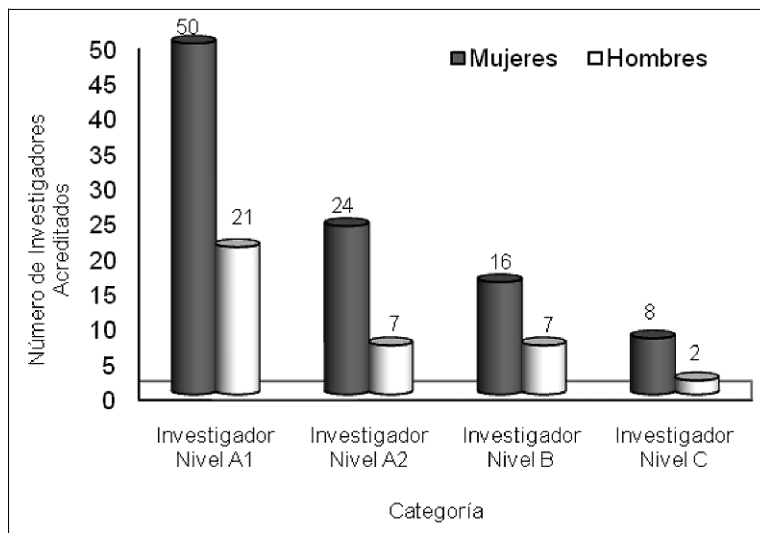


Figura 7. Investigadores/as de la UNESR acreditados/as en el ONCTI según categoría. Año 2013. Datos del ONCTI.

Reflexiones finales

El análisis de la carrera académica de los docentes de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR), desde la perspectiva de género, muestra un predominio de las mujeres como docentes e investigadoras en esta casa de estudios, con una tendencia a incrementarse en los próximos años. Es conocido que, en el ámbito de la docencia universitaria, hay una distribución desigual de género entre universidades y áreas de conocimiento, aunque también podrían influir aspectos regionales y de mayor o menor antigüedad institucional. Podríamos concluir que los resultados aquí presentados sugieren que la UNESR y su filosofía andragógica, como un proyecto educativo innovador que se dis-

tancia claramente de la universidad tradicional, atrae a un mayor número de mujeres que se identifican con los valores, principios y metodologías de trabajo de esta institución académica, la cual les ofrece la oportunidad de desarrollar su carrera profesional en condiciones de equidad de género. Sin embargo, no pueden descartarse otras consideraciones que influyen en la distribución desigual de género, como son la feminización que se observa en Ciencias de la Salud, Ciencias, Humanidades y la masculinización en Ingeniería o Ciencias de la Tierra, para citar algunas. Es necesario profundizar en estos estudios para poder determinar con precisión los factores que determinan la distribución desigual de géneros entre universidades y áreas de conocimiento que ha sido descrita en el ámbito universitario y en las actividades de ciencia y tecnología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adam, Elena (2014). *El pensamiento andragógico de Félix Adam y su trascendencia en la Educación Universitaria en América Latina y el Caribe*. Tesis doctoral. Caracas: Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez.
- Arango, Luz. (2006). *Jóvenes en la Universidad. Género, clase e identidad profesional*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Nacional de Colombia.
- Azuaje, Vanessa (2011). *La participación de la mujer en el desarrollo de la ciencia y la tecnología en Venezuela: Un análisis desde la perspectiva de género*. Trabajo de Grado de Maestría. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Bosch, Ferrer i Riera (compiladores) (2000): *Una ciència no androcèntrica*, Palma: Universitat de les Illes Balears.
- Caraballo, Rosana (2007). La andragogía en la educación superior. *Revista Investigación y Postgrado*. Volumen 22 (2).
- Flores, Artemisa (2005). *Reflexiones feministas en ciencia*. México D. F.: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- García De León, María (1990). Las profesoras universitarias: el caso de una élite discriminada. *Revista Complutense de Educación*. Volumen 1 (3) 355-372.
- Graña, Francois (2004). *Ciencia y tecnología desde una perspectiva de género*. Documento de trabajo editado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Montevideo: Universidad de la República.
- Kiss, Diana y Castro, Eduardo (2012). Académicas: dilemas de equidad y generación de saberes. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*. Volumen 17 (38). pp. 269-288.
- República de Venezuela (1970) *Ley de Universidades*. Gaceta Oficial N.º 1429 del 8 de septiembre de 1970. Caracas.

- Marcano, Daissy y Phélan, Mauricio (2009). Evolución y desarrollo del Programa de Promoción del Investigador en Venezuela. *Revista Interciencia*, volumen 34, pp. 17-24.
- Marcano Daissy y Azuaje, Vanessa (2012). *El techo de cristal en el Programa de Promoción del Investigador (PPI) en Venezuela*. IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. Sevilla, España. [Documento en línea]. Disponible: [http://www.oei.es/congresoctg/memoria/pdf/Marcano.pdf\(2012\)](http://www.oei.es/congresoctg/memoria/pdf/Marcano.pdf(2012)).
- Rietti, Sara y Maffia, Diana (2000). *Género, ciencia y ciudadanía*. III Congreso Internacional Multidisciplinario Mujer, Ciencia y Tecnología. Panamá. [Documento en línea]. Disponible: <http://dianamaffia.com.ar/archivos/Generociencia-y-ciudadania.pdf>
- Sánchez, Alma y Solís, María (2012). *Las académicas en la UNAM y sus desafíos en la ciencia*. IX Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género. Sevilla, España. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.oei.es/congresoctg/memoria/pdf/SanchezOlvera.pdf>
- Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (1976). *Filosofía y estructura de la Universidad Simón Rodríguez*. Barinas, Venezuela. pp. 10-14.
- Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (2013). *Reglamento para el personal docente y de investigación de la UNESR*. Caracas: autor.
- Vessuri, Hebe y Canino, María V. (2008). La universidad en femenino. Un cuadro de luces y sombras en la UCV. *Revista Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, volumen 184 (733), pp. 845-861.

MISCELÁNEAS

- ✓ Procesos culturales, tejido organizativo y vida cotidiana. Entrevista a Mario Rodríguez Ibáñez, Red de la Diversidad- Bolivia.

Procesos culturales, tejido organizativo y vida cotidiana

Entrevista a Mario Rodríguez Ibáñez.

Red de la Diversidad-Bolivia

Inés Pérez-Wilke

Mario Rodríguez Ibáñez es autor de numerosos artículos y publicaciones centrando su interés en los contextos urbanos, juventudes, el campo cultural, así como en el *Vivir bien* en contextos urbanos. Desarrolla una amplia labor de difusión, promoción y articulación junto al equipo nacional de la Red de la Diversidad en Bolivia, organización conformada por cinco colectivos con cinco centros culturales y tres radios comunitarias en las ciudades de El Alto, Sucre, Cochabamba, Tarija y Santa Cruz. Se formó en el área de Ciencias de la Educación y es egresado de la maestría en Comunicación y Desarrollo. En esta conversación miramos la situación de los procesos culturales en los contextos políticos y sociales que avanzan en el continente.

Inés Pérez-Wilke:

Dentro de ese tema de la ciudad que vienes trabajando, y que viene trabajando el colectivo, quisiera que nos hablaras de ese encuentro del tema indígena con el tema urbano. Y cómo se teje esa forma encontrada que levanta cierta polémica, que genera tantas dificultades de comprensión no solo en relación con el pueblo indígena sino con otras comunidades étnicamente diferenciadas que se ven como extranjeras en el contexto urbano.

Mario Rodríguez Ibáñez:

La ciudad, como la conocemos hoy, se constituye en el país a partir básicamente de la penetración y la invasión colonial. Además se construyen no solo en lógica colonial como mecanismo de invasión, sino como mecanismo de penetración y desposesión del territorio indígena. Y por eso la ciudad se construye como territorio también de defensa frente a lo otro, respecto al invasor que, en esa lógica, era el indígena. Entonces la ciudad se configura en su origen colonial como un lugar ajeno, de desplazamiento del mundo indígena y lo que permite como ingreso a ese mundo es lo indígena que aparece segregado, colocado en los márgenes del espacio urbano. Entonces el espacio urbano aparece configu-

rado, en esta lógica colonial, como ajeno y, es más, en gran parte agresivo y con otros sentidos de vida frente al mundo indígena.

Luego esa ciudad va a tener nuevos elementos de configuración, va a tener un elemento colonial, pero luego va a tener sus procesos de modernización, vinculados a las lógicas de progreso ligado a la idea de modernidad, con mucha fuerza a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. La noción más bien de modernidad ligada a la idea de desarrollo en la segunda mitad del siglo XX y los procesos de aceleración urbanos que vivimos a partir de los años 70, 80 con fuerza en nuestros países. Pero es una ciudad ajena, enfrentada, diferenciada del mundo indígena y que le exige al mundo indígena dejar de ser indígena, para habitar ese espacio urbano. El mundo indígena tiene que abandonar elementos de su raíz para poder ser aceptado en ese mundo urbano distinto a él. Y entonces va a ocurrir que en muchas de nuestras ciudades, las y los indígenas van a cambiar el apellido, el color del cabello, intentar modificar el color de la piel, sacarse la vestimenta propia, readecuar sus modos de vida y sus costumbres, modificar sus hábitos alimentarios, etc., pensando que eso les permite el ingreso al espacio urbano que está asociado a una lógica, a un modo de vida distinto a su mundo de origen.

Sin embargo, y esto es lo interesante, en territorios como los nuestros, el mundo indígena, a pesar de esa experiencia agresiva de su vida en el espacio urbano, ha sido capaz de habitar, re-habitar, penetrar el espacio urbano desde sus propios modos de vida y algunas culturas con más fuerza que otras. Lo que nosotros denominamos genéricamente *culturas andinas*, por ejemplo el mundo aymara o el mundo quechua, que serían aquí las dos culturas andinas más grandes, tenían, antes de la invasión europea, experiencia urbana. Es decir, que habían configurado ciudades, con unas características distintas a las lógicas coloniales; tenían experiencia de conglomerados, de lugares de densidad habitacional y de población. Eso les ha permitido, desde su propia cosmovisión, desde sus maneras de entender la vida, re-habitar el espacio urbano colonial, modernizador y por supuesto también patriarcal, y les ha permitido re-habitar, reconfigurar y generar escenarios completamente abigarrados en sus expresiones culturales.

Otras culturas, en el caso boliviano, que podríamos denominar las *culturas de tierras bajas*, son pueblos numéricamente, en el caso de Bolivia, más pequeños en términos de población, con características más bien nómadas, que abarcan un territorio grande en su desplazamiento para reproducir sus formas de vida y que no han tenido grandes experiencias de territorios urbanos. Esos

pueblos de tierras bajas —se nota hasta hoy— han tenido menos capacidad de penetrar la ciudad y de re-habitarla. Están ahí, pero sus marcos culturales son menos visibles, porque también han tenido menos experiencia urbana y recién ahora es cuando empiezan a habitar con más fuerza el espacio urbano, que empiezan poco a poco a disputarlo.

En cambio, las comunidades andinas tienen una larga experiencia de resistencia a la dominación colonial en espacios urbanos, pero también formas de re-habitar, de re-acomodar sus modos de vida, cruzando la noción estética de la ciudad, la economía en la ciudad, el espacio público, la noción de la arquitectura, los sistemas de convivencia, la lógica del mercado, las lógicas de transporte, las maneras de relacionarse, la manera en que hace la fiesta; es decir, todas las dimensiones de la vida están atravesadas por su manera de entender la vida y eso se hace presente en la ciudad. Esta ciudad disputa a ratos con esta lógica de la ciudad colonial, de la lógica de progresos, modernizadora, del desarrollo, y otros ratos convive, y es capaz de, en su convivencia, funcionalizar, inclusive elementos típicos de la ciudad a las formas propias culturales. Pero al convivir con esas otras formas de la ciudad más colonial, más modernizadora, también esos elementos van a impactar y reconfigurar las formas culturales indígenas que no se mantienen, en este sentido, puras e intocadas en el espacio urbano; generan también modificaciones, transformaciones. Entonces eso genera un territorio muy complejo en el espacio cultural que a nosotros nos gusta denominar como *territorios abigarrados*. Son profundamente abigarrados, pero el abigarramiento no produce procesos culturales, por decirlo de alguna manera; solo mestizos o híbridos, sino que configura territorios donde las singularidades culturales, y en este caso la singularidad indígena, se mantiene con fuerza. Son territorios donde se entremezcla, se prestan, se roban elementos de otras culturas, hay re-configuraciones culturales, pero sin que eso signifique que se anulen las fuentes originarias. Entonces el indígena sigue habitándola, solo que no es el indígena estático; es el indígena en ese nuevo territorio que es el espacio urbano, con fuerte presencia de lógicas de modernización, de progreso, de desarrollo, que han atravesado vidas. Entonces hay una re-configuración de sus propias identidades, pero se mantiene la singularidad indígena. Eso habita la ciudad y genera otros modos de vida en el propio espacio urbano.

IPW:

¿Podrías poner un ejemplo, así, en lo concreto, en una práctica, en una forma en que eso se manifieste? Digamos: esa manera como lo indígena se ha

transformado no para ser mestizo, sino produciendo una nueva manera de ser indígena urbano y eso sea visible en la ciudad.

MRI:

Pues muchos; pongo un ejemplo: el mundo indígena, en general, casi todo el mundo indígena, y con mucha más fuerza el mundo andino, genera formas de reproducción de la vida bajo el mecanismo de lo que podríamos llamar *redes de reciprocidad*. Es decir, su economía se mueve, pero no solo la economía: es también un todo relacionado, un todo comunitario, de vínculo, espiritual, ritual, estético, etc. El mundo indígena para garantizar la reproducción de su vida cotidiana parte de un elemento básico que es considerar al sujeto, a la persona, y la persona es más allá del ser humano, ¿no? Es decir que una piedra también es un sujeto, es una persona, el río, el viento, una planta, lo que fuera. Ese sujeto, esa persona es total, es decir, atraviesa todas las dimensiones de su vida, pero es incompleta, es todas ellas. Y necesita establecer vínculos de reciprocidad y complementariedad con otras personas. Necesita de los otros para poder sobrevivir. Y entonces, al necesitar de los otros, construye redes, redes de reciprocidad, que es lo que le garantiza reproducir la propia vida.

Eso en la lógica comunitaria, campesina, rural, atraviesa todo. Digamos, la siembra. Para la siembra, como la familia no abastece la mano de obra para un proceso de siembra, invita a las otras familias de la comunidad a hacer un trabajo colectivo para la siembra en mi chacra. Pero eso me compromete a devolver mi mano de obra a los que me han ayudado en la siembra de sus propias chacras. Y así como puede acontecer con la siembra, puede acontecer con la cosecha, con el techado de la casa o en la construcción de acequias para el agua. Entonces genero redes de reciprocidad; luego estoy obligado a dar, pero también estoy obligado a recibir. Y lo que se da y lo que se recibe es más o menos equiparado. Es decir, no es posible una red de reciprocidad en sistemas, que aquí llamamos de *ayni*, si no hay un mínimo de igualdad entre las personas que hacen parte de la red de reciprocidad. Es decir, si una persona da demasiado, respecto a la otra que puede devolver mucho menos, ya no se producen reciprocidades complementarias, si no que se empiezan a generar relaciones asimétricas y de poder. Entonces necesito un mínimo de igualdad para que el beneficio, o el don, circule entre todos. Y circule por turnos.

Ese es uno de los mecanismos; no es el único. Pero es un mecanismo de circulación del beneficio, que es muy típico de las comunidades indígenas. Eso

se traslada al espacio urbano. Entonces en el espacio urbano, para ponerte un ejemplo, en los sectores populares, para no pasar por los sistemas bancarios, para generar formas de capital, o por necesidades de consumo, para sus compras o lo que fuere, o formas de capital para la inversión, juegan en el espacio urbano una cosa que aquí se llama *pasanaku*. Nos asociamos cinco, ocho, diez personas. Y entre las diez personas acordamos que mensualmente vamos a aportar, vamos a decir cien bolivianos. Necesitas otra vez el criterio de igualación; entonces todos tenemos que aportar el mismo monto, cien bolivianos mensualmente. Y eso, por turno, va a beneficiar a una persona. Es decir, cada mes, juntamos diez personas, cien bolivianos cada uno, juntamos mil bolivianos, y por turno le va a tocar a una persona los mil bolivianos en pleno. Entonces si yo recibo este primer mes, el resto de los meses yo me podría escapar, porque ya he recibido mis mil bolivianos y podría evitar pagar los cien bolivianos. Pero si yo evito pagar los cien bolivianos después, habré “muerto en la red”, o sea, habría quebrado mi red de reciprocidad.

En esta cosmovisión más indígena, si no tengo redes de amparo, redes de reciprocidad, no puedo sobrevivir. La red me garantiza ese amparo; es la que me evita llegar a la indigencia, por decirlo así, si estoy en necesidad, porque la red me va a amparar, porque he generado mecanismos de reciprocidad y de devoluciones y... de dar y recibir, en mecanismos complejos, toda mi vida, lo que me va a permitir siempre encontrar retribuciones. Entonces la gente juega a eso y le permite tener capital ya sea para la inversión o para el consumo sin pasar por los sistemas bancarios. Entonces este mecanismo es trasladado desde el mundo indígena hasta el espacio urbano, pero es modificado porque ya no es para la siembra, no es para la cosecha. Tiene vínculos sobre el capital y con lógicas de consumo, del espacio urbano. Y eso que lo puedes ver en economía, lo puedes ver en otros espacios.

Nosotros sabemos, vamos a colocar más ejemplos, sobre el espacio público, la plaza. La lógica urbana, típica de la modernización, coloca la plaza como lugar, en la estructura urbana, muy vinculado a la lógica de paisaje. Privilegia en la plaza la lógica de jardinería, las plazas tienen que tener jardines muy bonitos en la lógica de la modernización urbana y la estética urbana. Pero el jardín no se habita; se mira, se observa, y entonces aquí, tú tienes espacios en El Alto, que les ha tocado estar a ustedes, donde tienes problemas para generar espacios verdes, por el clima. Los pocos espacios verdes que hay en los parques o en las plazas son re-habitados en lógica comunitaria, porque la gente penetra en ese

espacio verde para enamorar, para hacer día de campo, para comer en familia los domingos, ¿no? Entonces no se entiende el jardín como el lugar a ser visto como paisaje, separando objeto de sujeto, que es típico de la modernidad, sino que solo puede entender su vínculo con ese espacio si yo lo habito y lo uso. En el mundo indígena, es muy difícil encontrar la lógica estética del adorno. Es decir, aquello que es estéticamente bello también tiene utilidad práctica, muy práctica, bastante funcional. Entonces el jardín, el espacio verde de la plaza, también se habita; si no tiene uso no es bonito. Es decir, que lo bonito termina asociado también a lógicas de utilidad práctica.

Los mercados, en el caso nuestro, son fascinantes, porque los municipios se encargan de construir mercados, en las lógicas de modernización; mercados públicos muy semejantes a la noción de espacio *shopping*, de pequeños espacios comerciales, de venta donde se aceleran los procesos de circulación para el consumo. Y esos mercados aquí son, en general, luego deshabitados por la gente; la gente vuelve a la lógica de feria y habita el entorno del mercado, utilizando los mercados construidos como lugar de depósito. Porque es el entorno del mercado, la lógica de la casera, de la venta de la calle, de la venta al ras del piso, vinculado a la madre tierra, la Pachamama; ese es su mecanismo de circulación de bienes ¿no?, en este caso de los alimentos, o de lo que fuera.

Y así podríamos colocar una cantidad de ejemplos, que muestran cómo la matriz cultural todavía está presente y re-habita el espacio urbano, pero lo re-habita desde eso, un nuevo espacio urbano, ya no rural y campesino, necesariamente.

IPW:

En relación con los jóvenes, esta tarde tenían una conversación, en el Wayna Tambo, sobre la industria cultural masiva y, digamos, el poder de los medios masivos de comunicación. ¿En qué medida estos representan o no un peligro para la continuidad de esa presencia cultural en el caso de los jóvenes? Tú planteabas ahí una posición; quisiera que la explicaras.

MRI:

Una de las cosas básicas que hay que entender es que los pueblos, los pueblos indígenas, tienen, al considerar que todo está vivo, tienen una cosmovisión muy fuerte que no tiende a ser negadora de lo otro. Al tener también esta noción de incompletitud que necesitan para construir redes de reciprocidad, la

necesidad complementaria del otro, de la otra, su tendencia no es la negación de lo otro. O sea que no hay, de origen quiero decir, no hay esta subjetividad construida en torno a que el otro me desestabiliza y por tanto, o lo controlo o mejor si lo combato. Sino más bien hay una apertura a recibir y a incorporar al otro, pero incorporarlo en su propias dimensiones de vida.

Cuando llegó la invasión colonial, la estrategia de muchos de esos pueblos indígenas no fue enfrentarse necesariamente y todo el tiempo violentamente. Hubo escenarios de resistencia, momentos violentos de resistencia, pero mucho de la resistencia ocurrió más bien a partir de cómo sostengo mis modos de vida disfrazados en los discursos dominantes coloniales, porque se prohibieron un montón de cosas. Pero también cómo aprovechaba cosas de la invasión colonial para incorporarlas en mi universo y así, desde ahí, poder mantener mis modos de vida.

Voy a poner un ejemplo: durante la época de la extirpación de idolatrías, en el caso de estos territorios de los Andes, hubo una normativa que prohibió el diseño de animales en los textiles, porque desde la lógica colonial se entendía que eso era idolatría a divinidades locales. Entonces la gente, al no poder expresar en los textiles animales locales, empezó a incorporar en el textil los animales traídos por la invasión española, de manera que esos animales no sean susceptibles de idolatrías; entonces incorporaron caballos. Entonces hoy encuentras, en gran parte de la textilería andina contemporánea, el caballo como una figura permanente, pero lo incorporaron, lo hicieron suyo. En vez de pelearse con el caballo lo incorporaron en su misma cosmovisión ante los animales prohibidos en la textilería.

O, veamos. Para el sur del planeta, el año nuevo ocurre, en términos así, casi precisos, el 21 de junio, en el solsticio de invierno. Porque ahí se inaugura un nuevo ciclo agrícola. Y el 21 de junio, para el sur del planeta, no solo para el mundo andino, sino para el sur del planeta, el sol está fragilizado, débil. Los andinos dicen “está viejito”; entonces había que alimentar el sol, en esa lógica de reciprocidad. Yo no solo recibo el sol, ahí hay una modificación sobre la noción de lo sagrado; o sea yo no solo recibo de lo sagrado, sino que recíproco con lo sagrado. Entonces, el sol me da energía, permite que las plantas crezcan, haya producción, etc. Pero cuando está viejito y chiquito en junio, a los seres humanos les toca alimentar al sol, para que el sol empiece un nuevo ciclo. La palabra que se utiliza, por ejemplo, para nominar año nuevo en *aymara*... hay

dos palabras que se utilizan: *machaqmara* o *willkakuti*. *Willkakuti* quiere decir la vuelta del sol, o sea que el sol va a volver a su nuevo ciclo. Y *machaqmara* se podría traducir literalmente como nuevo ciclo, inicio de un nuevo ciclo; o sea un nuevo año, entendido como un nuevo ciclo. Y entonces toda esta época de junio en el mundo andino estaba ligada a ritualidades vinculadas al sol, para alimentar al sol, darle vida, ¿no es cierto? Te tocaba devolverle al sol lo que te había dado y entonces se hacía en toda esta época fogatas, fogata para darle calor al sol, para que vuelva a crecer, para que tenga energía.

Se prohibían las fogatas, en esta lógica de extirpación de idolatrías; pero se pudo disfrazar eso con una fiesta española que también está vinculada a fogatas que es el 24 de junio, o sea el 23 en la noche o el 24, San Juan. Y entonces en todo el territorio de los Andes la fiesta de San Juan se convirtió en una fiesta fundamental y comunitaria. Se hacían así las fogatas disfrazadas en este momento, vinculado al calendario cristiano, y a partir de eso se podían disfrazar y mantener la propia ritualidad. Al paso de los años y de los siglos inclusive el relato mítico que explica ese rito se ha perdido, a veces, y se ha quedado disfrazado del discurso cristiano, del discurso colonizador, pero muchas veces las prácticas se mantienen en función de las prácticas típicas de la cosmovisión.

Ahora ¿para qué pongo estos ejemplos? ¿Qué es lo que ocurría desde el inicio de la invasión? Porque esto que ocurrió al principio y comenzó a ser funcionalizado, incorporando elementos del invasor, sigue ocurriendo hasta hoy. Incorporan elementos de lo que tú llamas las industrias culturales, de los mecanismos del mercado, sistemas de globalización, etc., se recogen, se incorporan fácilmente en el mundo de su vida y se incorporan simbólicamente, se incorporan en sus consumos, pero son adecuados, readecuados desde... releídos desde sus propias cosmovisiones.

Dos ejemplos de música que a mí me gusta poner: a finales del siglo XIX las haciendas y las élites, que fueron en ese momento las más señoriales de nuestro continente, es decir, que fueron los momentos de más dureza de imitación de lo europeo ligado a las lógicas medievales europeas, obligaron a los pongos de las haciendas a construir dos formas musicales vinculadas a las orquestinas de cámara europeos; grupos de orquesta de cámara de cuerdas. Entonces incorporaron, dependiendo de las regiones del continente, violines, arpas, guitarras, ¿no? Este tipo de instrumentos e instrumentos de viento de bronce: trompetas, oboes, trombones, etc., y formaron orquestas. Esas orquestas, que eran para re-

producir la lógica de la música de cámara, al poco tiempo empezaron a generar, con esos instrumentos, las formas musicales propias indígenas. Entonces se perdían algunos instrumentos indígenas, pero no la forma musical, ni la manera en que se entiende la música en su ciclo vital. Se incorporaban en estas estructuras, en lo que en otros lugares se llaman estudiantinas, en otros lugares se llaman pandillas, otras bandas mochas, etc., o las bandas de bronce.

Entonces eso que hacían a finales del siglo XIX, los jóvenes de hoy lo siguen haciendo, y lo siguen haciendo desde perspectivas distintas. Yo ponía hoy día el ejemplo, que es el que más me gusta utilizar porque es el más radical, que es del mundo del *tecno*. El *tecno* que llegó aquí en la década de los años 80, de los años 90, empezó su consumo y su difusión en ciudades como La Paz, en los sectores ricos de la ciudad que imitaban las formas europeas y las formas norteamericanas, pero al tiro fue adoptado por los sectores populares de la ciudad, de origen indígena. Al ser adoptado por ellos, se masificó en ese mundo más indígena, se penetró la forma típica del *tecno*, y el *tecno*, que siempre fue una expresión musical radical de procesos de individualización, de consumos máximos, de estas lógicas más individuales, fue resignificado aquí y tuvo formas comunitarias. Entonces hay la lógica de la ropa, los pasos de baile; el grupo en torno al grupo de *tecno*, etc. reprodujo formas comunitarias en vez de radicalizar procesos de individualización. Entonces hay mucho de esto, el mundo juvenil está inundado de eso. Llega el hiphop, se incorpora con harta fuerza, pero inmediatamente el mundo indígena incorpora no solo las bases musicales de corte indígena, sino idiomas indígenas. Entonces tienes aquí un movimiento gigante de hip hop en aymara, en quechua, con estructuras de base indígenas. El rock estuvo penetrado desde los años 60 por estructuras indígenas. Entonces todo el mundo juvenil termina penetrado por el mundo indígena, que es su forma de ser, ¿sí? Y a veces, “no se expresa” conscientemente en términos discursivos, sino que son formas en que se reproduce la subjetividad.

A mí me gusta poner algunos ejemplos así, que son cómo muy concretitos. Estoy seguro de que en Venezuela también mucha gente habla así. Cuando uno habla, por ejemplo, aquí es muy común, la gente cotidianamente habla así; dice: “Ahorita voy a venir”, o dice: “Bien mal estoy”. Entonces “ahorita voy a venir”, en términos de estructura lógica gramatical castellana, está mal formulado, no puedes decir *Ahorita... voy* (del verbo ir, desplazarse) *a venir*, porque es una contradicción; o “bien mal estoy” tampoco; “bien mal” se niegan, son contradictorios, pero aquí se habla así cotidianamente, y se está hablando así

porque aunque se esté formulando en castellano, se está hablando en indígena, en indio por decirlo de alguna manera. Porque en este idioma no existe dualidad contradictoria, sino tercero incluido, en términos gramaticales. Los opuestos se incluyen y se incorporan en la formulación gramatical. Entonces hablar en indígena “bien mal estoy” o “ahorita voy a venir” es correcto, o sea, no hay ningún problema de formulación gramatical allí, y eso está expresando en lo cotidiano, las formas indígenas que se reproducen.

Esto ha sucedido con muchísimos movimientos: movimiento rock, movimiento del hiphop, el movimiento del tecno, el movimiento del punk; aquí fueron penetrados y refuncionalizados desde el mundo indígena. Lo que no significa que, cuando eso se convierte en procesos de sobreconsumo alto, no genere modificaciones profundas sobre el mundo indígena. También produce erosiones. Pero hay una capacidad todavía, presente en el mundo indígena, de incorporar lo externo y re-acomodarlo, por decirlo de alguna manera, digerirlo a sus propias matrices culturales, lo que hace que no se pierda lo indígena. Entonces el mundo juvenil de aquí sigue siendo profundamente penetrado por formas indígenas.

IPW:

Sí, entiendo el enfoque, digamos, a partir de recreaciones en el encuentro con el otro, inclusive cuando ese encuentro es desigual, desfavorable. Sin embargo, en algunos sectores esa preocupación se mantiene, en el sentido de que pareciera, en algunos casos, tener ese efecto creador a partir de la incorporación, pero en otros casos, sobre todo en las sociedades urbanas, produce una especie de efecto de inhibición en la producción cultural. Mientras en ese encuentro se pueda incorporar lo otro para generar un discurso propio, digamos, o una práctica, entonces hay un proceso creativo y de producción cultural. Pero en el momento en que un colectivo merma su producción y consume, solo digamos (si es que eso es posible, que también habría allí una pregunta)... No sé exactamente qué es lo que llamas *sobreconsumo*, pero tiene que ver con esto: si esa incorporación deja de ser posible, si dejamos de procesar ese encuentro por consumo... podría haber un paro.

MRI:

Por supuesto, detrás de todas esas relaciones complejas estamos cruzados siempre por relaciones de poder. La penetración colonial y luego las lógicas de modernidad han tendido a erosionar las matrices propias indígenas y en muchos

lugares lo ha conseguido, y han creado rupturas. Uno de los campos por donde, por ejemplo, a mí me gusta explicar cómo se han generado rupturas y han evitado continuidades de la reproducción de la vida del mundo indígena, tiene que ver con que el mundo indígena privilegia el campo de saber frente al campo del conocimiento. El campo del saber es un campo donde solo es posible configurar mi capacidad de comprensión del mundo y de actuación sobre el mundo a partir de la experiencia vivida. Y tiende a ser el campo de saber profundamente diverso, porque cada uno tiene una experiencia distinta. Tiene elementos en común, pero es profundamente diverso y en ese sentido es riquísimo porque re-alienta, digamos, la noción de diversidad en la producción de saberes y comprensión de este mundo. Pero ese campo, que suele ser el valorado en la vida cotidiana de los pueblos indígenas y también muy presente en el espacio urbano, tuvo momentos, históricamente, donde esos procesos de saber, han tenido lugares de sistematización más elaborados, que permite formas de conocimiento que permite generar acuerdos colectivos sobre ese grupo.

Por ejemplo, el mundo andino, para volver a los ejemplos andinos, porque estamos ahora en contextos andinos... El mundo andino ha generado una gran cantidad de conocimiento en astronomía, tremendamente. Tú encuentras lugares, aquí en Bolivia, por ejemplo en el lago Titicaca, una cosa que denomina el mundo colonial *La horca del inca*. Es un observatorio astronómico o Samaipata, otro observatorio astronómico o, qué sé yo... Sacsayhuamán, aquí en Perú, en Cuzco. Ahí encuentra uno un lugar que se llama Muyucmarca; el Muyucmarca debe ser el más complejo y más completo observatorio astronómico, conocido hasta ahora.

Para producir ese conocimiento, hubo una gran capacidad de sistematizar los saberes que circulaban entre estos pueblos indígenas. Lo que consiguió la colonia no es deshacer los saberes, porque gran parte de esos saberes astronómicos siguen siendo formas de la reproducción cotidiana de la vida de la gente indígena campesina. Los indígenas campesinos de hoy siguen observando constelaciones, salidas de estrellas, movimientos del sol, movimientos de laguna para definir sus siembras, sus cosechas, el ciclo climático, etc. Siguen manejando eso en su reproducción de la vida cotidiana. Eso sigue existiendo, pero ya no encuentras, en el espacio andino, lugares como ese Muyucmarca, que permitían que esos saberes que circulan tengan un grado de sistematización y elaboración que permita una profundización en ese saber colectivo. Entonces ahí hay procesos de discontinuidad y que han generado erosiones

sobre la reproducción del propio saber indígena. Todo lo que acontece en el proceso es un escenario complicado de colaboraciones, complementaciones, pero también de tensiones y de enfrentamientos, erosiones, porque las relaciones de poder son asimétricas.

Entonces, cuando hablo de elementos de sobreconsumo, solo para poner un ejemplo, por decirte, la incorporación de nuevas tecnologías, la incorporación de sistemas informáticos o digitales o el ciberespacio, la Internet, eso la gente indígena lo puede usar sin que le modifique su espacio cultural, pero llega un momento en que el escenario tecnológico o el uso de la tecnología es tan alto que me modifica. Y solo hay una suerte de límite, difícil de precisar, en que se da ese paso, o sea, sobrepasa este límite y ya me genera modificaciones culturales, profundas. No es que antes no me ha generado modificaciones, pero esas modificaciones no han modificado profundamente mis raíces, me permiten reproducir mi propia cosmovisión, todavía, utilizando otras tecnologías sin ningún problema. Pero hay momentos en que ese sobreconsumo de una incorporación tecnológica, por ejemplo, genera tal impacto que me genera una modificación más profunda; esto es lo que denomino *sobreconsumo*. O sea, cuando mi nivel de consumo de esa incorporación, de lo ajeno, por decirlo de alguna manera, a mi propia matriz cultural, sobrepasa ciertos límites que me genera grandes modificaciones, en mi matriz cultural de origen, que eran los elementos centrales, y produce erosiones sobre eso. Pero es muy difícil identificar cuándo se da ese límite, ¿no?

Por ejemplo, no sé, el automóvil... Cuando se fabricó el automóvil a finales del siglo XIX, pudo al principio no modificar radicalmente los modos de vida, pero llega un momento en que su consumo, su presencia en nuestra vida, es tan alto que modifica nuestros modos de vida profundamente ¿no? Lo mismo ocurre con las cosmovisiones y con los pueblos indígenas; hay cosas que sobrepasan esos límites y modifican profundamente las propias matrices. Pero, mientras los pueblos son capaces de digerir muchas de estas incorporaciones externas, no es ninguna complicación; logran digerir, reincorporar, ser profundamente creativos con eso que es incorporado sin haber perdido su matriz. Y todavía hasta ahora, creo que gran parte, en el mundo juvenil, se mantiene esa capacidad de mantener lo propio, pero, efectivamente, eso no necesariamente siempre es así; pueden generarse modificaciones tan profundas, que ya las matrices de origen se han sentido profundamente erosionadas y hay una incorporación creciente de esas lógicas de modernización occidental.

IPW:

Ampliando la conversa, digamos, en relación con el proceso político que viene viviendo Bolivia, ¿qué se ha estado haciendo en Bolivia en relación con políticas públicas en el área de las dinámicas culturales? Es otro tema que te interesa. ¿Cómo lo ves? ¿Qué es acierto? ¿Qué es desacierto? ¿Qué propones?

MRI:

El proceso político que denominamos *de cambio* en Bolivia ha tenido una base discursiva muy fuerte vinculada al tema cultural. Tan fuerte que la autodefinición del Estado en su transformación estriba en pasar de la noción de un Estado Nacional, un Estado-Nación republicano, a la noción de un Estado Plurinacional. Es decir, un elemento básico del tema cultural es esta autodefinición de la pluralidad cultural como el nuevo articulador de lo que sería esa forma llamada Estado. Que entra en tensión contradictoria, porque el Estado en sí mismo fue una construcción, más bien para homogeneizar las sociedades; en cambio aquí se planteó un Estado que era capaz de convivir con su pluralidad y su diversidad. Y la pluralidad debería cruzar todas las dimensiones del Estado, la economía (aquí se habla de una economía plural), las formas jurídicas, la educación, la salud, el sistema político. Todo debería estar cruzado por las lógicas de un Estado Plurinacional. Pero a esto se añade, en el discurso original del proceso de cambio, un horizonte que intenta modificar el criterio civilizatorio, es decir, el horizonte civilizatorio planteado como camino único, destino único de la humanidad. Este, que se configuró cómo hegemónico y dominante, que podemos llamar con las lógicas del desarrollo moderno, entra en cuestionamiento y el Estado se plantea que hay que recoger la riqueza y el aporte de esa diversidad cultural y del horizonte indígena. Nos planteamos que los modos de vida, el horizonte civilizatorio, esos horizontes a los cuales nos guiamos no sean esas lógicas modernizadoras del desarrollo, sino aquello que nutre a los pueblos indígenas en su diversidad, en esta idea de Estado Plurinacional, que aquí se denomina *vivir bien*, es decir, otro horizonte civilizatorio.

Si a eso añadimos que se plantea, desde el principio, que para hacer este camino al Estado Plurinacional y el vivir bien, necesitamos descolonizarnos, entonces se plantea como estrategia del Estado y del proceso de cambio en general más allá del Estado, que hay que generar un proceso de descolonización, de desmontaje de las formas coloniales que estructuraron nuestro pensamiento, pero también las relaciones, el cotidiano, las formas dominantes, las lógicas de la ciudad, de todo. Entonces no se puede pensar, sin descolonización, el surgi-

miento de ese Estado Plurinacional y de este horizonte civilizatorio llamado *vivir bien*. Entonces todo el discurso, todo el andamiaje del discurso del proceso de cambio estuvo estructurado sobre un tema cultural, con una fuerte presencia de lo indígena, como el gran aporte de ese reconfigurador del proceso de cambio en Bolivia; lo indígena fue marcante. Y esto fue, durante la primera fase del proceso de cambio, el discurso o uno de los discursos centrales desde el Gobierno, o desde sectores del Gobierno, pero también de los movimientos sociales, de la sociedad civil, del tejido comunitario, y que se materializó discursivamente con mayor radicalidad en la nueva Constitución política del Estado, porque es una nueva Constitución que reconoce todos estos elementos culturales.

¿Pero qué ha pasado después de la Constitución? Nos encontramos que, a pesar del discurso este, y sin duda no se trata de que eso pueda cambiar de un día para el otro, son procesos largos y complejos de transformación, y todavía un proceso largo de desmontaje de las creencias más nacionales y más monoculturales que han dominado las formas estatales. Pero, todavía en el proceso, en general las políticas que se están implementando y las leyes de concreción de la Constitución política del Estado tienden a ser de corte multicultural. Es decir, el reconocimiento de la diferencia cultural, pero subordinada a una lógica dominante y hegemónica, de una cultura dominante que está asociada al discurso de modernidad, de progreso, las lógicas occidentales de universalización del planeta. Y entonces, desde la constituyente, que fue el momento pico, posiblemente discursivo de ese elemento de pluralidad cultural, hoy vivimos más bien unas leyes que no son de retroceso, porque son mejores que las anteriores que teníamos, ¿no? Pero mucho más modestas y más moderadas, respecto al horizonte que marcaba la propia Constitución política del Estado. Y entonces, las políticas que estamos implementando todavía son políticas de corte modernizador, desarrollista, monocultural, que en el mejor de los casos reconocen el tema más multicultural, salvo algunos nichos pequeños. Entonces tenemos un proceso de cambio que —a mí me gusta decirlo—, a pesar de todas sus limitaciones y contradicciones, es entre comillas “lo mejor que hemos tenido” en la historia del país desde su fundación. Pero que respecto a la expectativa que generó en los primeros años del proceso, se ha quedado corto... ¿no? Y ahí estamos viviendo una contradicción de estas políticas culturales.

IPW:

¿Podrías poner un ejemplo?

MRI:

Tenemos un ministerio, increíble, fantástico de nombre *Ministerio de Culturas*. Y tenemos un Ministerio de Culturas que tiene un *Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización*. Son poquísimos lugares del mundo, de hecho creo que es el único donde hay una cosa así. Entonces ya se autodefine, no como Ministerio de Cultura sino de *Culturas*, en plural, reconociendo toda la idea de Estado Plurinacional y teje un Viceministerio, que debería ser poderoso, de Descolonización y Despatriarcalización. Fantástico en términos discursivos y un avance notable en términos de administración pública de las políticas, etc. El Ministerio de Culturas está trabajando en las modificaciones legislativas sobre culturas justamente; al mismo tiempo, apenas se están dando unos pasos para la construcción de un programa de cultura viva comunitaria con participación de la sociedad civil. Pero todavía hay que ver la materialidad de estos cambios. Y el Viceministerio de Descolonización y Despatriarcalización, dentro del Ministerio, es una unidad chiquitita, con poco presupuesto. No es ese que debería estar transversalizando el conjunto de los procesos, y más bien se siente arrinconado frente a las lógicas más desarrollistas, con más potencia en el Gabinete, en una lógica de corte extractivista, desarrollista, etc., que domina las políticas principales del Gobierno. Entonces vivimos esa contradicción. Hay discursivamente cosas que son un avance significativo, notable, pero luego tienes, en la en práctica, que esos lugares que son avance y que deberían estar transversalizando todas las políticas del Estado, son espacios pequeñitos sin peso sobre la estructura estatal ¿no? Y así estamos viviendo en ese retroceso en términos del Gobierno. Pero luego, en términos de las organizaciones y movimientos sociales también. O sea, en gran parte el discurso plural de diversidad ha empezado a retroceder, desde hace unos años, en los propios movimientos sociales, y reducirse otra vez a la lógica típica de la demanda, al movimiento social sectorial que ha perdido la dimensión nacional del discurso. Y muchos de los movimientos de corte cultural, del movimiento indígena, se han concentrado en la defensa de sus derechos exclusivos; entonces: territorio indígena, leyes especiales, etc., y han perdido la dimensión del conjunto del Estado y su transformación. Volvemos a las lógicas de encerramientos y el discurso de lo indígena en territorios cerrados, áreas protegidas, sin capacidad hoy de disputar profundamente el Estado. Que no significa que eso esté perdido, porque eso ha sido parte del discurso configurador del proceso de cambio y todavía hoy se mantienen bolsones de discusión y sigue siendo un territorio de disputa, pero sin duda está en un momento más flaco que en los primeros años del gobierno de Evo Morales.

IPW

¿El Programa de Cultura Viva es un programa del Ministerio de Culturas?

MRI:

No; es una propuesta de la sociedad civil a estamentos del Estado. En Bolivia, a diferencia de otros lugares, no hay todavía programas de Cultura Viva Comunitaria. El movimiento Cultura Viva Comunitario, es un movimiento que es continental, y que tuvo un peso muy grande en el Brasil, donde se configuró en programas estatales. En la época de Celio Turino era director de una unidad de ciudadanía cultural, cuando Gilberto Gil era ministro de Cultura. Entonces Celio Turino, que venía de este tejido de la estructura comunitaria, logró impulsar el primer gran programa de Cultura Viva Comunitaria, en Puntos de Cultura. Hoy hay más de tres mil puntos de cultura en Brasil, pero en retroceso porque el Gobierno de Dilma Rousseff más bien ha sido bastante reacio a sostener ese programa. Entonces está en un proceso de retroceso, pero, es, fue el primero como Estado, como Estado nacional, por decirlo de alguna manera, que tiene una política sobre el tema. Ahora hay programas de puntos de cultura en Estados nacionales como Argentina y en Perú. Luego lo que tienes en Cultura Viva Comunitaria son programas de ciudades: Medellín es uno de los ejemplos más grandes del programa Cultura Viva Comunitaria; Buenos Aires tiene su programa de Cultura Viva Comunitaria, Lima tiene su programa de Cultura Viva Comunitaria. Aquí en Bolivia no hay ningún municipio que tenga hoy un programa de Cultura Viva Comunitaria; es una propuesta del tejido organizativo y estamos negociando con un par de municipios el arranque, y con el Ministerio de Culturas, la posibilidad de materializar eso.

Inclusive a nivel continental hay uno de estos acuerdos que se llaman los iberfondos¹, hay ibermedia, hay iberescena y ahora se ha generado, a partir de la iniciativa del Brasil, ibercultura que es un mecanismo continental de fomento exclusivamente para Cultura Viva Comunitaria. Entonces se está generando un fondo continental para Cultura Viva Comunitaria, es decir, que hay políticas continentales crecientes en ese sentido. Pero en Bolivia todavía no hay; se está en proceso de negociación con un par de alcaldías, pero es iniciativa de la sociedad civil, tejido organizativo.

¹ Programa de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) que ha venido promoviendo programas de Cultura Viva Comunitaria a través de Iberculturaviva.

IPW:

¿Cómo ves, para finalizar, el panorama continental, latinoamericano, en relación con la potencia que pudiera tener, a través del trabajo cultural de llevar adelante los procesos de cambio que están andando, pero que parecieran estar todo el tiempo en riesgo?

MRI:

Pues mira, yo, y no solo yo, en muchas discusiones en el equipo nuestro, en el colectivo, desde su nacimiento en la década de los 90, se colocó en debate que estamos viviendo una profunda y creciente crisis civilizatoria, del modelo hegemónico mundializado, cómo único, universal y que nos está llevando al descalabro como planeta. Entonces en ese horizonte solo es posible generar procesos de transformación, profundos procesos de cambio sostenibles, en la medida, no solo que modificas la forma del Estado, sino que disputas el horizonte civilizatorio. Si colocas el nivel de debate ahí, es en los últimos años, las últimas décadas cuando con más fuerza, el escenario de lo político se resuelve en el campo de las culturas. Porque estás disputando horizonte civilizatorio, el lugar interpretativo de la realidad, no solo la forma estatal. El campo cultural se ha convertido en el último tiempo en el lugar por excelencia político de resolución. Y por eso es imposible pensar en procesos de transformación profunda si no están acompañados de procesos culturales profundos. Ese es el lugar de la disputa, entendiendo los procesos culturales en sus diversos modos de vida, cosmovisiones, horizontes civilizatorios que luego tienen materialidades en la economía, en las artes, en la política, en la estética, etc.

Entonces es inevitable que los procesos de cambio en el continente y la potencia que hoy tenemos, con todas sus contradicciones, debilidades, fragilidades, las mierdas que hay en muchos de estos (...), porque también hay mucha mierda. Vivimos una época como nunca de oportunidades en América Latina, en términos de transformación, y si eso no está acompañado de temas profundos en el campo cultural, de los actores y los sujetos culturales, es muy difícil que esos procesos consoliden transformaciones profundas. Es una disputa cultural, es una disputa interpretativa y por eso es fundamental potenciar el trabajo en el escenario cultural, con las articulaciones de los movimientos, ¿no? Porque no pasa solo por un elemento discursivo, sino que pasa por materialidades.

Los proyectos culturales, la ventaja que tienen es efectivamente que tienen capacidad de materializar formas comunitarias; se vinculan a los mecanismos

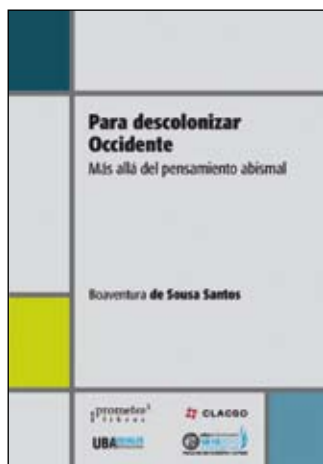
de producción de la vida cotidiana y ahí está su potencial. Pero al mismo tiempo lo que tenemos en el continente, a partir de las experiencias, es miles, miles de experiencias, pero fragmentadas, difícilmente articuladas. No se trata de que la articulación borre esa multiplicidad, esa diversidad, esa tremenda pluralidad de experiencias, pero cómo generas la articulación que potencie la capacidad de generar impacto sobre las transformaciones.

Nosotros discutimos mucho [acerca de] que no hay posibilidad de transformación hoy si no trabajas simultáneamente una triple dimensión que es la dimensión de las políticas y de la forma del Estado. Hay que *disputar el Estado*, pero no alcanzan las transformaciones en el Estado; hay que *generar transformaciones profundas sobre la vida cotidiana y su reproducción del campo cultural*, todos los días. Y por último, *generar transformaciones sobre el tejido organizativo*. Porque uno de los problemas es que el tejido organizativo a veces no se corresponde con lo que se necesita en el ese proceso de transformación. Entonces hay que trabajar sobre el tejido organizativo, el tejido comunitario. Si no trabajamos simultáneamente sobre esos tres escenarios es muy difícil consolidar las transformaciones. Por eso le ponemos tanto hincapié, no solo a generar discurso, sino cómo trabajamos sobre el tejido organizativo, ¿no? Porque ahí materializas muchas transformaciones, y claro, si eso no se vincula con la vida cotidiana tampoco hay posibilidad de transformación.

Y hay que trabajar esa triple dimensión en múltiples escalas, que también son simultáneas. Dimensiones profundamente locales, pero que tienen capacidad de totalidad; son experiencias macro. Se ha cambiado la noción de lo micro y lo macro. Son experiencias macro, por muy locales que sean, porque atraviesan la totalidad de la vida; dimensiones mezo, dimensiones internacionales. Necesitas hoy no solo trabajo local, nacional; necesitas vínculo internacional. Y hay que tejer sobre eso, pero todavía eso... sigue siendo incipiente luego, en términos de actoría cultural, ¿no? Y la actoría cultural es fundamental, está atravesada; es increíble el movimiento cultural que existe en el continente, pero su capacidad de articulación, que eso sea un polo que jalonee los procesos de cambio..., todavía es frágil, todavía es muy frágil.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- ✓ Boaventura de Sousa Santos (2010)
Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal
- ✓ Yves Girodier (2009)
Increíble pero cierto. Haití, cultura, raíces y costumbres afro-caribeña



De Sousa Santos, Boaventura (2010).

Para descolonizar Occidente: Más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires. Editorial Clacso. 117 págs.

La presente obra, editada por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), ha sido escrita por el brasileño Boaventura de Sousa Santos, significativo pensador social y sociólogo de nuestros tiempos. El texto está estructurado en tres capítulos: el primero de ellos se titula “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. El segundo capítulo se titula “¿Un Occidente no occidentalista? La filosofía a la venta, la Docta Ignorancia y la Apuesta de Pascal”. Y el tercer capítulo presenta una concepción intercultural de los derechos humanos.

El tema de la exclusión es abordado por el autor desde una perspectiva histórica, en la que se expresa una profunda división del conocimiento en el pensamiento occidental, definido como un pensamiento abismal, porque niega la existencia del otro, del excluido. El autor inicia el desarrollo de este enfoque planteando esa dicotomía que se marcó desde siglos pasados y que se evidenció con la apropiación y violencia implantada en el Nuevo Mundo. Pero, además, destaca la incidencia de la ciencia y de un marco legal que determinó la negación e invisibilidad de todo aquel conocimiento que proviniese, en un primer momento, de los indígenas y de su mundo. Los planteamientos iniciales describen cómo se intensificó una línea divisoria, constituyéndose el otro lado de la línea como el inexistente. Mientras que de este lado de la línea, y en nombre de un orden convenientemente establecido por los opresores, se impusieron brutalmente formas de vida y de entender el mundo y se afianzaron concepciones abismales y epistemológicas. El autor explica cómo esta poderosa máquina excluyente logró edificarse debido al control del conocimiento y del derecho y sobre una sólida base institucional conformada por instituciones académico-científicas y de jurisprudencia.

En lo particular debo decir que coincido con las afirmaciones expuestas por el autor cuando señala que en el vigente pensamiento moderno todavía exis-

te una radical exclusión que refleja prácticas coloniales. Se impone un orden direccionado por grandes monopolios y entes financieros que intentan controlar el mundo. Ejemplos como los de Guantánamo, la guerra de Irak, Palestina, discriminación racial, sexual, trata de personas, señalados por el autor, se suman a otros acontecimientos de data reciente como lo son los actos de terrorismo ocurridos en países como Siria, Libia y Afganistán e intentos desestabilizadores que se han generado en países emergentes de Latinoamérica como es el caso de Venezuela y otras naciones, cuyos gobernantes, identificados con principios nacionalistas y emancipadores, han decidido defender la soberanía. Bajo este contexto se legitima la visión esperanzadora para que se dé una batalla por la justicia social global, acompañada de una batalla por la justicia cognitiva global, por lo que el autor señala que se requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento posabismal.

Se presentan en el texto, a lo largo del primer capítulo, profundas reflexiones sobre los avances emancipatorios en un contexto caracterizado por paradigmas divergentes (Regulación / Emancipación y Apropiación / Violencia) que marcaron el estancamiento social de los países especialmente durante la década de los setenta y ochenta. Más recientemente, situaciones como las privatizaciones, la pérdida de soberanía, el terrorismo, el problema de los indocumentados y refugiados se presentan como fenómenos expresivos de una hegemonía global que rescatan las figuras de lo colonial y del colonizador. Lo que ocasiona, a decir del autor, un fascismo social definido como un régimen social de relaciones de poder profundamente desiguales que permite el control social por parte de los poderosos. Al mismo tiempo se destaca el surgimiento del cosmopolitismo subalterno, forma cultural y política de la globalización contrahegemónica, que tiene su máxima expresión en las organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por el capitalismo global y la globalización neoliberal. En Latinoamérica, movimientos indigenistas y comunidades organizadas para el ejercicio de poder popular (como está sucediendo de manera más reciente en Venezuela) se constituyen en ejemplos concretos de la contrahegemonía. Por ello surge el pensamiento posabismal, que representa una alternativa de aprendizaje desde el Sur, a través de una epistemología del Sur. Señala el autor la confrontación de la monocultura de la ciencia y la ecología de saberes, la cual está basada en el reconocimiento de la pluralidad de saberes heterogéneos y su interconexión dinámica. Desde esta perspectiva puede señalarse cómo en el caso de comunidades organizadas se hace posible el intercambio de saberes

y la construcción de conocimientos que permitan resolver los problemas y transformar el entorno.

El capítulo dos del libro propone un análisis de la occidentalidad, y la necesidad de superar concepciones eurocentristas y occidentalistas. De Sousa Santos señala que la historia global puede darse si se deriva de la pluralidad de lugares y tiempos. Citando aportes hechos por Luciano de Samosata, Nicolás de Cusa y Blas Pascal y destacando la metáfora de venta de enfoques doctrinarios y dogmatismos que han prevalecido a lo largo de la historia, propone crear distancias de las teorías y del conocimiento constituido. Pero también llama la atención sobre la complejidad de los tiempos actuales y sobre la transición paradigmática ante el final del hegemónico paradigma sociocultural de la modernidad occidental; por lo que presenta la urgencia de dar respuestas fuertes. El autor señala que se ha producido lo que Ortega y Gasset denominó un pensamiento ortopédico, pensamiento que expresa el constreñimiento y empobrecimiento causado por la disminución de los problemas a marcos conceptuales que les son extraños, lo que, aunado a la monopolización epistemológica, impidió dar respuestas contundentes ante preguntas fuertes, relacionadas con temas como la diversidad y contradicciones del tema de la dignidad humana; las alternativas al capitalismo y la desigualdad de la distribución del dinero; la economía de la reciprocidad como alternativa a la economía del egoísmo; la guerra entre países y el control de la naturaleza en detrimento de la humanidad.

En este punto de la reflexión, De Sousa Santos destaca que las teorías deben ser evaluadas desde el enfoque propuesto por las sociologías transgresoras como la sociología de las ausencias y de las emergencias. La sociología de la ausencia parte de la idea de que la racionalidad que subyace el pensamiento ortopédico occidental es una racionalidad indolente que no reconoce la experiencia social disponible en el mundo. El proceso de contrahegemonía debe apoyarse en experiencias y conocimientos sociales considerados como inexistentes. No obstante, explica el autor, se presentan incertidumbres; la primera es la paradoja de la finitud-infinitud, por lo que se resalta el papel de los movimientos sociales, por su aporte a nuevas concepciones de vida. La segunda incertidumbre nos presenta la paradoja de la urgencia del cambio civilizacional, que nos concita a la necesidad de un pensamiento alternativo de alternativas.

En la continuidad de su pensamiento, De Sousa Santos continúa desarrollando la idea de un cambio civilizacional, direccionada por el accionar de

opciones culturales, políticas, sociales y económicas considerando la inagotable diversidad humana. Se presentan propuestas de cambios a corto plazo para enfrentar problemas como el del cambio climático, pero, además, se presenta el hecho de que las realidades de nuestro tiempo exigen cambios civilizacionales revolucionarios, más profundos y de largo plazo. Es importante mencionar como ejemplo el giro que en la actualidad han venido dando las relaciones económicas de algunos países, que continúan concentrando esfuerzos para la construcción de un mundo multipolar que se base en relaciones de respeto y solidaridad para enfrentar los grandes problemas de la humanidad (crisis económicas, pobreza, enfermedades y problemas ambientales).

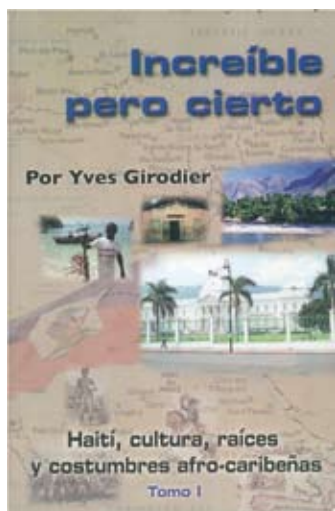
La propuesta del autor se centra en la Ecología de Saberes, por la pluralidad de saberes existentes en el mundo, y propone la relación entre saberes para garantizar su comprensión. El autor menciona que aunque suele producirse un fascismo epistemológico, bajo la forma de epistemicidio, cuya versión más violenta fue la conversión forzada y la supresión de los conocimientos no occidentales implantados por el colonialismo europeo y que continúa hoy bajo formas no tan sutiles, existe la forma de minimizar la diferencia epistemológica a través de comparaciones recíprocas entre saberes en la busca de límites y posibilidades cruzados. A este segundo modo de vivir la asimetría el autor lo llama ecología de saberes (epistemología de la docta ignorancia). Para confrontar los problemas que tiene la ecología de saberes, el autor propone la traducción y la artesanía de las prácticas.

Finalmente, el capítulo tres aborda la concepción intercultural de los derechos humanos. El autor explica cómo los derechos humanos pueden ponerse al servicio de la emancipación y describe una progresividad de la concepción de los derechos humanos que ha pasado por diferentes tensiones hasta la actual que involucra la concepción de una sociedad civil global, gobierno global y equidad global. Sin embargo, han surgido movimientos sociales y ONG progresistas que han presentado concepciones de derechos humanos alternativos y han conducido a la conformación de una globalización contrahegemónica frente a la globalización neoliberal. Vale destacar que la conformación de organismos como el Alba, Petrocaribe, Unasur han permitido a los países del Sur apoyarse y establecer convenios para, de manera solidaria, responder a los derechos humanos, especialmente en materia social. En ese sentido, desarrolla el autor un marco analítico del potencial emancipador de la política de derechos humanos desde la perspectiva del contexto de la globalización, por lo que se hace indispensable la

reconceptualización de los derechos humanos desde lo multicultural. Se plantea un debate multicultural sobre los derechos humanos, basados en la dignidad humana; se requiere de una hermenéutica diatópica para elevar la conciencia de la incompletud, a través del diálogo intercultural. También plantea el autor en este punto la reconstrucción postimperial de los derechos humanos para deshacer la concepción universal de los derechos construida por los más poderosos.

Sin duda, este libro se constituye en una extraordinaria obra que nos revela un nuevo enfoque epistemológico que está surgiendo en países emergentes; enfoque que está nutriéndose de la ecología de saberes y del trascendental papel que están realizando los movimientos sociales y nacionalistas para construir saberes populares y emergentes sobre la conciencia de que un mundo mejor sí es posible, para honrar el bienestar y la dignidad humana de los que han permanecido involuntariamente en el otro lado de la línea: los excluidos de siempre, que también tienen su lugar en el mundo y que merecen la reivindicación de considerárseles pueblos dignos y soberanos.

MSc. Yumen Zein



Yves Girodier.

Increíble pero cierto. Haití, cultura, raíces y costumbres afro-caribeñas. Caracas: autor. 2009, 188 pp.

Increíble pero cierto. Haití, cultura, raíces y costumbres afro-caribeñas, es un libro que ha escrito Yves Girodier, un profesor haitiano que actualmente forma parte de la planta profesoral de la Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez (UNESR). Este libro deriva de una investigación en la cual Girodier se propuso varios objetivos: (i) reconstruir los acontecimientos socioafectivos, políticos-educativos y culturales observados en Haití desde la infancia hasta la adolescencia; (ii) comprender e interpretar las costumbres afro-caribeñas como fenómenos sociales de orden místico-empírico, vividos, observados y oídos en Haití por el autor; (iii) comparar investigaciones sobre las costumbres afro-caribeñas en la isla con la realidad investigada en este estudio, para generar nuevos aportes al conocimiento científico; (iv) determinar el impacto y alcance de la realidad socio-político-cultural de los haitianos en los venezolanos, y (v) reflexionar críticamente sobre los factores que limitan el desarrollo integral de la sociedad haitiana.

Para presentar el proceso de esta investigación, además de desarrollar algunos aspectos introductorios, así como también conclusiones y recomendaciones, Girodier estructura su libro en nueve capítulos. En los tres primeros presenta información general sobre la República de Haití. En el cuarto capítulo, desarrolla una narrativa más personal en la cual cuenta aspectos significativos de su infancia y juventud en la tierra natal. Del quinto capítulo hasta el octavo aborda una serie de sorprendentes acontecimientos vinculados al universo mágico-religioso haitiano, y en el último capítulo presenta un estudio sobre las percepciones que tienen los venezolanos en torno a las costumbres afro-caribeñas de la República de Haití.

Desde el inicio y hasta el tercer capítulo, el autor se esmera en ofrecer una visión general de su tierra natal. En el primero, entre otros temas, aborda lo relacionado con la ubicación geográfica del país, el sistema político, la situación

socioeconómica, la composición de la población, el clima, la moneda y las lenguas oficiales. En el segundo desarrolla algunos aspectos vinculados a lo socio-educativo y al arte, específicamente ofrece detalles sobre la pintura haitiana; y en el tercer capítulo describe algunos símbolos nacionales.

A lo largo de cuarto capítulo el autor narra la historia de su infancia y juventud en Haití. En la reconstrucción de sus vivencias resaltan dos elementos que al parecer marcan estas etapas de su vida. Por un lado, creencias y costumbres religiosas vinculadas al espiritismo, la hechicería, la magia negra y la brujería; por el otro, los desastres provocados por fenómenos naturales —ciclones y huracanes— que anualmente afectan al país caribeño.

Desde el quinto y hasta el octavo capítulo, Girodier se dedica a describir e interpretar prácticas esotéricas propias del universo haitiano, y con ello situaciones tan sorprendentes que, en palabras del autor, “trascienden los límites de la lógica humana”. En particular centra su atención en las prácticas del vudú haitiano, el espiritismo y la hechicería, así como también en la existencia de los zombis y en otras creencias populares de esta isla caribeña.

En el noveno capítulo, el autor nos presenta, de manera detallada, los resultados de un estudio sobre las percepciones de los venezolanos en torno a las costumbres afro-caribeñas de la República de Haití. Se trata de un estudio de tipo cuantitativo, basado en un cuestionario de opinión que fue aplicado en el estado Miranda, específicamente en las zonas de Palo Verde, Los Dos Caminos y Chacao. En los resultados de este estudio se puede apreciar que los venezolanos tenemos muy poco conocimiento sobre ciertas prácticas, costumbres y creencias religiosas que forman parte de la vida cotidiana de los haitianos. Ya para finalizar el libro, el autor presenta una serie conclusiones y recomendaciones.

En lo personal, considero que el libro de Yves Girodier expresa un interesante esfuerzo intelectual que, de alguna manera, desborda los límites de la investigación social instituida. Se trata de una indagación de tipo descriptivo en el que, a lo largo de su desarrollo, se combinan enfoques y estrategias cualitativas y cuantitativas. Particularmente cabe destacar que, en cuanto a su desarrollo cualitativo, se rescata el lugar central del sujeto y la subjetividad en la investigación social. Aquí la historia de vida del investigador se convierte en fuente de información que ayuda a la comprensión de ciertas costumbres y creencias religiosas en esta isla caribeña. De manera creativa, el autor incorpora

su narrativa personal; con ello nos acerca a la relación del investigador con el mundo que le correspondió vivir en su tierra natal, la manera como se relacionó con su entorno, su biografía y su percepción de la realidad. A través de sus vivencias, Girodier nos transporta a acontecimientos realmente sorprendentes, a situaciones que —como plantea este investigador— escapan de “toda lógica y razonamiento humano posible”, pero que en realidad forman parte de un universo cultural y simbólico que le da sentido a la vida de los haitianos.

Olady Agudelo

Instrucciones para autores y árbitros

Los artículos recibidos por el Comité Editorial serán sometidos a arbitraje solo si reúne los requisitos señalados más adelante. Una vez recibidas las evaluaciones de los árbitros, si hubiera modificaciones, el autor deberá considerarlas si desea que su trabajo sea publicado. El Comité Editorial podrá realizar modificaciones de forma al trabajo, una vez aprobada su publicación. Los originales no se devuelven.

Normas para las/os autoras/es

Adjunto al artículo se debe presentar una comunicación donde se identifique la sección a la que éste corresponde y donde se exponga una declaratoria con la que se afirme que el trabajo es inédito y que no ha sido propuesto para su publicación a otro medio de divulgación impreso o electrónico (revista, boletín, editorial, entre otros). El autor(a) o autores(as) debe anexar un resumen curricular que no exceda las 65 palabras, y que incluya la dirección, teléfonos y correo(s) electrónico(s) donde se le(s) pueda localizar.

El autor(a) o autores(as) debe enviar al Comité Editorial de la revista tres (3) versiones impresas del trabajo, así como también una versión digital en formato Word al correo electrónico: direccion.investigacion.decanato@gmail.com. Una de las versiones impresas debe incluir los datos del autor o autores, las dos copias restantes serán anónimas.

En el caso de las reseñas bibliográficas, éstas no deben exceder de tres (3) páginas. Se recomienda encabezarla con los datos completos de la obra, incluyendo número de páginas, depósito legal e ISBN o ISSN y anexar la imagen de la portada de la publicación reseñada. La fecha de publicación no excederá de un lapso de dos años cuando se trate de idiomas extranjeros y de un año si el documento está en español.

Los otros artículos deberán ajustarse al siguiente formato: título del trabajo, nombre del autor/a o autores, datos de afiliación académica, resumen y palabras claves, *abstract* y *keywords*, desarrollo del cuerpo del texto, referencias bibliográficas, de acuerdo a lo siguiente:

- La extensión del trabajo puede variar entre 11 a 20 páginas tamaño carta, a espacio sencillo, en letra Arial o Times New Roman, a 12 puntos.

- El encabezamiento del artículo debe incluir un título apropiado (en mayúsculas sostenidas y negrita), acompañado por su traducción al inglés (colocado entre paréntesis), así como también el nombre del autor/a o autores, la dirección electrónica del autor principal, el instituto o universidad al que pertenece(n) y la línea de investigación en la que se inscribe el trabajo.

- El artículo estará precedido por un resumen de 10 a 20 líneas (máximo 300 palabras) donde se sintetice el objetivo, el propósito del trabajo, la línea de investigación en la que se inscribe (si procede), la metodología utilizada, el desarrollo, la proposición o tesis novedosa que tiene el autor y/o las conclusiones más relevantes, así como de 3 palabras clave al final del resumen. De lo anterior debe presentarse una versión en inglés (abstract y keywords).

- El cuerpo del trabajo debe constar de tres partes: introducción, desarrollo o estudio y conclusiones o reflexiones finales. En la redacción del mismo, así como en la elaboración de tablas y gráficos, referencias bibliográficas y otros aspectos afines, es necesario tomar en cuenta lo siguiente:

De acuerdo a lo que establecen las normas APA, los títulos deben escribirse en letras mayúsculas tipo normal, resaltados en negritas. Los subtítulos (nivel 1) han de escribirse en letra normal, negrita y con mayúscula en la primera letra de todas las palabras, excepto en los artículos, conjunciones y preposiciones. Los subtítulos de nivel 2, han de escribirse igual que el anterior, con la diferencia del uso de la letra itálica (o del subrayado en su lugar).

- La construcción de párrafos debe ajustarse a un mínimo de cinco (5) líneas y máximo de 12 líneas.
- Las citas textuales de menos de 40 palabras, se incorporan en el texto entre comillas, por ejemplo:
- La identidad propia y las de los demás son fenómenos lingüísticos, basados en reconstrucciones e interpretaciones, lo cual lleva a reconocer que "...los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él" (Echeverría, 1996:35).

- Las citas de 40 o más palabras se colocan en bloque, sin sangría, a espacio sencillo, sin comillas y deben separarse del párrafo anterior y del posterior por dos (2) espacios, ejemplo:

Como bien lo planteo Khun (1996) en su conocida obra, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*:

Los cambios de los paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que le es propio, de una manera diferente. En la que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente (p. 176)

- La ubicación del número de página puede ir al final de la cita o al inicio, depende de la redacción del encabezado. Asimismo, al finalizar la cita, el punto va después del paréntesis. Ejemplo: (Martínez, M., 1993:15).
- En citas de tres (3) o más autores, la primera vez se deben nombrar todos. Después, sólo el apellido de quien aparezca de primero en el orden de autoría, seguido de cualquiera de estas expresiones: “et al., “y cols” o “y otros”, seguido del año de la publicación.
- Todas las citas mencionadas en el artículo deberán aparecer en la lista de referencias bibliográficas.
- Los cuadros, tablas, figuras y gráficos deben enumerarse en forma consecutiva, con números arábigos. Ejemplo: Cuadro 3 o Tabla 4, Figura 3 o Gráfico 4; se puede remitir a éstos utilizando paréntesis, por ejemplo: (Ver cuadro 2).
- La identificación de cuadros y tablas (cuadro y número) se coloca en la parte superior, al margen izquierdo, en letras negritas normal. Después se escribe el título en letras itálicas o cursivas iniciando todas las líneas al margen izquierdo. En la parte inferior del cuadro se debe escribir la palabra (*Nota.*) en itálica seguida de un punto para luego indicar la fuente donde se obtuvo la información, ejemplo:
Nota. Datos tomados de González (1999).

- La identificación de los gráficos (título y número) se coloca en la parte inferior, al margen izquierdo. El número del gráfico se escribe en letras itálicas o cursivas. Después en letra negrita normal se coloca el título, luego separado por un punto se escribe la referencia de donde se obtuvo la información, todo a espacio sencillo. Ejemplo:

Gráfico 1. Representaciones sociales del grupo. Tomado de Pérez, K. y otros (2011)

- Las notas del autor serán incluidas al final del artículo, antes de las Referencias Bibliográficas, y deberán ser numeradas secuencialmente usando números arábigos (no utilizar pie de página).
- La lista de referencias bibliográficas se transcribirá con sangría francesa de tres (3) espacios hacia la derecha, por orden alfabético del apellido. Se utilizará la convención de estilo del APA, citando: autor, año (entre paréntesis), título del libro (en cursivas o negritas), lugar de edición y editorial. Cuando el documento citado es una traducción, se debe indicar el traductor y el año de la primera edición. Si se trata de un artículo: autor, año (entre paréntesis), título del artículo (entre comillas), nombre de la publicación (en cursivas), año de la publicación y número de la publicación (entre paréntesis) y páginas. Se incluye al final la dirección electrónica completa del artículo en caso de ser una publicación electrónica. Para ilustrar, a continuación se presentan algunos ejemplos:

Material impreso

Libro con un solo autor

Gurméndez, C. (1984). *Teoría de los sentimientos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Libro con un editor

Alonso, M. (Ed.), (1995). *Cuadernos de Química Ecológica* (4). La biodiversidad neotropical y la amenaza de las extinciones. Mérida: Universidad de Los Andes.

Artículo de un autor en un libro editado

Péfaur, J. (1995). *Biodiversidad de los vertebrados de los Andes de Venezuela*. En M. Alonso (Ed.), Cuadernos de Química Ecológica (4). La biodiversidad neotropical y la amenaza de las extinciones (pp. 15-46). Mérida: Universidad de Los Andes.

Artículo de revista

Pérez de Pérez, A. y Díaz, M. (2006). *La prueba de aptitud académica: una visión de la sub-prueba de comprensión lectora*. Revista Investigación y Postgrado. Volumen 21(2), pp. 143-176.

Tesis académica

Parra, P. (2003). *Programa de formación para el desarrollo del pensamiento crítico*. Trabajo de Grado. Universidad Rafael Belloso Chacín, Maracaibo.

Material electrónico

World wide web y textos electrónicos

González, E. (2003). *Educación para la biodiversidad. Agua y desarrollo sustentable*. Consultado el día 22 de septiembre de 2005 de la Worl Wide Web: <http://www.aguaydesarrollosustentable.com/>.

Fundación CIMDER (2000). *Convivencia democrática en la escuela*. Cali, Colombia. [Documento en línea]. Disponible: <http://www.cimder.org.co/democracia.html> . Consulta: 2003, mayo 15.

Artículos

De Puelles, M. (1997). *Micropolítica en la escuela*. Revista Iberoamericana de Educación. [Revista en línea] Disponible: <http://www.campus-oei.org/oevirt/rie15a00.htm> [sep-dic,15]. Consulta: 2003, marzo 27.

Instrucciones para árbitros

Al recibir los artículos, el Comité Editorial debe verificar que el tema abordado corresponda a los tópicos de la revista y constatar que tenga la extensión y el formato exigidos. En caso de no cumplir con estos requisitos tendrá

que notificar a los autores sobre la situación, indicándoles si deben adaptarlo a las condiciones especificadas o sugerir su envío a otra revista, según el caso.

Si el trabajo cumple con las normas ya mencionadas, se notifica a los autores la recepción del manuscrito al tiempo que se envía a dos árbitros anónimos (se utiliza el sistema de doble ciego), para su evaluación. Los árbitros seleccionados revisan en detalle todos los aspectos relativos a la forma y el fondo de los artículos, bajo los criterios contenidos en el instrumento de evaluación de artículos, ensayos y publicaciones científicas. Culminado este proceso, los árbitros devuelven el manuscrito con la correspondiente instrumento de evaluación a los editores. De este arbitraje puede resultar uno de los siguientes dictámenes:

i) Aprobado sin cambios: de resultar este dictamen, el artículo se envía directamente a las instancias correspondientes para su publicación.

ii) Aprobado con sugerencias: este dictamen resulta cuando en el artículo es necesario hacer correcciones de contenido. Aunque sean pocas, el manuscrito se devuelve a los autores, quienes deberán modificarlo atendiendo a las recomendaciones de los árbitros. Una vez hechas las correcciones los autores deberán remitir los manuscritos modificados a los editores, quienes se cerciorarán de que se corresponda con las observaciones recibidas del arbitraje. Si es así, se procede de inmediato a las instancias correspondientes para su publicación.

iii) Rechazado: en este caso se notifica inmediatamente al autor o autores sobre el resultado del arbitraje, indicándole(s) expresamente la necesidad de rehacer el manuscrito. Luego de esto, podrán reenviarlo a los editores, en cuyo caso es sometido a un nuevo arbitraje.

Al remitir artículos a los árbitros seleccionados se esperará por su dictamen durante un mes, si al término de éste no se obtiene respuesta, será enviado nuevamente al arbitraje con otros especialistas. El arbitraje se basará tanto en la forma como en el contenido de los trabajos, en vinculación directa con los siguientes aspectos:

- Pertinencia del tema en relación con contextos y tiempo específicos.
- Aportes al área de estudio.
- Correspondencia con las normas establecidas para los autores.
- Claridad en el planteamiento y objetivo central.

- Fundamentación de los supuestos.
- Nivel de elaboración teórica y metodología.
- Apoyo empírico, bibliográfico y/o fuentes primarias.
- Correspondencia entre el problema y el método de investigación.
- Relevancia y sustentación de la tesis propuesta y/o conclusiones.
- Aspectos relevantes en el corpus del trabajo, en caso contrario precisión de las ambigüedades, puntos repetidos y otros.
- Consistencia del discurso, manejo del lenguaje, precisión, claridad, concisión de los términos utilizados. Uso apropiado del lenguaje.
- Ubicación de errores gramaticales (sintaxis u ortografía).

Favor dirigir la correspondencia a:

Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez

Decanato de Educación Avanzada, Quinta Portofino, calle 2 con 2da. Transversal, Campo Alegre, Chacao. Caracas.

Teléfonos: (0212) 265.3023 - 266.6155 - 267.6786 - fax: 267.4033

Correos electrónicos: direccion.investigacion.decanato@gmail.com,
revistaeych@gmail.com

Revista *Educación y Ciencias Humanas*

La presente publicación se terminó de editar
en la Unidad de Publicaciones del Decanato de Educación Avanzada
de la UNESR

Caracas, en el mes de diciembre de 2016