

**DECOLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD
EN EL CINE LATINOAMERICANO.
DESDE LA TIERRA PROMETIDA, TAMBIÉN LA LLUVIA Y
EL ABRAZO DE LA SERPIENTE.**

HENRY ALEXANDER RAMÍREZ MANCILLA

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C.**

2016

**DECOLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD
EN EL CINE LATINOAMERICANO.
DESDE LA TIERRA PROMETIDA, TAMBIÉN LA LLUVIA Y
EL ABRAZO DE LA SERPIENTE.**

HENRY ALEXANDER RAMÍREZ MANCILLA

Tutora:

ÁNGELA MILENA NIÑO CASTRO, M.G.

**Trabajo de investigación presentado como requisito parcial
para optar por el título de Magister en Filosofía Latinoamericana**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ D.C.**

2016

*«¿Dónde han quedado los cantos con que las madres calmaban a sus niños?
¿Dónde están las historias de los ancianos, los susurros de amor, los relatos de las
batallas? ¿A dónde se han ido?» (Karamakate - El Abrazo de la Serpiente).*

*Sobrevivir, como siempre, es lo que
hacemos mejor (Daniel – También la Lluvia).*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco desde lo más profundo de mi ser a la Universidad Santo Tomás, por su contribución significativa a mi *ethos*, por sus aportes críticos, profundos y cautivantes. A mis profesores, por inspirarme la manera de romper con el mito de la modernidad y enseñarme a defender la importancia de un pensamiento otro, en especial a Jacinto Calderon González, quien con su acompañamiento constante me brindó la posibilidad de construir las primeras bases de esta obra. Debo decir, para bien, que ya no soy el mismo.

Expreso mis sinceros agradecimientos a quienes, durante este proceso, me acompañaron desinteresadamente y de quienes recibí su apoyo y orientación para clarificar el camino. Al Dios de vida, pero no al dios de la conquista. A mi madre, quien con su sabiduría cotidiana y testimonial me ha enseñado la valentía de desnaturalizar las realidades tiránicas. A mi amada esposa y a mi bella hija, por su comprensión y generosidad al compartir el tiempo que les pertenecía e inspirarme con cada palabra de aliento.

A quien, con su proyecto de formación docente, contribuyendo con los recursos necesarios para realizar mis estudios, hizo posible mi permanencia. Gracias, Bogotá Humana. A mis compañeros y compañeras de Colegio, de los que recibí toda su motivación. A mis estudiantes por quienes aspiro a continuar la aventura del conocimiento.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	4
INTRODUCCIÓN.....	6
1. DECOLONIALIDAD	9
1.1. <i>DESDE LOS TÉRMINOS COLONIALES Y LAS CATEGORÍAS DECOLONIALES.</i>	13
1.1.1. <i>La Colonialidad del Poder</i>	18
1.1.2. <i>La Colonialidad del saber</i>	20
1.1.3. <i>La Colonialidad del Ser</i>	24
1.1.4. <i>De otras categorías de reflexión decolonial</i>	26
1.2. <i>PROYECTO DECOLONIAL. CONTEXTO HISTÓRICO</i>	33
1.3. <i>DECOLONIALIDAD.</i>	37
2. SUBALTERNIDAD.....	45
2.1. <i>CONSIDERACIONES GENERALES</i>	50
2.2. <i>LOS ESTUDIOS SUBALTERNOS</i>	55
2.3. <i>VOCES SUBALTERNAS</i>	62
3. DECOLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD EN EL CINE LATINOAMERICANO.	69
3.1. <i>LA BÚSQUEDA DE UN MUNDO OTRO EN LA TIERRA PROMETIDA.</i>	73
3.1.1. <i>Desestructuración de la Semántica Elitista</i>	74
3.1.2. <i>La Exigencia Subalterna de la Tierra</i>	78
3.2. <i>LAS IMPLICACIONES DE LA MODERNIDAD EN TAMBIÉN LA LLUVIA</i>	82
3.2.1. <i>Colonialismo y colonialidad representados en También la Lluvia</i>	84
3.2.2. <i>La Voz del Subalterno en la persona del indígena</i>	89
3.3. <i>EL ABRAZO DE LA SERPIENTE. UN SUEÑO AMAZÓNICO.</i>	91
3.3.1. <i>Un paradigma otro en Karamakate</i>	93
3.3.2. <i>El sueño decolonial frente a la devastación de la colonialidad</i>	96
CONCLUSIONES	99
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102

INTRODUCCIÓN

Uno de los aspectos que más inquieta en el campo político es la forma en que éste se relaciona o no con la ética. Ya Maquiavelo había argumentado por qué un príncipe ha de separar sus criterios éticos de su forma de gobernar. Sin embargo, en este mundo, en el que las diagonales políticas atraviesan todas las realidades humanas y entretejen un sin número de situaciones, es fundamental volver la mirada a este aspecto fundamental de la existencia, que llega hasta los lugares donde la luz del sol no penetra. Y es que las condiciones políticas, sociales y económicas de la sociedad no son las mejores para la población del planeta. La duda es ¿Alguna vez lo ha sido?

La historia de la humanidad, ha consistido en una historia de la dominación continua. Desde la estructuración del sedentarismo, se construyeron pirámides político-sociales de poder, en donde unos gobiernan sobre otros. Se justificó la supremacía desde el imaginario del orden y de la institucionalidad, con el propósito de construir sociedades fuertes y estables, con leyes que pudieran orientar la vida de los pueblos. Sin embargo, las leyes son elaboradas por aquellos que dominan y han dominado y en las que poco o nada, interviene el pueblo. Estas situaciones dan a entender, cómo se ha ido construyendo la lógica binaria en la política, y cómo se irradia a lo social, económico, epistémico, cultural y ambiental. La lucha de contrarios presocrática va a ser utilizada como justificación a que existan unos que están por encima de otros. Así, esta sociedad está llena de civilizados y bárbaros, de hombre y mujeres, de heterosexuales y homosexuales, de blancos y razas, de norte y sur, de ciudadano y campesino. Esta es la base de la matriz del sistema mundo moderno/colonial.

Así, se puede observar en América Latina -una región violentada por esta modernidad (*Ego cogito*) que en sí misma está ligada a un colonialismo (*ego conquiro*)- unas formas de dominación justificadas por la superioridad cultural, con razones de redención, en donde el victimario se convierte en un liberador de la ignorancia. Estas acechanzas, encubrimientos e invenciones antropológicas sucedieron desde el arribo de las barcas de la desgracia a tierras

de Guanahani, en 1492. Estas tierras que eran un mundo otro, van a ser parte del otro mundo, o más bien, de un mundo desterritorializado. Más de trescientos años después, estos pueblos van a alcanzar su emancipación política frente al poder gubernamental de la metrópoli.

Esta descolonización, entendida como un proceso histórico contemporáneo, cuyo máximo desarrollo ha tenido lugar hacia finales de la primera mitad del siglo XX, con el logro de la independencia de las naciones asiáticas y africanas, que habían sido colonizadas hacia fines del siglo XIX, producto del nuevo imperialismo, será un paño de agua tibia, frente al contante interés colonial emprendido desde el Norte. La descolonización genera, a modo de consecuencia, una independencia, pero esta, sin embargo, no es posible alcanzarla en ciertos países, de una forma plena. Aunque la mayoría de países, principalmente, latinoamericanos consiguen una soberanía política, sus lazos estrechos con el pasado colonial, quedan profundamente vinculados al sistema político-social, manteniéndose así una dependencia social, económica, política y cultural que va condicionando posteriormente su desarrollo, cayendo en una nueva modalidad de “colonialismo intrínseco”. Estas herencias coloniales serán consideradas por pensadores latinoamericanos como el constructo intrínseco de la colonialidad, dando un giro a la categoría colonial, para poder mostrar de qué forma se siguen instaurando hegemonías de poder extrínsecas, que sobrepasan el campo político. En este sentido se puede catalogar el saber colonizado, como un saber monopolizado por Occidente, en el cual prevalecen las categorías instauradas por la colonia dominante, prevaleciendo este *locus enuntiationis*, promoviéndose con ello un racismo epistémico y eliminando cualquier otredad.

Estas reflexiones inflexas han tomado mucha fuerza en Asia y en América Latina; el primero liderado por el Grupo de Estudios subalternos y el segundo por el grupo Modernidad/Colonialidad. Por tanto, esta investigación permite, en primer lugar, ahondar más en esta propuesta de decolonialidad y subalternidad, que tanto bien le pueden hacer al pensamiento latinoamericano. Sobre estas categorías y lo relacionado con ellas, se reflexionará en el primer y segundo capítulo del trabajo.

En el tercer capítulo se abordará específicamente la forma en que se pueden ver reflejadas estas categorías en algunas producciones cinematográficas latinoamericanas. Es una realidad que el cine llega a millones de personas, lo que implica que, con el cine latinoamericano, hay mensajes explícitos e implícitos que se quieren enviar, desde donde se quiere ofrecer una información: el interés es meterse en ellos para decir algo más de lo que superficialmente nos muestran.

Estos proyectos fílmicos han de contar una historia y esa historia es la que se tiene que descifrar, mirando hasta qué punto se rompe con la tradicional comprensión historiográfica, donde el pueblo no tiene historia, sino la élite. Es un intento por observar, cómo a través de un medio de origen eurocéntrico y norteamericano, se pueden transmitir planteamientos decoloniales y se conviertan en la voz del subalterno. Esta propuesta se puede orientar hacia una crítica de la mentalidad modernizadora europea que lleva a la necesidad de romper con el mito de la misión salvadora de esa modernidad y su imposición violenta, encaminándose a poner en duda sus visiones de progreso, civilización y desarrollo. Es ser consciente del control de poder al que el mundo se ve abocado.

El objetivo es, por tanto, abstraer del cine las diferentes críticas hacia la colonialidad del saber, del poder y del ser, la refutación del mito de la modernidad o la impugnación frente a la violencia epistémica, como verdad absolutizada e impuesta. Hay que resaltar también, que con ello se busca rescatar las voces de los subalternos, entendidos desde los estudios culturales asiáticos y la decolonialidad, como “pensamientos otros”, transformados en invisibles por el eurocentrismo. En él se buscarán afirmaciones, expresiones, gestos, imágenes, contextos, ideas que remitan a estos estudios y por qué no de nuevas propuestas y orientaciones acerca de estos temas, tratando de ver cómo han sido representados, contruidos y problematizados desde este campo del arte, que por cierto tiene mucha aceptación en el público de todas las condiciones sociales y económicas.

1. DECOLONIALIDAD

«Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (*aletheia*), sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conduce a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el *Ser* sino la *colonialidad del ser, la herida colonial*»
(Mignolo, 2007, p. 29)

La situación de un mundo desigual, diferenciado desde las clases, estratos o grupos; la dominación de unos sobre otros, la aceptación sin más de una realidad de opresión, lleva a analizar y proponer la necesidad de un paradigma otro, que pueda develar la cara oculta de estas situaciones, que en muchos niveles, hasta intelectuales, se desconoce. Para ello habrá que analizar el tema de la diferencia colonial en la formación y transformación del sistema-mundo moderno/colonial.

Es en el imaginario del sistema-mundo, de ese mundo ya constituido y construido, en donde la colonialidad del poder se manifiesta. Esta diferencia colonial es el espacio en donde las historias particulares y ubicadas en un contexto específico, se crean para implantar diseños globales: “progreso, civilización, occidentalismo”. Estos diseños locales que se potencian exteriormente, se impondrán frente “otros” que no serán tenidos en cuenta. Estos “otros” son los protagonistas de aquellas historias locales que no se dan a conocer porque son trasladadas a lugares del silencio o silenciados, emisiones y audio-receptores que si tienen las que se inscriben en la racionalidad moderna. Estas historias que son archivadas y olvidadas son las de los subalternos, las de los “sures, las de los marginados.

De ahí, la idea de una decolonialidad que impulse una desnaturalización de estos diseños globales frente a este sistema-mundo con sus diversas y mismas clases de colonialidad; de un giro decolonial que permita reconocer “los pensamientos otros” invisibilizados por el eurocentrismo.

Además la reflexión decolonial plantea el reconocimiento de la barbarie de la modernidad en las tierras amerindias, pero también de las resistencias subyacentes en *los damnés de la tierra* -los condenados de la tierra- como lo afirmará Frantz Fanon en 1961, indicando que «La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia» (Fanon, 1963, P. 20-21).

Observando lo anterior, Dussel también afirma que la modernidad es un mito en cuanto a su emancipación (1992, p. 86). En vez de liberar, oprime. Es realidad opresora, globalizante y excluyente. A través de este giro se busca describir los fenómenos y las situaciones más allá de la “historia oficial”.

La Modernidad comúnmente se ha aceptado como un «proceso que tiene sus fundamentos en el siglo XVII con Descartes, Galileo, Bacon, etc., y que se consolida en el siglo XVIII con la Ilustración» (Pachón, p. 3), así mismo, «la Modernidad es vista como la superación del mundo medieval y la recuperación del poder del hombre y su capacidad transformadora de la naturaleza y la sociedad» (Pachón, p. 3). Este diseño de vida, este pensamiento pretende superar un mundo en donde el hombre es un ser dominado para conquistar lo que le pertenece a través de la razón, la ciencia, la tecnología, que lo llevará al progreso.

Pero ésta idea se podría ver desde el *pensamiento otro*, como una construcción eurocéntrica y como fenómeno pretendidamente intracultural. El querer humano de dominar al otro y de justificar dicha dominación se evidencia en la historia de la humanidad. Sin embargo, para Dussel, el que unos seres humanos se autoproclamen como superiores a otros y modernos, de los que proviene un beneficio y utilidad para aquellos que necesitan civilizarse, es una característica del “mito de la modernidad”. Pero, ¿por qué mito? Para Dussel,

[La modernidad] se autodefine [...] como superior, más ‘desarrollada’; por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable ‘inmadurez’. De manera que la dominación [guerra, violencia] que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. En esto consiste el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización. (Dussel, 1992, p. 86).

Desde luego, las teorías críticas europeas han tenido un lugar importante en la reflexión latinoamericana, sin embargo, el tema de la colonialidad y decolonialidad cuenta con una genealogía diferente que reseña Mignolo, al presuponer que

el pensamiento decolonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto del que le dio Immanuel Kant a la palabra y del que, en esa tradición, retomó Max Horkheimer a través del legado marxista. ‘Decolonial’ es el concepto que toma el lugar, en otra genealogía de pensamiento, del concepto ‘crítico’ en el pensamiento moderno de disenso en Europa. [...] El proyecto decolonial difiere también del proyecto poscolonial, aunque, como con el primero, mantiene buenas relaciones de vecindario. La teoría poscolonial o los estudios poscoloniales van a caballo entre la teoría crítica europea proveniente del posestructuralismo (Foucault, Lacan y Derrida) y las experiencias de la elite intelectual en las ex-colonias inglesas en Asia y África del Norte. (Mignolo, 2011, p. 26).

Diversos pensadores como los colombianos Arturo Escobar y Santiago Castro Gómez, los argentinos Walter Mignolo y por supuesto Enrique Dussel, los puertorriqueños Nelson Maldonado-Torres y Ramon Grosfoguel, el peruano Aníbal Quijano-Torres y la estadounidense-ecuatoriana CatherinWalsh, son algunos de los representantes de un grupo de intelectuales que, tras varios encuentros entre docentes e investigadores en torno a temas relacionados, desde el 98, han aportado a la reflexión.

El concepto decolonialidad es para estos intelectuales el cuestionamiento frente a discursos según los cuales, después de los procesos de emancipación en Latinoamérica, se vive en un mundo totalmente descolonizado y autónomo, en un mundo desvinculado de la colonización, o mejor de la colonialidad. Por ello, se afirma que las reflexiones decoloniales parten del

[...] supuesto de que la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones, formada durante varios siglos de expansión colonial europea, no se transformó significativamente con el fin del colonialismo y la formación de los Estados-nación en la periferia. Asistimos, más bien, a una *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez, 2007, p. 13).

Estas concomitancias entre el colonizado y el colonizador no han dejado existir, simplemente se trasmuta el procedimiento de dominación, que no implica sólo el poder gubernamental, el cual solapadamente se inserta en las venas de la vida cotidiana, implantando o heredando forma de existir. Este es uno de los principales argumentos de la decolonialidad, que observa cómo las categorizaciones de desarrollado y de subdesarrollado se imponen como justificación de la hegemonía y superioridad de unos (Norte) sobre otros (Sur).

Por tanto, este giro epistémico-político decolonial surge entonces como consecuencia de lo que llamó Aníbal Quijano, a finales de los años ochenta, la matriz colonial de poder. El establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerarquía racial. Esta matriz colonial es dinámica y compleja, produce y reproduce imaginarios, creencias, comprensiones, interpretaciones y acciones. Estas creencias, imaginarios y acciones habrá que comprenderlas desde un paradigma otro, vistas de otra manera y no como realidades estáticas y totalmente estructuradas.

Para comprender la decolonialidad se realizará un abordaje de algunas categorías y términos propios de esta reflexión filosófica, además de un esbozo de su contexto histórico-social, para llegar a afirmar que «el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas» (Castro-Gómez, 2007, p. 21). Y es claro, que no sólo para las ciencias, sino que este paradigma ha de irradiar sus propuestas en cada latinoamericano que no quiera dejarse manipular por la lógica de la modernidad y por los tentáculos del desarrollo, en donde lo fundamental no es la vida, sino la producción y el dinero, la acumulación, producto de la ambición humana,

del seguir queriendo construir la torre de babel. Para develar esta aparente realidad, se tratarán los fundamentos de la decolonialidad, sus propuestas y si se evidencian, sus logros.

1.1. Desde los términos coloniales y las categorías decoloniales.

Hablar de términos o categorías decoloniales o coloniales significa que el lenguaje que se utiliza o se aplica es un léxico particular, inflexo y crítico frente a las formas tradicionales de comprender la realidad. Por tanto, para interpretar el proyecto decolonial habrá que adentrarse en el sentido de las categorías correspondientes, muchas de ellas elaboradas y construidas desde la misma realidad latinoamericana.

En el primer caso habrá que citar algunas terminologías que apuntan hacia posibles promesas, que se perfilarán hacia una mejor vida o hacia la redención del mundo; unas de estas categorías serán modernidad y progreso. Desde la modernidad, como se dijo anteriormente, se trazó la posibilidad de un mundo mejor, organizado, próspero y porque no, más humano y digno.

Desde Descartes, esta racionalidad moderna se autofundamenta, el “*cogito*” es lo esencialmente existente, aunque sea en un primer momento, para luego constituirlo como una diosa: la diosa razón. Así prevalece el constructo de la razón como aquella que da sentido a todo; aún más, una razón que no sólo interpreta la realidad, sino que la construye, para autoproclamarse como la única que puede orientar por el camino del orden y del progreso. Estas dos necesidades simultáneas, según Comte, solo pueden ser solventadas a través del espíritu positivo; espíritu que llamará a la Razón ciencia, y que rechazará otras posibles formas de adquirir un conocimiento verdadero, real y útil. Así lo expresa, afirmando que

Durante la larga infancia de la Humanidad, sólo las concepciones teológico-metafísicas podían, según nuestras explicaciones anteriores, satisfacer provisionalmente esta doble condición fundamental [orden y progreso], aunque de un modo en extremo imperfecto. Pero cuando la razón humana está por fin bastante madura para renunciar a buscar lo

inaccesible y circunscribir con prudencia su actividad al dominio que pueden verdaderamente apreciar nuestras facultades, la filosofía positiva le procura ciertamente una satisfacción mucho más completa, por todos aspectos, y al mismo tiempo más real, de aquellas dos necesidades elementales (Comte, 1999, p. 86).

Y la pregunta es ¿Es este mundo como lo esbozó la modernidad o mejor, la racionalidad moderna? ¿Es este mundo como lo pensó el espíritu positivo o la misma ciencia? Habrá que decir que este tipo de racionalidad trajo consigo una lógica binaria, la imposición de la totalidad como única forma de comprender la realidad, el reduccionismo científico en el que se encuentra sumida la humanidad, al mito de la modernidad que justifica la explotación del hombre por el hombre. En vez de avanzar se retrocede, se avanza, sí, pero hacia la barbarie. Como dice Horkheimer, «la maldición del progreso imparables es la imparables regresión» (Horkheimer, 2006, p. 88).

Por ello se afirma que no hay modernidad sin colonialidad. Esta afirmación será un argumento central en este giro decolonial. Siempre que alguien se considere moderno es porque hay otro que no lo es, y que por tanto es superior al otro, el cual tendrá que rendirse ante la misión civilizatoria de éste. La modernidad necesita de la colonialidad para subsistir e instalarse.

Para Mignolo, este imaginario de sistema-mundo moderno/colonial comienza en el siglo XVI, con la llegada del “imperio” español a tierras del “nuevo mundo”, por cierto, no tan nuevo (invención de América). Esta lógica binaria, que se manifiesta en las dicotomías de civilización/barbarie, amo/esclavo, blanco/mestizo, masculino/femenino, moderno/primitivo siempre se ha querido consolidar como la forma natural de existir. Ya desde los presocráticos se comprendía la realidad como producto de una lucha de contrarios, que en los pitagóricos se observa como una estructuración de un esquema que, desde una mirada crítica, implantará, posteriormente, condiciones sociales y políticas de segregación. Este esquema traza diez parejas, organizadas en columnas, que si se relacionan verticalmente se observa la ubicación de seres por categoría, unos superiores a otros; esta categorización le ofrece supremacía a unas maneras de ser, justificando con ello

la necesidad de que unos (impar) sean más que otros (par), pues lo malo, mutable, curvo, izquierdo, oscuro, hembra, están en la periferia del Uno, son lo contrario a él, que es recto, bueno, inmutable y Macho.

Esta es la tabla que algunos de los pitagóricos defendían en su doctrina de opuestos:

Limite / Ilimitado
Impar / Par
Unidad / Pluralidad
Derecho / Izquierdo
Macho / Hembra
En reposo / En movimiento
Recto / Curvo
Luz / Oscuridad
Bueno / Malo
Cuadrado / Rectángulo (Metafísica I, 986a20).

Sin duda alguna, este diseño de los opuestos, de realidades dualistas, se instalará como una condición de comprender la realidad no sólo lógica, sino también ontológica, y desde ahí, antropológica, política y social. Estos procesos de comprensión serán la base para la matriz moderno/colonial, que se ha de fundamentar en la extensión de dichos caracteres binarios de la realidad, para relegar a quien no esté dentro del campo categórico privilegiado, es decir, a aquel que no sea heterosexual, ciudadano, varón, europeo, blanco, adinerado, religioso, occidental, civilizado, desarrollado y demás formas epistémico-sociales de comprensión represiva y segregacionista.

Ante esto hay que resaltar el efecto unívoco, nivelador, asimilador de esta modernidad/colonialidad y todas sus herencias. Se trata, sin más, de una estrategia homogenizante tan convencida de su supremacía que relega el diálogo y la interpretación a niveles insignificantes o controlados por sus propios intereses. Con Dussel se puede afirmar que es un “encubrimiento del otro”, o una “invención del otro” como lo dice Santiago

Castro-Gómez. Esta ideología totalitaria, producto de la racionalidad instrumental, no permite a ningún ser humano expresarse desde lo que es y desde lo que piensa, ya que desde su doctrina epistémica y de mercado impone la forma de dar sentido al tiempo y al espacio, robándole la posibilidad a cada cultura de disponer de estos ámbitos de su existencia, de pronunciarse desde sus historias locales.

Con lo anterior, resalta la categoría sistema- mundo que no tiene su arraigo en las reflexiones decoloniales, pero sí en los estudios poscoloniales de África y Asia. Immanuel Wallerstein es el principal teórico de dicha categoría, comprendiéndola como una estructura social dominante en donde todo gira alrededor del centro, del imperio, en donde el mercado se dirige desde la periferia hacia el centro, éste último interpretado como el aparato político social dominador. El afianzamiento de este sistema-mundo se llevó a cabo a través del proceso de consecución de tierras y del control del mercado y del trabajo, ejecutado y vilmente realizado, especialmente, desde finales del siglo XV (Irrupción e intromisión de Europa en América Latina).

Este sistema-mundo moderno/colonial evidentemente es hoy el capitalismo salvaje y todos sus descendientes y tentáculos, entre ellos el imperialismo, al cual habrá que hablarle, cara a cara, para expresarle que han sido descubiertos los imaginarios sobre los que se ha consolidado su colonialidad, a veces encubierta, velada, o con frecuencia inventada, para justificarse a sí misma como redención; salvación de aquellos que se han considerados humildes, pobres, subdesarrollados, atrasados, inferiores, perezosos, pequeños (hasta en estatura), ya que

mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la ‘invención de la tradición’, el subdesarrollo (la cara de la colonialidad) (Mignolo, 2003, p. 34).

Esta es la doble cara de esta lógica del sistema-mundo moderno/colonial, que se muestra como redentora de la humanidad, y que lo que en realidad trae consigo, por lo

general, es la condenación del mismo mundo, y no sólo de la periferia. Desde ésta lógica binaria se ha estructurado un mundo a partir de la consolidación de unos universales que orientan la historia humana, y que se han dado como el remedio a la barbarie y al salvajismo, ante el cual (sistema-mundo) se tendrá que asumir una actitud de gratitud, por cuanto se ha recibido y donado. Si se quiere el beneficio de la modernidad se tendrá que padecer lo suplicios de la misma. Acerca de ello, Dussel argumenta que

[La modernidad] se autodefine [...] como superior, más ‘desarrollada’; por otra parte, se determina a la otra cultura como inferior, ruda, bárbara, siendo sujeto de una culpable ‘inmadurez’. De manera que la dominación (guerra, violencia) que se ejerce sobre el Otro es, en realidad, emancipación, ‘utilidad’, ‘bien’ del bárbaro que se civiliza, que se desarrolla o ‘moderniza’. En esto consiste el ‘mito de la Modernidad’, en un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimación, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización (Dussel, 1992, p. 86).

El aceptar este costo de modernizarse y los sacrificios para entrar en el mundo “desarrollado” es un suicidio. Suicidio de lo que se es (ser), suicidio de lo que se conoce (episteme, saber) y suicidio de sus propias decisiones (poder, autonomía). Este suicidio epistémico, ontológico y político está configurado en lo que se llama colonialidad, definida como las herencias coloniales que perviven en la actualidad, que operan en la cotidianidad, aquellas herencias que constituyen a un pueblo que fue colonia y que tienen un papel central en la reproducción de las prácticas sociales hegemónicas. Por tanto, colonialidad no es lo mismo que colonialismo, ya que éste último hace referencia a «una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio» (Maldonado-Torres, 2007, p. 131). Desde allí es desde donde se constituye el pensamiento decolonial.

En consecuencia, la decolonialidad consiste en identificar las herencias coloniales que han permanecido después del colonialismo, y que han quedado incorporadas en maneras de pensar, de sentir y que se manifiestan en el rechazo a ser diferente, a no estar dentro de la

civilización, el rechazo a estar o ser enviado a la periferia. A través de ella se quieren quebrantar aquellos dispositivos de dominación que han operado en la mayor cantidad de la población mundial; desde la decolonialidad, genealógicamente, se busca identificar aquellos dispositivos que continuaron moldeando conductas, aún después del fin del colonialismo y que hace ser lo que hoy se es.

Desde el proyecto o pensamiento decolonial se ha identificado una colonialidad tripartita o tres modalidades de colonialidad: “Colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser”.

1.1.1. La Colonialidad del Poder

La colonialidad del poder se refiere a la clasificación social de la población a partir del concepto raza como lo afirma Anibal Quijano, o como lo planteará Santiago Castro, “Limpieza de Sangre”. La justificación de que unos sean más que otros se instaure en este “dispositivo de blancura”. Ese será el objetivo: ser blancos o al menos entrar en ese proceso de limpieza. Así, «en América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista [...]. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad» (Quijano, 2000, p. 123). Por tanto, hay que resaltar que esta idea servirá como una razón para clasificar a la población, ubicando a unos por encima de otros, dependiendo de su “raza” y así mismo, categorizar aquellos que estaban por debajo del rango de blancura como inferiores, y con ello, todos los modos de ver y pensar la realidad, todos los productos epistémicos, antropológicos y ontológicos que estos “barbaros” poseían.

Hay que tener en cuenta que la colonialidad o forma de instauración del poder en estas tierras, no sólo hace referencia a la dominación, ya que el sometimiento a lógicas coloniales no sólo se ha ejecutado por medios coercitivos; es decir, que a veces, habiendo

desvelado la herencia colonial no hay oposición frente a ella sino que, aún más, se le desea. Esta tendencia es incuestionable, pues se hace realidad en el discurso, no como palabra, sino como hecho significativo y políticamente ejecutado, en donde los que son considerados como países en “vía de desarrollo” sueñan con ser desarrollados; ese antojo por ser como los del “norte” del planeta, con sueños de “blanquearse”.

Para muchos este discurso no sólo es legal, sino legítimo, pues el mundo está construido sobre una estructura de poder piramidal, una verticalidad organizativa de la sociedad, que según se afirma, siempre ha sido así, y no hay otra forma. Es connatural al ser humano que unos estén sobre otros, y hoy se aplica no sólo por la “raza” sino también por otros dispositivos de control, que se han ido manifestando en los discursos, y en este caso, en nuevos patrones de poder, ya no sólo negros e indios, sino un imaginario como lo es el “laboral” en donde se comprende la realidad de los asalariados, empresarios, intelectuales, profesionales, comerciantes, estudiantes, gobernantes, vendedores ambulantes, servicios generales, cargadores (coteros), mensajeros, amas de casa, entre muchos más, como una “organizada” división del trabajo, pero que guarda en su interior la justificación del poder de unos sobre otros sin más, sólo por tener el título de doctor o jefe; toda una cuestión de “potestas”. Por tanto, estos mundos introducidos en un solo mundo se dilucidan como una colonialidad, que en este último caso es actual, mereciéndose definir como un racismo del trabajo.

Las nuevas identidades histórica producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control de trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar. (Quijano, 2000, p. 205).

Hasta películas actuales de origen norteamericano, manifiestan esta cruda realidad. Un ejemplo de ello, es una cinta lanzada al público en 2011, y denominada en castellano *Vidas Cruzadas*, en donde mujeres negras se dedican al trabajo de servicios generales. Estas mujeres, denominadas sirvientas, son maltratadas en la mayoría de los casos. Situaciones en donde los baños de la “familia” no pueden ser utilizados por ellas, hacen ver

que el trabajo es un constructo de poder y opresión, que se ha pensado como una realidad natural. Por ello, Quijano dice que «una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que pareciera como naturalmente asociada. Lo cual, hasta ahora, ha sido excepcionalmente exitoso (Quijano, 2000, p. 206). Hay que romper con estas formas de coerción, hay que destruir las cadenas de esta clonialidad, hay que prescindir del espejo eurocentrado o septentrionalmente construido o imaginado en donde toda imagen del ser humano latinoamericano se ve falseada y desfigurada. «Es tiempo, en fin, de dejar ser lo que no somos» (Quijano, 2000, p. 242).

1.1.2. La Colonialidad del saber

La colonialidad del saber hace referencia a la dominación epistémica, encarnada fundamentalmente por el eurocentrismo, entendido este como la única forma válida de producir conocimiento, práctica clave en la naturalización en la experiencia moderna de existencia. La razón se proclama como autofundante, de tal forma que no está abierta. Ella es la que crea la realidad, demarcando todo conocimiento. Así, «ya no es la voluntad inescrutable de Dios quien decide sobre los acontecimientos de la vida individual y social, sino que es el hombre mismo quien, sirviéndose de la razón, es capaz de descifrar las leyes de la naturaleza para colocarla a su servicio» (Castro-Gómez, 2003, p.146).

Aún más, la razón es la verdad. Por tanto, el sujeto es un constructo de la razón; para la modernidad no es posible otra forma de conocimiento: la certeza la posee la ciencia moderna. Habrá, luego, una exclusión de otras formas no científicas de conocer, tal vez propias de otros pueblos. Esta colonialidad cae en un reduccionismo epistémico, en un egocentrismo gnoseológico. Es, sin más, «pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista» (Castro-Gómez, 2007, p. 83).

Ante esta realidad opresora y dominante, se consta la necesidad de una visión distinta, de un paradigma que no sólo cambia la situación, sino también su lógica de operatividad. Ya hay avances en varios rincones de la academia, que se enfrentan a esta forma de colonialidad que elimina la posibilidad de pensar distinto, desde las historias locales. En estos lugares, «en las universidades, en Estados Unidos y en Europa, en América Latina y en Asia, se crean espacios de transformación del saber, de un saber que empodera a subjetividades desempoderadas por la colonialidad del saber» (Mignolo, 2006, p.17). Estos saberes han sido desperdigados por el mar de la universalización del pensamiento, por ese ultrarracionalismo que lo abarca y lo posee todo y lo engloba todo, en un espíritu absoluto, al estilo hegeliano. Formas otras de conocer son posibles y reales, vivenciadas en la carne de un ser humano y representadas en la mente de todos aquellos que buscan desprendimiento de esta matriz moderno-colonial.

La especialización de las ciencias, trabajadas y abordadas por un método común, el de la ciencia, ha dispersado el pensamiento. La academia se concentra en contribuir con esta especialización que cada vez más encuentra desvíos para olvidarse de la necesidad de hacer abordajes integrales del ser humano, lo que prepara el camino para el desprendimiento de este tipo de concepciones que debe llevar a la trans-interdisciplinariedad.

Este proceso se nota de manera clara en la insistencia del estado colombiano en hacer exámenes a estudiantes cercanos a adquirir un título de pregrado (Saber Pro), demostrando el interés de los gobiernos neoliberales en construir islas, (hay infinitudes de carreras profesionales, tecnológicas y técnicas) sin ningún tipo de cohesión, islas epistémicas que contribuyen de forma particular en la concepción de la realidad. Es necesario, por consiguiente, el desprendimiento; sin este proceso de reflexión y sin quitarse la epidermis univocista, cada uno será la víctima ultrajada y violentada por el sistema/mundo moderno colonial.

Por tanto, son innegables las huellas que, en América Latina, dejó el proceso colonial europeo, partiendo de la religión y las costumbres populares hasta la organización política y económica de sus naciones. Es por esto que es pertinente reconocer que, a pesar de la violencia con que se llevó a cabo el proceso de mestizaje étnico y cultural en Latinoamérica por parte del colonizador occidental, las nociones europeas constituyen en gran medida lo que es la identidad de latinoamericano de hoy.

El problema acontece cuando América Latina se empeña en continuar con el letargo económico y social europeo, considerándolo como el modelo de desarrollo por excelencia. Lo anterior pone en riesgo a las formas de comprender y a las epistemologías de este lado del mundo, siendo colonias contemporáneas de las dinámicas del mercado económico y de la cultural neoliberal. Santiago Castro denuncia esto en relación con el conocimiento, puesto que lo clasifica como la nueva mercancía que se esconde bajo los principios eufemísticos de la liberación, la igualdad social y la revolución anticapitalista, pero que se lleva a cabo por personas que hacen parte de la clase privilegiada y en territorio colonizador¹.

Ciertamente, la formación del pensamiento es uno de los pilares esenciales de la poscolonialidad que permite abandonar el esencialismo europeo e indígena, y se constituye como uno de los medios por los cuales se puede estimular una resistencia pacífica que desemboque en dos instancias, a saber: la desnaturalización del pensamiento europeizado y de las dinámicas neoliberales², es decir, la noción cultural proveniente de la colonialidad del poder que aún impera en nuestros días de diferentes maneras y la competitividad empresarial desregulada que desemboca en el crecimiento de la brecha entre ricos y pobres.

Lo anterior permitirá comprender con mayor claridad cuál es el papel que desempeña América Latina y su incipiente producción académica ante el mundo capitalista y, por otro

¹ EE.UU. y Europa. He aquí la contradicción en que incurren dichos académicos: beneficiarse económicamente de una causa de liberación por medio del pensamiento anticapitalista.

² El neoliberalismo como consecuencia del proyecto colonial

lado, cómo puede resistir estructuralmente al sistema en sus intentos por subyugar a través de medios contemporáneos³ el proyecto de liberación que se viene gestando hace siglos. Si bien es un proceso gradual y complejo, puesto que es casi imposible aislarse de la dinámica capitalista, es claro que se puede tomar cierta distancia de este modelo dominante.

La educación desempeñaría la función preponderante de fomentar el cultivo del pensamiento crítico y el reconocimiento de la realidad, con miras a destacar el legado y los aspectos positivos de la tradición europea, pero abriendo paso a un camino autónomo que empiece por transformar procesualmente la realidad social y promueva “pensamientos otros” que se encuentren en capacidad de entrar en diálogo con el “Otro” en sus diversas formas de interpretar la realidad, con el fin de enriquecer la actividad académica, cultural, política y social de América Latina.

Así mismo, Boaventura de Sousa (2010) propone que para que se de una nueva acción política de los pueblos es necesario descolonizarlos epistémicamente, decolinazar el saber utilizando otros referentes. Habrá que comprender la modernidad como proyecto, proyecto colonizador que en sí mismo, se concibe como un desarrollo natural de la sociedad; hay que ubicarse en la crítica del margen negado volviendo a la necesidad de repensar el mundo, planteando la invisibilización epistémica o lo que él llama el “epistemicidio” como aniquilación de otros saberes, al plantear que la modernidad no habla de razones no modernas sino de no razón. Esta modernidad produjo las ausencias y no la presencia. Produjo el no es: no es humano, no piensa. Es el salto epistémico de Europa que no construyó al otro como otro sino como “no otro”, justificando una hermenéutica monotópica, que se hace en un solo sentido en donde el otro no habla; es un monólogo paradigmático epistémico.

Lo anterior da a entender que a pesar de los procesos de descolonización política se mantiene un dominio de tipo epistémico, que es necesario superar, pasando de una

³ Medios de comunicación, internet, consumo de cosas innecesarias.

sociología de las ausencias, entendidas como violencia colonial, hacia una sociología de las emergencias, comprendida desde la categoría de interculturalidad.

Hay que partir de la necesidad de re-crear los marcos analíticos del conocimiento que reconozca la pluralidad y la inclusión frente a la linalidad y la hegemonía del conocimiento imperial colonial, ya que «en el campo del conocimiento, el pensamiento abismal⁴ consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos del conocimiento: la filosofía y la teología» (De Sousa, 2010, p. 31).

La invitación es a desprenderse para aprender y comprender de otra manera, ya que los pueblos excluidos del sur han intentado proponer salidas al capitalismo como herencia colonial de la modernidad, pero siguen atrapados en la razón moderna, sin salirse del molde de la raíz occidental, afirmando que el fin del capitalismo no tiene fin.

1.1.3. La Colonialidad del Ser

La colonialidad del ser expresa la dimensión ética de la colonialidad; el ethos específico que visibiliza las formas de existencia y los modos de subjetivación. Nelson Maldonado-Torres ha sido quien se ha ocupado de esta forma de la colonialidad, dando a entender que progresar es ser como otros; esto indica que este tipo de colonialidad se inserta en lo más íntimo del sujeto colonizado, en la existencia cotidiana, en su corporeidad, en su ser mismo.

Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje

⁴ Categoría epistémica que considera la racionalidad moderna occidental como el fundamento único del conocer, relegando lo demás a simples opiniones.

[...]El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

La instauración de formas de existir neocoloniales, ajenas a testimonios de la propia cultura, se patentan en las maneras que muchos o casi todos los latinoamericanos tratan de asumir y de aceptar como parte esencial en sus vidas. Estos procedimientos y actuaciones, productos de una colonialidad, se pueden describir como los sueños de alcanzar el éxito, de acumular bienes, de trazarse un proyecto de vida, de “seguir el camino correcto” (desde normas provenientes del mundo capitalista), de “vivir los valores” que provienen del mundo occidental. Para ser felices hay que proponerse la meta de llegar a ser como los europeos o los norteamericanos y poder ser más “cultos”, para respetarse, ser puntual, responsable, prudente, constante. En definitiva, alcanzar a obtener aquellas virtudes que puedan ayudar al ser humano a sobrellevar este mundo de afán y de producción constante.

La colonialidad del ser es aquel tipo de herencia colonial que opera en cada “latinoamericano” (nombre impuesto) orientándolo a responder eficazmente al mundo globalizado y capitalista, a actuar y a vivir desde categorías políticas, culturales, religiosas y sociales que provienen desde el Norte, para que los del sur sigan actuando a la merced de este proceso neoliberal y deshumanizante. Esta clase de forma de vida, al estilo europeo, proviene del esencialismo histórico. Se piensa que la historia comienza en Europa. Las clases de Ciencias Sociales (historia, geografía y democracia) de los colegios en Colombia están fundamentadas en la construcción histórico-lineal de Europa.

Es allí, y sólo allí, desde donde el ser humano gesta cultura, una civilización auténtica al estilo de Grecia y de Roma; las civilizaciones del Lejano y Medio Oriente y del Norte de Egipto, no alcanzan los niveles de desarrollo y de las civilizaciones europeas, y mucho menos las pre-colombianas. Es en Europa desde donde deviene la modernidad. Estas formas instauradas de lenguaje acarrearán una manera de ser propia de quien lo impone, originando consigo un racismo ontológico. Por tanto, «La colonialidad del ser tendría que referirse no solamente a un evento originario de violencia, sino a un despliegue de la

historia moderna en términos de una lógica de la colonialidad» (Maldonado-Torres, 2006, P.105). Esta tendencia de dominación conduce hacia el camino de la discriminación y la persecución hacia aquellos que son o han deseado ser diferentes al modo de ser instaurado como el único “normal” o “naturalmente” posible, llegando hasta los límites de transgredir la vida del otro, dándose la autoridad y la justificación de acabar con la existencia de aquellos que no responden a ese ethos propiamente occidental.

1.1.4. De otras categorías de reflexión decolonial

La operatividad y la autoconciencia de una colonialidad despierta otras inquietudes que buscan la desnaturalización de las acciones de la vida y la construcción continua de conocimientos liberadores. Nada está hecho y por tanto todo es posible. Así, otras de las categorías a resaltar son “el paradigma otro”, “el pensamiento fronterizo” y “la diferencia colonial”, utilizadas con frecuencia por filósofo Argentino Walter Mignolo.

La diferencia colonial pareciera hacer referencia a una realidad que está afuera tanto del centro como de la periferia. Es decir, a nadie le corresponde en este tiempo de multinacionales y de capitalismo globalizado. Esto quiere decir que en ningún estado en específico se localiza la diferencia colonial. En sí, hablar de diferencia colonial significa referirse a «la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta» (Mignolo, 2003, p. 8). Con mucha frecuencia se ha encubierto a la diferencia colonial con los velos de las diferencias culturales, tratando de justificarla. Es muy frecuente encontrar habitantes de América, de Asia o de África que manifiestan abiertamente y sin tapujos que los europeos o norteamericanos nos superan (son superiores) por su desarrollo cultural. He aquí la colonialidad del poder. Esta debe ser una razón para pensar desde la diferencia colonial, desde su profundo dolor, desde los gritos de los subalternos.

Una manera de responder a esta diferencia colonial es el pensamiento fronterizo. Este es considerado como «una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica» (Mignolo, 2003, p. 9). Esto significa que el pensamiento fronterizo es una dialéctica de situaciones y cogniciones, siendo por ello comprendida como una consecuencia de la diferencia colonial. Este pensamiento es la exclamación de los sin voz, o de los que no se le ha permitido expresar o dar a conocer su voz; Este pensamiento no es un rechazo o una anulación de las demás formas de pensar, ni una invitación insistente al reduccionismo, queriendo rechazar las otras formas de enunciación, ni sus lugares. Es una exigencia de ser escuchado; de ahí la categoría de “paradigma otro”, no de otro paradigma, como si fuese a imponerse sobre los otros.

Este paradigma otro debe ser abierto, crítico y esperanzador frente a un sistema-mundo que cada vez quiere imponerse más con su univocidad. Un paradigma que ha de orientar la escucha del otro frente a procesos de ceguera epistémica o de dogmatismos políticos o religiosos. Este paradigma otro es comprendido como la «diversidad (y deversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad, más que por aquellas [...] asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad» (Mignolo, 2003, p. 20). Es claro que este paradigma surge frente al descalabro del proyecto de la modernidad, frente a su implosión. El “otro” se ha dado cuenta de ello, y por ello quiere dar a conocer su pensamiento. Ante esto, se rescata una categoría emergente, que juega un papel muy importante en este análisis: la interculturalidad. Varios miembros de la red modernidad/colonialidad han hecho comentarios y análisis acerca de esta idea, entre ellos, Catherine Walsh para quien la

interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política (Walsh, 2007, p. 47).

Sin duda alguna esta categoría de interculturalidad es una proclamación de exigencia hacia quien, por sus prejuicios o ídolos tribales o cavernosos, quieren siempre decir y defender que poseen la verdad. Una verdad dogmática y cerrada para quienes la “alcanzan” y para quienes la poseen, olvidándose que los otros también razonan, piensan, analizan desde un pensamiento “otro”. No es un juego por el relativismo frívolo, ni una apuesta por el cesado absolutismo; la interculturalidad es más que un discurso, más que una proclama, es una lógica de pensar-se desde todos los puntos, hasta desde aquellos que se cree deberían ser eliminados, porque rechazan la misma interculturalidad. No es un simple multiculturalismo, ni busca inculturarse, ni debe ser comprendido como un metaculturalismo. Es simple y llanamente abrir la realidad o las realidades hacia una diversidad epistémica, ontológica, antropológica y política en donde se pueda dialogar y no solamente converger frente al capitalismo globalizado y totalizante. Ésta globalización neoliberal, puede llegar a ser entendida como un tejido sombrío de complejas estrategias políticas, económicas, militares, culturales, ideológicas y que Raul Fornet-Betancourt la define como

el proceso resultante de una política económica que se expande mundialmente como la única opción de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como el único proyecto globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas con alternativas propias, ni en Occidente ni en ninguna otra región del mundo (Fornet, 2001, 175).

Fornet-Betancourt, rechaza de base el efecto unívoco, nivelador, asimilador de este fenómeno. Para él se trata de una estrategia homogenizante tan convencida de su supremacía que relega el diálogo a niveles insignificantes o controlados por sus propios intereses. Aún más, «la globalización tampoco tolera alternativas en Occidente» (Fornet, 2001, 175) , porque no es una realidad relacionada sólo con esta parte del mundo, sino con toda la humanidad que se ha dejado abrazar por los tentáculos encantadores de esta forma de concebir la política y la economía como estructura dominante a través del mercado, la acumulación y el consumo.

Esta ideología totalitaria no permite a ninguna cultura expresarse desde lo que es y desde lo que piensa, ya que desde su doctrina de mercado impone la forma de dar sentido al tiempo y al espacio, robándole la posibilidad a cada cultura de disponer de estos ámbitos de su existencia. Para este mundo globalizado todo cobra sentido en el dinero, al cual todos veneran y sin el cual nada es, y por el cual muchas culturas son devoradas o arrasadas; No sin más, hace ya unos milenios, Virgilio había afirmado: «*Auri sacra Fames*»⁵.

En una necesidad apremiante descifrar los intereses egoístas de la comprensión elitista de la realidad. No todo es como se ha dicho desde las alturas, desde la cúspide de la pirámide social instaurada, en donde lo humano se transforma, cada vez más, en inhumano. Por ejemplo, se puede decir que la economía inicialmente era concebida como la actividad desarrollada por el hombre para satisfacer sus necesidades, pero este concepto ha cambiado, pues

la teoría económica neoclásica rompió con esta tradición y empezó progresivamente, a socavar el concepto del sujeto económico y transformarlo. Sustituye el sujeto necesitado por un sujeto con finalidades arbitrarias y así cambia la definición de la economía. Esta ya no es el lugar, donde el hombre trabaja para satisfacer sus necesidades, sino es ahora un proceso de elecciones y cálculos que se efectúan para satisfacer sus necesidades. Las finalidades sustituyeron las necesidades (Hinkelammert, 1977, pág. 78).

El trabajo también tuvo su variación, desde los orígenes y luego con el socialismo y el comunismo, en sus inicios, donde se pretendía generar trabajo equilibrado, trabajo equitativo, producción regulada, con miras a las necesidades.

El paso de las necesidades a las finalidades da un impulso al sistema capitalista totalmente arrasador, totalmente cruel, totalmente indiferente a las realidades humanas que lo único que interesa es vender. Han surgido “necesidades” no necesarias: electrodomésticos, celulares de última generación, zapatos para mascotas, lujos, entre otras, sin las cuales, hoy en día, no se concibe la existencia. Hay en el mercado infinidad de cosas que se compran solo para satisfacer el gusto y la avidez de bienes. Es una “sociedad del

⁵ Frase latina original de Virgilio que ha pasado a la historia y que significa: “Execrable sed del dinero”

descarte” en donde todo es desechable, hasta el mismo individuo. El mercado trabaja en eso, en construir políticas, productos y necesidades que sirvan por un tiempo para que pasen de moda pronto y haya novedad y flujo en la economía. Rige la vida en todos sus aspectos, en lo político, en lo social, en lo familiar, todo se habla en términos de números y de cifras, no se habla en términos de personas, pues estas ya no importan, importan en cuanto consumidores.

Las mercancías han logrado llegar a un punto tan alto en la escala de significación y de poder que tienen vida propia, dominan todo, lo imponen todo y en su calidad de dioses exigen de los miserables humanos, sujetos a ellas, pleitesía y un culto razonable. Aunque creación humana, se somete a ellas, transformando dicha realidad en un fetiche, dándole existencia vital y carácter subjetivo de las mercancías.

Este es, pues, el fetichismo del dinero, que está por encima de cualquier mercancía porque con él se compra todo, se adquiere nuevos productos, se negocia y da, en definitiva, es el común denominador a todas las otras, y en la cual todas las otras tienen que transformarse para recibir su valor. Se percibe que el valor del dinero es infinito por todo lo que puede llegar a adquirir, por ello, el deseo de poseerlo tiende igual al infinito; no obstante, este deseo nunca puede ser saciado, primero porque no existe tanto dinero que supla el apetito y segundo porque quien lo desea no puede tenerlo todo.

Así, este contexto real, positivo y evidente de la globalización lleva a afirmar a Fonet-Betancourt «que hoy en día el diálogo de las culturas se nos presenta más como el desafío de un horizonte alternativo de esperanza, que como un hecho de nuestra realidad histórica» (Fonet, 2001, 176). Es claro, entonces, que ella no hace parte de nuestro mundo, pues lo que realmente aparece es esta hegemonía de poder, que abarca todos los ámbitos de la vida de un pueblo y que demuestra «el comienzo de un proceso de colonización sin precedentes en la historia de la humanidad» (Fonet, 2001, 176). Ante esto, el diálogo de las culturas se convierte en un reto a desarrollar entre los contextos particulares.

Por lo anterior, habrá que decir que cualquier insistencia en universalismos epistémicos lleva simplemente a inscribir la verdad en una sola forma de pensarla o de decirla, y conducir el conocimiento hacia una caverna oscura e insoslayable. Por ello Ramón Grosfoguel habla de un pluriversalismo en vez de un universalismo de las categorías, siendo este último fundamentado desde Descartes con su “ego cogito”. Este racismo epistemológico es fundamentado por Hegel, al reducir todo al todo, es decir, al espíritu absoluto, y al no permitir con ello más posibilidades de construcción. Todo finaliza allí.

El método dialéctico hegeliano es una maquinaria epistémica que va a subsumir y transformar toda alteridad y diferencia en parte de lo mismo, hasta llegar al Saber Absoluto, que sería “el saber de todos los saberes” y que coincidiría con el fin de la historia, pues de ahí en adelante nada nuevo puede ser producido a nivel del pensamiento y de la historia humana (Grosfoguel, 2007a, 67).

Habrà que hacer la apuesta por una diversidad epistémica y cosmológica en la que se reconozca un conocimiento otro y diverso, lo que significa romper los márgenes del conocimiento, la meditación y la reflexión y abriendo los espacios hacia aquello que es diferente, disímil y heterogéneo.

Siguiendo este camino, Dussel describe todos estos procesos como hijos de un mito: la modernidad. A este mito, comprendido como una exaltación de un proyecto usurpador del otro y de lo otro, habrá que enfrentar para emerger de este lodo, que cada vez ahoga más el conocimiento, habrá que superarlo «no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la "razón del Otro"» (Dussel, 1992, p. 86).

Hablar del mito de la modernidad y la negación de la diferencia lleva a afirmar que las promesas de progreso y civilización de la modernidad se quedan sólo en promesas. No es una negación total de la racionalidad occidental, a tal punto de confluir hacia un

escepticismo; más bien, se bosqueja la necesidad apremiante de salvar esta racionalidad occidental que deberá denunciar el declive de la razón instrumental, develando que la naturaleza no es un mero instrumento del hombre y su aprovechamiento no implica su destrucción. Además, esta racionalidad ha de observar, dentro del proceso histórico, las formas en que se ha impuesto la universalidad frente a la diversidad, las maneras en que se ha negado “al otro” por ser diferente.

Así, después de un recorrido por varias categorías decoloniales, se es consciente que la colonialidad llega a etapas más profundas y subsiste a pesar de la descolonización o emancipación de las colonias españolas en el siglo XIX o las de Asia y África en el siglo XX. Por tanto, no se habla de un proceso de revolución al estilo de las épocas de emancipación.

Habrà que convencerse que la crítica de la mentalidad modernizadora europea lleva a la teoría decolonial a la necesidad de romper con el mito de la misión salvadora de esa modernidad y su imposición violenta, llevàndo a poner en duda sus visiones de progreso, civilización y desarrollo. Hay que enfrentarse a la colonialidad epistémica, que impone formas de saber y de pensar al estilo europeo, sin al menos, considerar que todos los humanos piensan, no sólo ellos. Pensar desde “otros”: Otro espacio, otro tiempo, otra experiencia, otra vida.

Hay que rescatar los aportes al pensamiento social, filosófico, científico y cultural de Latinoamérica y del Caribe, que manifiesten y enraícen la forma de ver el mundo, de interpretarlo, de conocerlo, tratando de organizar una libertad del pensamiento o una “emancipación mental” que luche contra la colonialidad. Poco a poco hay que convencerse de todo el juego de la palabra que oprime, del lenguaje mediático que manipula y domina, muchas veces sin percatarse, ni darse cuenta, al estilo de un mensaje subliminal. No hay que contentarse con las migajas que caen de las mesas de los burgueses, de dueños del sistema, en fin, no hay que contentarse con “pan y circo”. Se debe ser lo que se es, o lo que

se quiere ser, desde un constructo crítico, enfrentándose al esquema que coloniza sin preguntar, a veces sin violencia represiva, si se quiere ser lo que ellos quieren que se sea.

Así, se ha de despertar a la propia conciencia, a ser conscientes de esta dominación silenciosa, para poder construir un mejor mundo, un mundo “otro”, que se piensa desde una existencia y una experiencia que le es propia, rechazando con ello una nordomanía, «esto es, el esfuerzo de las elites criollas de la periferia para imitar los modelos de desarrollo provenientes del norte, mientras reproducían las antiguas formas de colonialismo» (Castro-Gómez, 2007, p. 14).

Estos sueños de desarrollo y de avance industrial y económico, sólo provocan devastación y desolación, no sólo en estas tierras, sino en todo el planeta; es un fenómeno universal que se esparce como una planta trepadora o enredadera, que con sus troncos delgados (silenciosos y solapados) no respeta el más mínimo lugar protegido, sosteniéndose solo en cada vida humana, llegando hasta los rincones inhóspitos de esta tierra, ya no tan habitable, ahogada por el parásito de la modernidad.

1.2. Proyecto decolonial. Contexto histórico.

¿Cuándo comenzó este proyecto, esta reflexión? Sin duda alguna habrá que decir, con Dussel, que en 1492, con la llegada de europeos a las tierras de *Abya Yala*, cuando se evidenció de manera clara “el encubrimiento del otro”. A partir de este momento se inició el colonialismo y con ello la colonialidad. Es una total negación de la diferencia, justificando a través de una lógica binaria que el otro es bárbaro y salvaje, frente a quien se considera civilizado.

Por tanto, desde la conquista de los territorios amerindios, la colonización de naciones africanas y asiáticas, pasando por los campos de concentración Nazi, los enfrentamientos de hutus y tutsis en Ruanda, los problemas de violencia y desplazamiento en Colombia, la

invasión militar de potencias mundiales a países del medio oriente argumentando una justa consolidación de la democracia, hasta en las “pequeñas” esquinas de los barrios, se evidencia la negación de la diferencia por la cual se ataca y hasta se asesina. Estas situaciones se patentizan en unas palabras de *Eduardo Galeano*, en el 2003, ante la inminente invasión a Irak por los Estados Unidos al expresar lo siguiente: «Y una pregunta final, que pido prestada a John Le Carré: -¿Van a matar a mucha gente, papá? -Nadie que conozcas, querido. Sólo extranjeros» (Galeano, 2015).⁶

Hay que dejarse de esas filosofías totalizantes y destructoras de la diferencia, que no hacen sino promover la violencia encarnada en las entrañas de la humanidad. «El otro, el pobre, están más allá de la ontología, y exige el fin o la ateización de la divinización ontológica del sistema» (Dussel, 1999, p. 50).

Por tanto, ante esta situación se describe que los distintos ámbitos de la realidad han sido dominados, a través de un largo proceso de domesticación cultural, y puestos bajo la tutela de lo mismo, de la razón instrumental, reductiva, eficiente y calculadora. Y lo anterior, se afirma desde la necesidad de emerger “un paradigma otro”, una racionalidad transmoderna, la aceptación de lo diverso.

Actualmente el programa de investigación decolonial es liderado por una red o un grupo denominado modernidad / colonialidad. Este grupo está constituido por pensadores de diversas disciplinas, logrando con ello uno de sus objetivos: decolonizar el saber. Desde sus comienzos evita ante todo el reduccionismo epistémico, al conformarse por investigadores multidisciplinares y provenientes de múltiples países. Llama la atención que sus reflexiones no se quedan en el tintero, sino que traspasan el ámbito académico hacia el contexto político y social, procesos liderados con frecuencia por ellos mismos.

⁶ Para Eduardo Galeano es evidente el gran Interés económico del Gobierno Norteamericano al invadir a Irak, cuyos obetivos solapodos son el petróleo que subayace en las tierras de la antigua Mesopotamia.

No es un trabajo de investigación monotópico ni cerrado, sino que utiliza su transdisciplinariedad para abordar de una manera más completa e integral a la realidad. Entre ellos se pueden encontrar profesionales en las ramas de la semiología, antropología, sociología, filosofía, lingüística, entre otros. En este momento sobresalen pensadores como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, etc. provenientes de países como Argentina, Perú, Colombia, Puerto Rico, Venezuela, Estados Unidos, Ecuador, y algunos más, que últimamente están integrando dicha red.

Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, en el prólogo del texto *El giro delonial*, describen de manera sucinta el origen de esta red. Para ellos todo comienza en 1996, en el trabajo conjunto entre Aníbal Quijano y Immanuel Wallerstein. Sus reflexiones conjuntas acerca de la dependencia colonial y el sistema-mundo, llamaron la atención de intelectuales prestigiosos para continuar el proceso reflexivo. Es así, como comienzan a organizarse seminarios y talleres que apuntarán en la misma dirección, apoyados por universidades y organizaciones como a finales del siglo XX, en Venezuela, en la que interviene la CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

A dichos talleres serán invitados Mignolo, Dussel, Quijano, Escobar, y hasta el mismo Wallerstein. Es precisamente en la pequeña ciudad de Binghamton (NY), durante el congreso Internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue*, en 1999, liderado por Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, en donde se reunirán Mignolo, Dussel y Quijano a debatir la temática de las herencias coloniales y el tópico del sistema-mundo. Desde este momento, se comenzarán a plantear diálogos y aportes conjuntos que irán consolidando el programa de investigación modernidad /colonialidad. A partir de las reuniones y congresos, irán surgiendo textos muy importantes para la red, como es el caso del libro *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Ya los encuentros pasan a organizarse por los otros miembros agregados, en ciudades de Norteamérica y Latinoamérica.

Para el año 2001 las cosas estaban ya maduras como para organizar un primer encuentro grupal y discutir los avances realizados. El evento-reunión fue organizado por Walter Mignolo en Duke University bajo el nombre *Knowledge and the Known*, del cual nació un dossier de la revista *Nepantla*, coordinado por Michael Ennis y Freya Schiwy. En el evento de Duke se unieron al grupo el teórico cultural boliviano Javier Sanjinés y la lingüista norteamericana Catherine Walsh, profesora de la Universidad Andina Simón Bolívar, quien fue precisamente la encargada de organizar la segunda reunión grupal en el año 2002 en la ciudad de Quito. Además de establecerse un diálogo entre los miembros del grupo con intelectuales indígenas y afroamericanos del Ecuador, la reunión produjo el libro *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, y publicado por la editorial Abya-Yala de Quito. (Castro- Gómez, 2007, p. 11)

En esta nueva red de discusión se debatirán tanto los aportes individuales de sus miembros, como las nuevas categorías que irán emergiendo de sus reflexiones. Esto no indica que todos deban estar en mutuo acuerdo con las acepciones planteadas, pues se estaría cayendo en reduccionismos que no contribuirían en nada a la riqueza del conocimiento interdisciplinar, rechazando con ello la propuesta de “un paradigma otro”.

Este proceso de investigación llevará a la elaboración de textos compilados y editados por sus miembros. Entre ellos se encuentran el libro *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, editado por Edgardo Lander. También sobresale el trabajo de Santiago Castro Gómez y Ramón Gosfoguel, con el texto *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epitémica más allá del capitalismo global*. Así también se construye la obra *Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, descrito en la referencia anterior. Como producciones personales se encuentran el libro *1492 – el encubrimiento del otro* (1992) de Enrique Dussel; *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos* (1994), de Edgardo Lander; *Historias locales/Diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003) de Walter Mignolo; *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (De) Coloniales de nuestra época*. (2009) de Catherine Walsh; *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005) y *La hybris del punto cero* (2005), de Santiago Castro-Gómez.

Hay que resaltar de nuevo que el trabajo de estos intelectuales no finaliza con la elaboración de estos textos, «sino que participa también en varios proyectos académico-políticos. Algunos de sus miembros se encuentran vinculados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador, y otros organizan actividades en el marco del Foro Social Mundial» (Castro-Gómez, 2007, p. 12), aparte de ser apoyo de movimientos progresistas.

1.3. Decolonialidad.

A partir de esta categoría no se habla de un proceso de revolución al estilo de las épocas de emancipación. El discurso tendrá que cambiar, o al menos, retomar discursos que hayan retado el sistema modernidad/colonialidad, que se impone frente a las diversas regiones del mundo, como la nuestra, y que se vale, hoy en día, de los mass media para figurar como modelo de “civilización y desarrollo”; es un análisis a la situación de subalternidad tanto en saber, poder y ser. Por ello, hay que repetir que «el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas» (Castro-Gómez, 2007, p. 21). Y es claro, que no sólo para las ciencias, sino que este paradigma ha de irradiar sus propuestas en cada latinoamericano que no quiera dejarse manipular por la lógica de la modernidad.

Habrá que mirar esta lógica de la modernidad como una lógica del capitalismo global haciendo una lectura del capitalismo desde los aspectos políticos, económicos, sociales, como los lingüísticos, semióticos, discursivos, de género, raza, etc. «Es decir que no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de las estructuras económicas, sino que forma con éstas una ‘heterarquía’, es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder» (Castro-Gómez, 2007, p. 14). Así se reconoce que en el capitalismo hay procesos diversos, heterogéneos, múltiples, formando un movimiento diverso, en donde convergen dispositivos de poder, que habrá que interpretar genealógicamente y con mucha serenidad, ya que «el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX [...ya que ella ha

de ser] un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gómez, 2007, p. 17).

En consecuencia, el término *colonización* se refiere al proceso de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, religiosas, culturales y étnicas. El *colonialismo* entonces sería la ideología legitimadora de tal orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial. Así la *colonialidad* se referiría al conjunto de fenómenos psicológicos y existenciales, pero también económicos y militares en donde se da la dominación o imposición de unos/unas sobre otros/otras.

Por esta razón, desde la decolonialidad se observa que el convertir en víctima al inocente llevará a la inclusión del sentido de “sacrificio” que habrá de tener el bárbaro, pues deberá aprovechar las orientaciones de los modernos para que su vida sea aprovechada en todos sus ámbitos. Esta lógica, según Dussel, ha predominado desde la conquista de las tierras amerindias hasta nuestros días, con la invasión de los países desarrollados a países “pobres”, con el argumento de ser portadores de redención. Esta lógica se comenzó a gestar en 1492.

Esta “conquista civilizadora”, en América, tuvo varios horizontes de comprensión, al menos reconocidos en su momento, para justificar o rechazar la violencia contra los habitantes de este mal llamado “nuevo mundo”.

La primera es aquella en donde la modernidad es comprendida como “emancipación”; La llegada de la civilización a Amerindia es sinónimo de redención y de superación, de lo que deben estar agradecidos los seres que viven en la barbarie. Estos habitantes no tienen idea de la posesión de la tierra, no heredan sus bienes materiales y no tienen idea de la libertad, por tanto, habrá que civilizarlos, ingresarlos en un proceso de crecimiento y de madurez, para que lleguen a la “mayoría de edad”. Así,

«El ‘concepto’ [de modernidad emancipadora] muestra el sentido emancipador de la razón moderna, con respecto a civilizaciones con instrumentos, tecnologías, estructuras prácticas políticas o económicas o al grado del ejercicio de la subjetividad menos desarrolladas. Pero, al mismo tiempo, oculta el proceso ‘de dominación’ o ‘violencia’ que ejerce sobre otras culturas. Por ello, todo el sufrimiento producido en el Otro queda justificado porque se ‘salva’ a muchos ‘inocentes’, víctimas de la barbarie de esas culturas» (Dussel, 1992, p. 88).

Este proceso caerá en un irracionalismo, justificando actos de violencia para ayudar al otro a que sea un ser humano íntegro; aún más, el bárbaro es culpable de dichos actos de violencia, ya que no ha querido aceptar la civilización se les trae para estar al ritmo del progreso.

Un segundo horizonte de comprensión del “mito de la modernidad” es el proyecto utópico de construir la reconocida “primera comunidad cristiana” en el contexto indígena, aprovechando que no estaban contaminados por los vicios europeos de la burguesía naciente. Se proponía un estilo de estado indígena bajo el dominio y el yugo del emperador y la orientación de los franciscanos. Dicho proyecto se derrumbará por la intervención directa del virrey y la transformación de estas “repúblicas” en repartimientos o encomiendas. Se observa, desde hoy, maneras claras de colonialidad en el pasado; características coloniales que hoy están presentes en la vida de las naciones en “vías de desarrollo”.

Una última tendencia analítica de la modernidad es la crítica “eurocéntrica” de esta misma modernidad, dirigida por Fray Bartolomé de Las Casas. Sus argumentos parten de la mentira de la barbarie e inferioridad de los amerindios. No legitima la violencia, por tanto exige el diálogo. En Colombia, su pensamiento cae “como anillo al dedo”, en el contexto de los acuerdos de paz entre la guerrilla y el Estado. Bartolomé se coloca de parte de Otro, de los desprotegidos y violentados. Sin embargo, el poderoso no quiere perder su hegemonía y por tanto, las palabras de Bartolomé, en su mayoría, quedarán sólo eso, palabras.

Desde el comienzo la población indígena se vio enfrentada a una negación primaria y fundamental: Su HUMANIDAD. Sencillas discusiones se presentaron acerca de este tema en los comienzos de la imposición cultural, que fundamentalmente se ejecutó para justificar la expropiación a través del afán de “civilizarlos”, de asimilarlos a la cultura del opresor, intimidando su dignidad y con ello sus posibilidades de expresión.

En plena época de la conquista, se presenta una discusión que es llevada hasta el Consejo de Indias (Junta de Valladolid), en el que se intentará justificar la dominación de los habitantes originarios de esta tierra americana o la autonomía de los mismos. Este es el caso de Sepúlveda y de las Casas, quienes estuvieron en la Junta de Valladolid. He aquí algunas de sus palabras en dicha disputa:

Ginés de Sepúlveda	Bartolomé de las Casas
<p>“Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales, en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, como gentes crueles e inhumanos a muy mansos, exageradamente intemperantes a continentales y moderados, finalmente, estoy por decir cuánto los monos a los hombres”. (De Sepúlveda, 1963, p. 72).</p>	<p>“Los indios son de tan buenos entendimientos y tan agudos de ingenio, de tanta capacidad y tan dóciles para cualquier ciencia moral y doctrina especulativa, tan ordenados por la mayor parte provistos, y razonables en su civilidad, teniendo muchas leyes justísimas, y tanto han aprovechado en las cosas de la fe y religión cristiana y en las buenas costumbres, y corrección de los vicios, donde quiera que han sido doctrinados por los religiosos y personas de buena vida... (De las Casas, p.23).</p>

Sin querer caer en anacronismos, este debate debería haber sido considerado absurdo, sin fundamentos, especialmente en la posición de aquellos que niegan la humanidad de otros a partir de sus propias categorías, porque no son como ellos, buscando adquirir ganancias tanto políticas como económicas a partir de dichas afirmaciones. Sin embargo,

no se puede negar esta realidad, que hace parte de la vida de este continente. Aunque éste es un problema histórico ya superado, pues no se justifica hoy la esclavitud o negar la humanidad de ningún hombre, no se puede discutir que han quedado rezagos de dominación o de colonialidad detrás de ciertas capas del neoliberalismo del sistema-mundo. Todos somos personas ¿Por qué en la práctica nos comportamos, a veces, como si muchas no lo fueran? (González, 1977, p. 9-10).

Desligándose de estas interpretaciones de la historia del indígena y su tierra, que han partido desde la exterioridad del mismo, se deberá afirmar desde una “visión no eurocéntrica” el sentido profundo que han tenido estas tierras y personas, mucho antes de que llegaran los españoles “civilizadores. Esta idea se puede defender diciendo que

Los pueblos y etnias indígenas americanas no entran en la historia mundial como contexto del descubrimiento de América -que es el momento en el que los programas vigentes de historia en bachilleratos y universidades hablan por primera vez del indio (junto a las islas, palmeras, animales exóticos... había igualmente indios en las playas que Colón descubre)-. Debe encontrarse racional e históricamente su lugar en la historia (Dussel, 1992, p. 104).

Por ello, lo que cuenta la Historiografía tradicional y elitista desde el 12 de octubre de 1492, es un mito. Habrá que transformar estos juicios para darle el puesto que se merece a la historia amerindia, no una pre-historia. «Su "lugar" es otro y el "descubrimiento" se interpreta ahora no sólo como "en-cubrimiento" sino como genocida "invasión". Para ello, sigamos tal como aconteció, la historia de la Humanidad "hacia el Este", hacia el Oriente» (Dussel, 1992, p. 112). Se podría hacer un paralelo entre Dussel y Santiago Castro; el primero habla del encubrimiento del otro, es decir, estaban, pero los invisibilizaron, los negaron, los encubrieron; el segundo plantea la idea de que los construyeron, es decir los conceptos de América Latina, el concepto de mestizo, colonia y demás son construcciones europeas.

Habrá que buscar una solución concreta a ésta problemática, dar una solución que no afecta la posición del otro, sin dejar de ser críticos, manteniendo la relación-tensión. Para

Dussel, la propuesta parte de los procesos de alteridad, que no es un dejarse gobernar o dominar sino un acto de respeto frente a un paradigma otro. Al respecto dice que,

para la superación de la 'Modernidad' (no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad, sino como Trans-Modernidad, que ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la 'razón del Otro'), será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Al negar la inocencia de la 'Modernidad' y al afirmar la Alteridad de 'el Otro', negado como víctima culpable, permite 'des-cubrir' por primera vez la 'otra-cara' oculta y esencial a la 'Modernidad': el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las 'víctimas' de la 'Modernidad') como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad (Dussel, 1992, p. 209).

Ante la emergencia de la valoración del otro y de lo otro y no ya de las universalidades desgarradoras, sino de las diversidades incluyentes, nuevas estrategias de conversación han de entrar en acción. Esta categorización deberá ser la posibilidad para consolidar una *ética de la alteridad* que ha de reconocer al ser humano como un ser "universal" que también se configura en lo "singular", al estilo del planteamiento de *Mauricio Beuchot* (2005), para quien la persona es ante todo un ser análogo, frente a lo unívoco o lo equívoco⁷. Hay que adentrarse en esos discursos que exaltan la universalización sin más, o la singularización sin menos, que tratan de imponerse como únicas formas de Ser, sin dejar ser, para despejar la neblina que no deja observar la realidad, esa bruma dogmática del esencialismo y del historicismo; esta propuesta desea un despertar de los sueños dogmáticos que conciben al ser humano como «sujeto macizo y entero, y el del sujeto fragmentado e inexistente, [para así poder estar] en condiciones de sostener un modelo de sujeto analógico, al mismo tiempo en proceso y en la constitución propia que haya alcanzado» (Beuchot, 2003, p. 19).⁸

⁷ Hay que resaltar que esta propuesta rompe con los esquemas de los esencialismos, que tanto daño le han hecho y le hacen a la humanidad, ya que «la analogía está entre la identidad y la diferencia, pero en ella predomina la diferencia sobre la identidad [...] posee conciencia de su carácter humano y falible [...] Así nos hará evitar los extremos del impase entre universalismo y el relativismo (Beuchot, 2005, p. 32). Es una apuesta por la diversidad integradora, compaginándose con la reflexión enriquecedora de la interculturalidad.

⁸ Desde el campo político, Zizek le agrega una mayor criticidad al asunto, manifestando la desestabilización de las estructuras universalistas a partir de aquellos que han sido rechazados y ocultados; para él, «la

Por tanto, el individuo es un ser en proyecto con una substancia que le es inherente. “Se es, pero se puede llegar a ser”. Se deduce desde aquí otro posible “argumento” filosófico como lo es el principio de la reflexión subjetiva, desde donde se observa la cualidad crítica de todo ser humano frente a sus universos culturales, que produce y propone. Se puede decir que queda mucho por construir, por instaurar un respeto por la diferencia, por entrar en diálogo con formas diversas de comprender la realidad: “Un ya pero todavía no”. La civilización como respuesta a un mundo de barbarie se debe repensar. Nadie es más que nadie. Cada uno es lo que es ¿Hasta qué paraje puede llegar una cultura para decirle a otra que es bárbara?

No sobra complementar estos aportes con una composición musical del guatemalteco Ricardo Arjona:

Carabelas cargadas de malos presagios
emisarios de la trampa y de la colonización.
Tocan tierra provocando un gran naufragio,
cargados de demonios y una nueva religión.
Pisaron tierra de Guanahani
¡bienvenida la desolación!
Esos sueños de estafa y de saqueo
ese gusto por el oro y esas ansias de poder,
es el cáncer que aun enferma al heredero
es la historia de una tierra condenada a padecer.
Pero el negro y el indio y el español
se mezclaron para darle un gusto a dios.⁹

Hoy en día se conoce que los malos presagios tenían la razón: emisarios del engaño, de la usurpación, de la barbarie llegaron en 1492 a las tierras de *Abya-Yala*. Desde esta

verdadera política trae consigo una suerte de cortocircuito entre el universal y el particular: la paradoja de un *singulier universel*, de un singular que aparece ocupando el Universal y desestabilizando el orden operativo “natural” de las relaciones en el cuerpo social» (Zizek, 2008, p. 26).

⁹ Esta canción salió al mercado en el año 2000, con el álbum Galería Caribe. Hace referencia a la llegada de un pequeño grupo de europeos, en una carraca y dos carabelas, un 12 de octubre de 1492 a una isla de la Antillas del Caribe, perteneciente hoy las Bahamas; sobresale actualmente el debate acerca de la localización exacta de la Isla. Lo que si no se debate hoy es la destrucción que provocó la llegada de estos invasores a estas tierras.

herida colonial se tejen innumerables injusticias; no son sueños de estafa y de saqueo, son realidades poscolizantes y no descolonizadas, grafías y dispositivos de constipación política, económica, cultural, epistémica, que se superponen para implantar una reproductibilidad, en estas tierras, del logos, del *ethos* y del *pathos* euro-norteamericano; esta caracterización está fundamentada en darles gusto a los dioses del tener, del acumular, del ser más que el otro, del dominar, del “potestas”. Esta tierra ha sido condenada a padecer por otros, y por sus mismos habitantes, que han querido continuar con el modelo impuesto.

Una de esas formas para rasgar este velo que cubre el cáncer de una episteme-colonial ciega ha de ser el giro decolonial, un pensamiento inflexo que es una manera de abordar los estudios subalternos en Latinoamérica, tema que será abordado en el siguiente capítulo.

2.SUBALTERNIDAD

“Prestar atención al fermento creado por los Estudios de la Subalternidad [...] es reconocer la fuerza de la crítica postcolonial reciente. Esta crítica ha obligado a repensar radicalmente el conocimiento y las identidades sociales autorizadas y creadas por el colonialismo y el dominio occidental”
(Prakash, 1994, p. 293).

Desde el comienzo de la vida humana, el individuo se ha inclinado a permanecer en conjunto, en grupo, en asociación, en comunidad. Este proceso asociativo no evidencia, por sí solo, la racionalidad humana, porque como lo demuestra la vida animal, hay muchos seres que permanecen en manada, en recua y así subsisten a lo largo del tiempo; un ejemplo claro son las abejas, quienes instintivamente viven en común, en una colmena. Se puede afirmar, entonces, que son seres asociativos por naturaleza. Y el ser humano ¿qué? ¿Cómo comprender el interés del ser humano por vivir en sociedad?

Ante esto, hay que apuntar que las agrupaciones humanas han sido calificadas por varios filósofos occidentales como una tendencia natural, como es el caso de Aristóteles, quien considera al “hombre”, como un animal político (*Zoon politikón*), gozando de la tendencia natural de vivir con los demás (Política I, 1253a10). Otros considerarán, como en el caso Hobbes (1994)¹⁰ y Kant (1979), que dicha sociabilidad se ejecuta por necesidad de supervivencia y por la intencionalidad de alcanzar una mejor calidad de vida. La existencia humana, tiene más sentido y es más llevadera junto a otros, así no sea natural la inclinación. Hay conveniencias por las cuales es mejor vivir junto a otros y no lejos de los demás, pues al estar sólo el ser humano no tiene con quien compararse, lo que va evitar su progreso y su lucha por ser cada día mejor, por avanzar en sus diversas dimensiones. Es decir, que el ser humano debe tener necesariamente alguien con quien competir, si quiere entrar en un

¹⁰ Para Hobbes es claro que es necesario hacer un pacto con los demás, a quienes la ‘naturaleza ha hecho tan iguales’, pero en donde al mismo tiempo ha introducido discordia; este acuerdo mutuo es urgente (vida dentro del estado civil) para evitar la guerra de todos contra todos. Todo esto producto de «las tres principales causas de discordia. Primera, la competencia; Segunda, la desconfianza; tercera, la gloria» (Hobbes, 1994, p. 102).

proceso de “desarrollo y progreso”, de lo contrario no deseará ser más de lo que es, porque no posee el necesario cotejo de vida y la ineludible disputa por querer ser más que el otro. A este proceso imprescindible Kant (1979) lo denomina la *insociable sociabilidad*, es decir, que el humano se inclina a vivir en comunidad, pero también tiende al aislamiento porque desea ser más que el otro, quiere satisfacer sus necesidades, poseer y mandar.

Por tanto, sin esta dicotomía social las habilidades de cada ser humano permanecerían yertas y entumecidas (Kant, 1979, p. 46-47), circunstancia que representa muy bien “el prusiano puntual”, que, al emplear un ejemplo de la naturaleza, su argumento toma un peso altamente razonable. Dicho ejemplo consiste en observar los árboles del bosque, que se caracterizan por su gran altura, ya que,

al tratar de quitarse unos a otros aire y sol se fuerzan a buscarlos por encima de sí mismos y de este modo crecer erguidos.; mientras que aquellos que se dan en libertad y aislamiento, extienden sus ramas caprichosamente y sus troncos enanos se encorvan y retuercen (Kant, 1979, p. 50).

Entonces, salta la duda: ¿Cómo convivir con estas tendencias insociables del ser humano? ¿Cómo evitar que la competencia termine llevando a las personas a la autodestrucción, al mutuo aniquilamiento y exterminio?

Un caso intermedio entre estas visiones es la propuesta ético-política de Fichte, quien afirma la posibilidad de ser libre en la relación con los demás, sin violentar la libertad del otro, abriendo con ello la posibilidad del reconocimiento. Esto lo afirma al decir que,

“No me atribuyo a mi mismo toda la libertad que he puesto, porque también tengo que poner otros seres libres y atribuirles una parte de la misma. Me limito a mi mismo en mi apropiación de la libertad, dejando también libertad para otros. El concepto de derecho es así el concepto de la relación necesaria de unos seres libres con otros” (Fichte, 1994, p. 109)

Desde hace ya unos años, el concepto del reconocimiento abre un debate desde el cual pueden analizarse cuestiones tales como la desigualdad, el rechazo, la discriminación, la vulnerabilidad de los seres humanos, la autodeterminación de los individuos y de los pueblos. El texto de Fichte denominado *Fundamento del Derecho Natural*, trae a colación dicha tematización, relacionando conceptos como la autoconciencia, la razón, la libertad y

el reconocimiento, para llegar a afirmar «que cada ser libre ha de admitir a otros de su especie fuera de él» (Fichte, 1994, P. 109). Con lo anterior el autor afirma que las personas pueden entrar en nuestra conciencia e irrumpir en ella, a veces sin darnos cuenta. Esta afirmación podría llegar a ser una interpretación ingenua. Fichte es consciente que los seres humanos tienen una relación causal con los otros seres humanos. Se podría poner como ejemplo, la influencia de unos padres sobre sus hijos; sin embargo, esta “influencia” no es coercitiva, sino exhortativa, que orienta la libertad del otro, ya que «el ser racional no puede ponerse como tal a menos que tenga lugar sobre él mismo una exhortación al actuar libre» (Fichte, 1994, p. 133) y «la exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo» (Fichte, 1994, p. 134).

Así, Fichte busca revelar la serie de condiciones a partir de las cuales puede establecerse una comunidad de seres racionales o libres. La formación de la individualidad humana es posible sólo en la experiencia de cierto tipo de relaciones que permitan, a los involucrados en ellas, la realización libre y sin trabas de los fines y propósitos que se trazan a futuro. Este punto de vista encierra un aspecto fundamental en la comprensión de la vida en común: que el ser humano sólo logra realizar su destino como ser racional y libre en el ámbito de una comunidad, como un ser social concreto, desde donde se asegure y garantice las posibilidades de autodeterminación en la elección y ejecución de sus propios fines y metas: «El hombre sólo será hombre entre los hombres » (Fichte, 1994, p. 133). Donde hay un ser humano, hay toda una humanidad, un conglomerado de experiencias y actuaciones que reflejan el “dar y recibir”. No es la declaración inocente de que el ser humano es un ser social por naturaleza sino el reconocimiento que en la relación con otro yo libre se puede potenciar las capacidades propias de la naturaleza racional.

Hay en todo esto una relación de reconocimiento mutuo, que no sólo es recíproco sino también obligatorio. Cuando alguien viola la esfera de mi conciencia me está autorizando a violar la suya. Es necesario que el reconocimiento del otro se dé desde la inteligencia y desde la libertad, aceptando que es la mejor forma de perfeccionarnos día tras

día; así «ninguno puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente; y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan así los dos recíprocamente» (Fichte, 1994, p. 137). Pero, ¿qué sucede cuando el otro viola mi espacio sin mi consentimiento? ¿Cuál es la solución al rechazo del reconocimiento recíproco? ¿Cómo promover este reconocimiento ante la materialidad de una sociable insociabilidad?

Ante esto, aparece la defensa de la necesidad de construir unos principios y acuerdos de convivencia, conservando una vida social insociable, que evite la mutua devastación y promueva una sana reciprocidad. Por tanto, estas diversas formas de concebir la vida social, han hecho que se estructuren ciertas formas de poder y se construyan leyes para favorecer las relaciones sociales, que permitan vivir sin temor a que el otro destruya esta tendencia natural o acabe con la posibilidad de vivir mejor.

Sin embargo, estas estructuras de poder se han convertido en esqueletos inamovibles de dominación y en pirámides sociales ultraconservadoras, generadoras de injusticia. La Historia así lo cuenta: desde las primeras civilizaciones, desde Sumeria hasta hoy, las instituciones políticas han funcionado para mantener el orden, ese orden imaginario que tiene como objetivo tener una mejor vida, o una mejor convivencia. Unos viven a costa de otros, del esfuerzo de los demás, de la explotación, del despojo de la libertad, justificando dichos actos desde la ley. Así opera la humanidad: dominadores y dominados, civilizados y barbaros, poderosos y débiles, ricos y pobres, eruditos e ignorantes, estado y pueblo. La pregunta es ¿Es posible un mundo otro?

En Latinoamérica, y en todo el orbe, se debe pensar lo humano desde una analogía de proporcionalidad, ya que esta propicia la interdependencia y NO la dependencia: Se es en parte igual y en parte distinto, es decir, diverso. Nadie es ser humano a medias; todas las personas son seres humanos diferentes, enteros (en cuento lo son) y verdaderos, pero también son históricos. Así, se observa al ser humano desde otro pensamiento a través del cual se podría comprender, no solamente al habitante originario o nacido en estas tierras, mestizos o no, de cualquier color de piel, sino a la humanidad en general, sin introducirla

en un círculo cerrado, sino desde la apertura a las infinitas posibilidades de ser, desde la otredad, desde la aceptación del otro como realidad evidente.

Por ende, desde lo análogo, se puede aceptar que el otro es igual y diferente a otro; este espacio lo reclama hoy el subalterno, quien puede llegar a ser considerado como la contraparte de lo hegemónico y dominante, puesto que él mismo es ocultado por aquellos que se consideran dueños de la verdad y únicos poseedores de la misma, convirtiéndose, estos últimos, en la élite económica, intelectual, cultural, social y política dominante que no permite que un paradigma otro sea posible; Este sujeto dominante y dominador se ha constituido históricamente, desde occidente, clasificando aquello que puede ingresar en sus categorías, tanto así que su poderío transgrede los modelos sociales y económicos, para dirigirse hacia una manía de codificar la misma existencia. Estos sujetos son los que podrán decir quién hace parte de la historia y quienes la construyen.

De ahí la importancia de los estudios subalternos, cuyo objetivo será ver la historia desde otro punto de vista, construir una visión historiográfica desde donde se pueda percibir la voz de los de abajo, del pueblo que también han hecho parte de la historia de la humanidad. Este rescate de la subalternidad es una lucha contra los esencialismos, y hasta contra un posible esencialismo en sí mismo. Sería contradictorio que buscando estremecer y derrumbar los esencialismos termine siendo esencialista; la subalternidad, el subalterno y los estudios subalternos buscan la construcción un paradigma otro que, a través de los años, ha sido, especialmente en los últimos cinco siglos, y en el caso de las voces subalternas, ocultado, escondido, callado, enmudecido, silenciado, censurado y hasta, eliminado de la faz de la tierra. Se ha callado al cantor de una vida otra, porque para la élite dominante no hay posibilidad de una vida otra, que no sea la contada por la Historia, por la metahistoria, por los paradigmas hegemónicos, que buscan representar y contar, de manera unívoca, el acontecer de los pueblos; para justificar que el mundo es lo que es – desarrollado, libre, autónomo, moderno - gracias a sus “líderes” y a quienes han contribuido, con sus aportes, para que esta tierra sea “mejor para todos”. Estos todos, que son sólo unos pocos, rechazan, de facto, la posibilidad de que otros sean, a su manera, humanos.

Frente a este ser hegemónico está el subalterno, cuyo discurso se enfrenta a la disertación oficialista del orden establecido, ya que son estos últimos quienes han dicho lo que se debe contar y han seleccionado lo que se debe considerar como Historia. Así, «resulta obvio que en la mayoría de los casos la autoridad que hace la designación no es otra que una ideología para la cual la vida del estado es central para la historia» (Guha, 2002, p. 17). Lo anterior no es una invitación a la violencia para acabar con las élites dominantes; ni más faltaba justificar la destrucción del otro como única forma de hacerse escuchar. Sería pagar con la misma moneda o aplicar, sin más, la ley del talión. Por ello, se han de plantear las maneras en que el subalterno ha hablado y sus aportes a la humanidad.

2.1. Consideraciones Generales

Según el diccionario de la Real Academia Española, subalterno significa «inferior (que está debajo de algo). Dicho de una persona: Inferior (subordinada). Empleado de categoría inferior» (R.A.E., 2001, p. 1424). Y si se recurre a la acepción de subalternar, a la acción misma, el significado es mucho más dicente: «sujetar o poner debajo, supeditar» (R.A.E., 2001, p. 1424). En este último sentido las cosas se tornan más beligerantes, ya que plantea cierta dominación a partir de la violencia y del sojuzgamiento. Es esta una situación real ¿sin embargo se está hablando del mismo sujeto? ¿Se está hablando de alguien que sin más acepta el sojuzgamiento?

Hegel (1971, p. 117-119) argumentará esta situación de subalternidad, afirmando que el amo arriesgó, en su lucha, el ser físico y se ha transformado en amo. El señor, pues, domina al esclavo y, mediante el esclavo, también domina la naturaleza, el ser independiente. El siervo tuvo temor a la muerte y con tal de salvarse, aceptó la esclavitud, convirtiéndose en una cosa dependiente del amo, es decir, en no reconocerse así mismo, sino en el amo.

El amo utiliza al siervo y le hace trabajar, para poder gozar de la cosa que éste hace; sin embargo, el esclavo al dominar directamente la naturaleza acabará emancipándose del señor, ya que este último tiende irremediabilmente a un final fatal pues al haber perdido contacto con la realidad dependerá del trabajo del esclavo; él ya no es *para sí*, ya no es independiente, no deviene superación sino sumisión, pues todo lo que haga contra ese otro lo hace contra sí mismo, ya que depende de ese otro, quien da sentido a su autoconciencia y quien enfrenta al mundo por él, moviéndose entre la negación y la conservación, creyéndose siempre conservado, siempre reconocido, deveniendo autodestrucción. Así lo dirá Hegel mismo,

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia (Hegel, 1971, p.119).

Es una lucha por el reconocimiento, tanto por el uno y como por el otro, tanto por el siervo como por el señor. Si se quiere el reconocimiento, se tendrá que optar por la libertad y no por la vida; el miedo a la muerte llevará a la negación.

Este horizonte puede llevar a una opción distinta del subalterno, claro que sin la necesidad de justificar la esclavitud. En la tierra de la sangre vital y de la plena madurez, es decir, en Abya Yala, fueron millares las personas asesinadas por el conquistador europeo, quienes no quisieron vida en esclavitud, rechazando una existencia sin más. A los que no fueron asesinados, no sólo se les quitó la posibilidad de vivir desde sus construcciones sociales y culturales, sino que también fueron silenciados, coartándoles la posibilidad de expresarse, de interpretar el mundo, de hablar de la realidad, siendo considerados, por occidente, como imperfectos, disminuidos, atrasados, incapaces de pensar, argumentando que «la inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura» (Hegel, 2005, p. 267). Es curioso este símil de la estatura con la inferioridad, utilizado por Hegel en su texto *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, sabiendo que uno

de los grandes políticos y gobernantes de Europa, hacia la época en que se decían estas palabras, fue Napoleón Bonaparte, quien no sobrepasaba los 1,68 metros de estatura; y para agrandar la problemática, el militar quien lo derrotó, el duque de Wellington, medía menos que él. El gran músico, Franz Schubert, a quienes muchos filósofos de la época admiraban por la inmensidad de sus notas no pasaba los 1,55 metros.¹¹ Cabe entonces la pregunta ¿Es realmente licito considerar al otro como inferior porque no es semejante a otro en condiciones corporales, intelectuales, económicas y políticas? Hay razones para reaccionar, para romper el velo de estas categorías dominantes, que sin más, se han impuesto, se han estructurado como la única manera de ser y de existir, desde donde se puede asegurar que «el componente principal de la cultura europea es precisamente aquel que contribuye a que esta cultura sea hegemónica tanto dentro como fuera de Europa: la idea de una identidad europea superior a todos los pueblos o culturas no europeos» (Said, 2003, p. 27).

Este ha sido y es el paradigma del pueblo europeo: su prepotencia frente a otros pueblos a los que siempre ha considerado inferiores y ha subordinado en nombre de su supuesta e imaginaria superioridad. Sin embargo, desde hace unos años, en el ámbito de la filosofía asiática y latinoamericana, subalterno no significa dominado o subyugado, sino aquel que transgrede los límites del pensamiento para romper las estructuras de la colonialidad del saber, del poder, del ser, del ver. Es aquel que es consiente que la Historia que es contada ha sido manipulada e impuesta, ya que esta Historia «nos habla con la voz de mando del estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado» (Guha, 2002, p. 20). De manera que los subalternos son los parlantes de la historia a través de los cuales habla el individuo sometido a una sola forma de comprender el mundo; una visión o verdad descrita por la élite. Aquellos que eran subalternos inferiores, ahora serán subalternos autónomos e insumisos que desestructurarán la dominación, y que podrán ser considerados como las

¹¹ Estas anécdotas, no comentadas en la época, y superadas en el momento actual (aunque sea en lo relacionado con la estatura), dan a entender el sesgo argumentativo de algunos filósofos de occidente, debido al interés de justificar el colonialismo. Ya Hobbes había rebatido la desigualdad natural de los seres humanos, pues «la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él» (Hobbes, 1994, p. 100).

«voces bajas que quedan sumergidas por el ruido de los mandatos estatutas. Por esta razón no las oímos» (Guha, 2002, p. 20). Son voces silenciadas, sepultadas y soterradas, que intentan bosquejar formas otras de ver el mundo, y de aquí, lo valioso que es poderlas escuchar porque se debe «realizar un esfuerzo adicional, desarrollar habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas» (Guha, 2002, p. 20), ya que el sistema/mundo que “gobierna” no permite que estas locuacidades y representaciones sean conocidas fácilmente.

Esta situación se observa claramente en los medios masivos de comunicación, quienes sólo informan lo que les conviene y en la manera que les interesa, manipulando las conciencias con sus falsas declaraciones. Estos medios tienen un poder incalculable en la opinión pública, y hasta en los mismos periodistas, que se convierten en marionetas del mismo sistema, hasta llegar a considerárseles como títeres de los dueños de los medios. No sin más, el mismísimo Weber (Sujeto no subalternizado) dirá que «el publicista político, y sobre todo el periodista, son los representantes más notables de la figura del demagogo en la actualidad» (Weber, 1995, p. 117). Esta situación es excusada por Weber, al observar la falta de libertad del profesional de la información por expresar su punto de vista, o mostrar la realidad, tal y como se presenta, pues éste depende de quien lo contrata, ya que necesita el trabajo para solventar sus necesidades económicas, por cual continuará afirmando que

la razón de estos hay que buscarla en la creciente falta de libertad del periodista, especialmente del periodista falto de recursos y en consecuencia ligado a su profesión, determinada por el inaudito incremento en la actualidad e intensidad de la empresa periodística (Weber, 1995, p.118).

Esto queda demostrado en Latinoamérica, y específicamente en Colombia, donde los medios de comunicación, en este caso radio, televisión y prensa escrita, están en manos de las élites económicas; ellos deciden qué contar y cómo contarlo. Los medios más reconocidos en Colombia pertenecen sólo a tres grupos dominantes: Organización Luis Carlos Sarmiento Ángel, como mayor accionista del Tiempo; La organización Carlos Ardila Lule es dueña de RCN; y el grupo Empresarial Santo Domingo es propietario de

Caracol y el Espectador¹². Ante esta situación, nada más que decir: el poder económico acapara al poder político e ideológico. Los demás medios alternativos habrían quedado ocultos, sino fuese por el desarrollo de internet y las redes sociales, que ha permitido que otras voces sean escuchadas.

También el cine se circunscribe en esta situación subalterna. Las películas comerciales son las que más espectadores atraen, y les ofrecen, aparte de diversión, una forma de comprender el mundo tal y como los magnates del séptimo arte, quieren que se comprenda. La mayor parte de las películas de acción que Hollywood patrocina ofrecen la idea del país de los Estados Unidos de América como el redentor del mundo, brindando campañas en contra de aquello que nos les conviene para el futuro de su nación. Casos como “boinas verdes” “Lágrimas del Sol”, “Rambo”, “Salvando al Soldado Ryan”, “El Francotirador”, “Zona de Miedo (The Hurt Locker)”, “El día de la independencia”, “Justo en la mira” (Vantage Point), “Tras Líneas enemigas”, entre muchas otras más, hacen ver la magnificencia del poder y de la bondad del país del Norte de América, “*que sin ningún interés*”, quiere ayudar al mundo a ser mejor, acabando con los malvados. Muchas películas quedarán ocultas por este gran monstruo del negocio y de la imagen, que camufla y enmudece al cine independiente y crítico.¹³

Ante esta situación, se puede adaptar la afirmación de Ranahit Guha sobre los intereses oscuros de las élites y de los gobiernos colonialistas, al decir que «éste es un lugar común del discurso imperialista destinado a elevar la expansión europea [en este caso

¹² Esta información está tomada de una investigación realizada por el sistema periodístico digital. *Las 2 orillas (2015) ¿De quién son los medios en Colombia?*.

¹³ Frente a la información sobre los dueños de los medios de comunicación en Colombia y de la hegemonía del cine elitista y comercial, se puede plantear un neologismo: *La colonialidad del Hablar*, que consistiría en la dominación ideológica implantada desde los medios masivos de información, que sólo expresarán su palabra económicamente interesada, su discurso solapado de redención, su monologo desarrollista, para que sea escuchado y asimilado, sin más, por miles de espectadores, quienes toman decisiones y adoptan conductas instauradas por estos *Medios*, siendo considerado este dispositivo de dominio como una forma de despotismo univocista, ya que este «poder ideológico es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción» (Bobbio, 1989, p. 111).

estadounidense] a una categoría de altruismo global» (Guha, 2002, p. 21). Para los norteamericanos, su poderío, no sólo militar, sino también moral y de desarrollo cultural es lo que hay que mostrar, situación que beneficiará también a los pueblos subdesarrollados, o porque no, como lo dicen ellos, “emergentes”, puesto que sus aportes ofrecen grandes posibilidades de progreso y desarrollo, de avance y de civilización, frente al rezago político y económico en que viven los pueblos del sur.

2.2. Los Estudios Subalternos

Estas circunstancias encubiertas y descubiertas, llevan a intelectuales de regiones poscoloniales a poner en tela de juicio la manera como ha sido entendida la historia de los mismos pueblos, que ha sido contada por los vencedores, por la élite, con sus propias categorías y desde sus propios intereses, contando la Historia mas no la historia, “desde arriba” y no “desde abajo”. Esta crítica estructural ha de «cuestionar los macroparadigmas utilizados para representar las sociedades coloniales y poscoloniales, tanto en las prácticas de hegemonía cultural desarrolladas por las élites, como en los discursos de las humanidades y las ciencias sociales» (Manifiesto, 1998, p. 86). Dicho proceso inicia desde los años sesenta, especialmente en la India, como una alternativa de ver y contar los acontecimientos con ojos y palabras distintas a los de la élite, como una necesidad de debatir las formas estructuradas y naturalizadas de la vida india. Así,

El propósito de estas discusiones [...] era llegar a un acuerdo sobre una nueva agenda para la historiografía de la India, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados -protagonistas legítimos pero desheredados - en la hechura del pasado, y con ello corrigiera el desequilibrio elitista de gran parte de lo que se escribía al respecto (Dube, 2001, p. 39).

Esta crítica no se ha quedado en el tintero; hoy conquista muchas mentes que observan cómo la humanidad se ha ido destrozando, al estilo de la piel de un leproso, sin encontrar remedio a tal enfermedad, pero si sabiendo dónde está el origen de este padecimiento: el ultra-racionalismo hiper-dogmático impuesto por el mundo moderno/colonial, que sólo le interesa la vida de pocos, y no de todos. Y se podría creer

que ni de pocos. Este es el modelo que hay que demoler a partir de argumentos sólidos que demuestren la inhumanidad de este “orden” establecido.

Así, la subalternidad plantea un desplazamiento del discurso, una translocalización o dislocación de la palabra, una revitalización del ver desde abajo, que lleve a abrir los ojos a los conocimientos de otro modo, siendo la contraparte subjetiva de la noción de hegemonía. Si la noción de hegemonía pretende la dominación, no solo por el uso del poder estatal represivo, sino por la ampliación del poder hacia lo civil por medio del consenso y de la persuasión, de la aceptación relativa y acrítica del orden dado.

Esto quiere decir, que a pesar de los procesos de independencia del poder colonial en regiones que habían sido conquistadas, permanecen formas rígidas de dominación elitista, y maneras de fundamentar dicha sumisión y supremacía. Por ejemplo, en el caso de la India, los estudios subalternos afirman que tanto el colonialismo británico como el neocolonialismo criollo «comparten un prejuicio: que la construcción de la nación india y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso fueron logros exclusiva y predominantemente de la élite» (Guha, 1982, P.25). Toda la historia la construyen los funcionarios, los que gobiernan y el pueblo sólo obedece, el pueblo llano no construye historia. Desde esta forma de comprender la historia es desde donde se fundamenta la razón de la dominación. Por tanto, «los estudios de la Subalternidad se lanzan a esta contienda historiográfica en torno a la representación de la cultura y la política del pueblo» (Prakash, 1994, p.296). Esta crítica trasciende las mismas críticas al colonialismo y al capitalismo ya existentes con anterioridad, y lo que se buscaba era que «al cuestionar las interpretaciones colonialistas, nacionalistas y marxistas por expropiar a la gente común de su iniciativa histórica (Agency) estaban anunciando un nuevo enfoque, que permitiría restaurar la historia de los subordinados» (Prakash, 1994, p.296).

Pero, ¿quiénes son estos subordinados? ¿Quiénes son los dominados por esa forma hegemónica de poder? La mayor parte de los habitantes del planeta, no importando si son norteamericanos o europeos. Aquí es desde donde se mueve desafiadamente el subalterno,

quien ha de tener la valentía de romper con las estructuras hegemónicas del poder y del saber. Este subalterno, que es una forma de existencia real e histórica, toma conciencia que la experiencia de la subordinación lleva a la subalternidad, que no sólo se impone de forma violenta, sino que va apoderándose silenciosamente de la conciencia del otro, en categorías de “orden”, “desarrollo”, “libertad”. Tanto así que, cuando unas personas del pueblo quieren sublevarse en contra de condiciones indignas a las que eran conducidas, se les considera como perturbadores del orden social; a veces, los mismos que se revelan deben luchar en contra de los “principios” en que han sido formados y educados, especialmente en respetar la ley y la autoridad. Es ir en contra de la tradición en que ha sido educado. Por tanto, «sublevarse [...] significa destruir muchos de los símbolos familiares que había aprendido a leer y a manipular, para poder extraer un significado del duro mundo que le rodeaba» (Guha, 2002, p. 43).

Gramsci, uno de los promotores de este término, afirma que hay una aceptación relativa de la subordinación que entra en un juego dialéctico con la resistencia. Esta tensión dará un salto, con el subalterno, de la resistencia a la rebelión, que en resumidas cuentas es la autonomía, que desestructura la dominación y transloca el discurso, le “mueve el piso” a la “teoría dominante”, a ese tradicionalismo, hoy cientificista, que siempre impone la manera de ser y la de saber. Ante esta situación, el subalterno ha de tomar un papel protagónico, ha de reaccionar frente su ser considerado como ente inerte, sin olvidar al otro que ha sido subalternizado; ha de ser responsable con su historia, ya que

cuando el subalterno se vuelve dirigente y responsable, el mecanicismo resulta antes o después de un peligro inminente, se produce una revisión de todo el modo de pensar porque ha ocurrido un cambio en el modo de ser: los límites y el dominio de la ‘fuerza de las cosas’ son restringidos ¿por qué? porque, en el fondo, si el ‘subalterno’ era ayer una ‘cosa’, hoy no es ya una ‘cosa’ sino una ‘persona histórica’, si ayer era irresponsable porque era ‘resistente’ a una voluntad extraña, hoy es responsable porque no es ‘resistente’, sino agente y activo. ¿Pero fue alguna vez simple ‘resistencia’, simple ‘cosa’, simple ‘irresponsabilidad’? Ciertamente no, y por eso es que siempre hay que demostrar la futilidad inepta del determinismo mecánico, del fatalismo pasivo y seguro de sí mismo, sin esperar a que el subalterno se vuelva dirigente y responsable (Gramsci, 1975, p. 321)

Para que este proyecto se gestara fue necesario un diálogo intercultural no dominante o sin tendencia piramidal, en donde ningún argumento es superior al otro. «El proyecto sublaterno mismo ha estado involucrado [...] dentro de este tipo de diálogo, especialmente en sus intentos de extender y repensar, desde la perspectiva del mundo colonial y poscolonial, los mensajes de Antonio Gramsci, Jaques Derrida y Michel Foucault» (Mallon, 2009, p. 162). A este proceso se le llama en el sureste asiático “los estudios sublaternos”, hoy liderados por Ranajit Guha, Gyanendra Pandey, Gyan Prakash, Partha Chatterjee, Gayatri Spivak y Shahid Amin, entre otros, quienes «han hecho contribuciones significativas al análisis del discurso colonial» (Chakrabarty, 2009, p. 47).

Estas reflexiones toman como referencia las injusticias causadas en sus pueblos, las segregaciones a las que fueron sometidos sus habitantes, por parte de potencias colonizadoras, en este caso Inglaterra. Además, se observa en los análisis el desvelamiento del discurso utilizado por las potencias para justificar la dominación y la manera en que se han creado dispositivos de dominación para convencer al pueblo de su inferioridad. Es importante, por tanto, resaltar que «la dimensión crítica de sus trabajos tiene un punto de partida doble, en el *colonialismo británico* y en el *nacionalismo indio*, que lo desplazó dando continuidad a sus nociones ilustradas del sujeto» (Rivera & Barragán, 1997, p.11).

Esta situación se ha presentado y se presentaba en la mayor parte de colonias, que al desear independizarse de la metrópoli, sólo eliminan el poder directo del emperador o rey y sus enviados, para trastocar simplemente a los que están al frente del mando, manteniendo el mismo tipo de operatividad y de discurso. Así se observó, en el siglo XIX, con los procesos de independencia de los pueblos latinoamericanos, en México, Colombia, Perú, Argentina y los demás, en donde las élites “criollas” asumieron el mando de los “nuevos estados”, con intereses altamente individualistas y corruptos, que indudablemente, con proyectos de desarrollo nordomaniáticos, llevarían a sus territorios a la desgracia. Como se dijo anteriormente, situación que se repite en los procesos de descolonización de Asia y América. Así lo manifiestan los “Estudios de la Subalternidad” en Asia, desde donde «los trabajos del grupo intentan dismantelar esta razón ilustrada y colonial, por el sólo hecho de

que intentan restituir a los subalternos su condición de sujetos plurales y descentrados, que habitaban de un modo territorial la espesura histórica de la India» (Rivera & Barragán, 1997, p.11).

Lo anterior, no expresa una ingenua investigación orientada por intelectuales que quieren mostrar la manera en que hay que hacer la lectura de la historia y quedarse en el simple escrito; tampoco podría considerarse como una invitación a la revolución violenta y asesina, que esclaviza y amedrenta la existencia. Hay que adentrarse en lo profundo del mundo del subalterno, para observar la realidad en que se vive, escuchar la voz de aquel que ha querido expresar sus requerimientos y sus formas de ver el universo desde una localidad, sin pretensiones de universalidad; así, se ha de dudar de aquellos constructos que la humanidad ha ido elaborando y configurando, imponiéndolos como naturales, o como la mejor forma posible de vida. Sin más, entonces, hay que ratificar que

en una situación colonial en donde los oprimidos son denegados de una “posición enunciativa” desde la cual podrían articular su propia historicidad, la improbable tarea de restituir esta voz sólo podría realizarse mediante un minucioso análisis de las huellas, torsiones y silencios inscritos en los propios discursos dominantes, cuya legitimidad y poder prescriptivo resultarían así puestos en tela de juicio (Rivera & Barragán, 1997, p.16).

Ingresa el subalterno o los subalternos, porque se acepta de plano la diversidad, a los planteamientos decoloniales. Se es consciente que la colonialidad, llega a etapas más profundas y subsiste a pesar de la descolonización o emancipación de las colonias españolas en el siglo XIX o las de Asia y África en el siglo XX. Por tanto, no se habla de un proceso de revolución al estilo de las épocas de emancipación. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el subalterno no es un ente que vive en una quietud *estoica* y buscando una imperturbabilidad o tranquilidad del alma, al estilo de una *ataraxia*, a pesar de ser “tenido en cuenta” por la élite intelectual y por los paradigmas dominantes, como un sujeto ausente, que no hace parte de la construcción del sentido del mundo, y por tanto, ni de su mundo. He aquí la necesidad de una profunda revolución que lleve a constatar que «los conocimientos subalternos se excluían, omitían, silenciaban o ignoraban. Éste no es un llamado a una misión de rescate de la autenticidad de tipo fundamentalista o esencialista. El

punto aquí es poner la diferencia colonial en el centro de un proceso de producción de conocimiento» (Grosfoguel, 2007b, p. 63). Este es un proyecto insurrecto en contra de los paradigmas universalistas de la verdad y de las estructuras dominantes de la modernidad, impuesta por el sistema/mundo.

Pero este propósito no es sólo intelectual, o reducido a debates académicos, como se dijo anteriormente. Contrario a ello, «el subalterno también actúa para producir efectos sociales que son visibles – aunque no siempre predecibles y entendibles – para estos paradigmas o para las políticas estatales y los proyectos investigativos legitimados por ellos» (Manifiesto, 1998, p. 87).

Uno de los primeros puntos de oposición fue el rechazo hacia «las historias nacionalistas que representaban a los líderes nacionalistas {...como...} una especie de etapa pre-capitalista hacia la fase de la “modernidad burguesa”» (Chakrabarty, 2009, p. 42). Estas Historias nacionalistas han sido muy difíciles de rechazar y de replantear, pues las políticas de educación siguen ofreciendo programas que poco se alejan del paradigma elitista dominante, manteniendo historias de quienes gobiernan, más no de los gobernados, conservando con ello, la idea de un pueblo informe, que no tiene historia, que no tiene vida. Así lo demuestran los textos escolares de clase de historia en Colombia.

Estos estudios subalternos se extendieron posteriormente a Latinoamérica desde la década de los ochenta, con las mismas características, pero trascendiendo el ámbito historiográfico. Serán filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores entre otros, quienes tomarán la rienda de esta reflexión en Latinoamérica y que a la vez rompen con el esquema nacionalista de la producción del saber, reuniendo a intelectuales de diferentes naciones, haciendo una translocación de la reflexión filosófica, y para este caso, de la reflexión crítica.

Desde Latinoamérica se comienza a visibilizar la cultura como la realidad encargada de la construcción de las formas de vida, tanto de la élite como del Pueblo; ella es el origen

y el culmen en donde todas las ideologías pueden ser construidas o destruidas. Por tanto, en Latinoamérica los estudios subalternos toman la tendencia de estudios culturales, entendida ésta como las formas de vida erigidas e impuestas, en su mayoría, por la élite, lo que provocará una manera distinta de ver y de abordar las ciencias sociales; esta tendencia de los estudios subalternos no será la única forma de atisbar la realidad, porque habrá miradas políticas y sociológicas que tratarán de comprender la problemática vivida en estas tierras. Entonces, es fundamental recalcar que los estudios culturales en Latinoamérica no han de ser comprendidos como un análisis simple de aquello que se ha transmitido de generación en generación, sino de la búsqueda de estrategias y “metodologías otras” que traten de interpretar las problemáticas sociales, políticas, culturales, económicas, raciales, de género, que diferentes estudiosos de “abajo” han ido emprendiendo.

Este proceso ha contado con diversas tendencias teóricas, lo que ha permitido también su riqueza argumentativa y su amplia producción escrita, que ha servido para dar a conocer las diversas reflexiones que se han gestado y poder promover miradas “otras” de la historia, la política, la economía, el género, la raza, etc., que se enfrenten a modelos metahistóricos y metapolíticos imperantes y dominantes, que marginan a la mayor parte de la población. Esta diversificación del proyecto subalterno en Latinoamérica es investigada por el profesor de literatura Jhon Beverly, quien describe cuatro grupos de trabajo de los estudios subalternos, desde donde se accederá de manera distinta a la problemática existente, pero con puntos de conexión y de complementación; dichos grupos son,

los estudios sobre prácticas y políticas culturales en la línea de Néstor García Canclini, George Yúdice, Jesús Martín Barbero y Daniel Mato; la crítica cultural (deconstructivista o neofrankfurtiana) en la línea de Alberto Moreiras, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Roberto Schwarz y Luis Britto García; los estudios subalternos en la línea seguida por él mismo, Ileana Rodríguez y los miembros del Latin American Subaltern Studies Group; y, finalmente, los estudios poscoloniales en la línea de Walter Dignolo y el grupo de la «modernidad/colonialidad», entre quienes se cuentan Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Javier Sanjinés, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Freya Schiwy, Nelson Maldonado y [Santiago Castro-Gómez] (Castro-Gómez, 2005, p. 11).

Estos trabajos tendrán como objetivo plantear una visión no elitista de la historia y de la existencia; así se harán genealogías y reflexiones críticas que logren abrir las puertas de

la memoria colonial, que lleven a la toma de conciencia de la imposición y la “herida colonial”, a la colonialidad del ser; es un análisis a la situación de subalternidad tanto en saber, poder y ser. Así, se argumenta la urgencia de la emergencia de la vida del subalterno y escuchar su voz, porque «la actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas otras» (Mignolo, 2007, p. 45).

Todo lo anterior indica, que los estudios poscoloniales, las reflexiones inflexas decoloniales, son una parte de los estudios subalternos realizados en el continente de Abya Yala. Este punto (la decolonialidad) fue abordado ampliamente en el primer capítulo de este trabajo. Por tanto, continuando con la reflexión del subalterno y de sus estudios, se especificarán casos concretos de algunas voces subalternas que no fueron escuchadas en su tiempo, pero que en el siglo XXI, desde los estudios subalternos, recobran su importancia y vida, observándolos como “paradigmas otros”.

2.3. Voces Subalternas

La Historia, como ya se ha dicho, ha sido contada por la élite, es decir, por aquellas personas que han ostentado el poder político, económico e ideológico, y han dado razones para que los que la escuchan, estén convencidos de que esa es la historia de la humanidad. Los que han intentado contar otra historia han sido encubiertos y silenciados, y sus palabras han quedado en el aire, sin que existan espectadores que las escuchen porque son invisibilizados sus proyectos. De estas voces sumisas, y más que sumisas, dominadas y ocultadas, es de lo que se quiere hablar en este apartado.

Este rescate de la voz subalterna es lo que lleva a afirmar que existe la necesidad de retomar los aportes al pensamiento social, filosófico, científico y cultural de Latinoamérica y del Caribe, que manifiesten y enraícen una de las formas de ver el mundo, de interpretarlo, de conocerlo, tratando de organizar una libertad epistémica o una

“emancipación mental” que combata contra la colonialidad. Se propone así un análisis crítico de la realidad y de la manera como ha sido interpretada, tratando de observar esos juegos de palabra que oprimen, muchas veces inconscientemente. Es apremiante rechazar que la Única Voz que se deba escuchar es la de la modernidad, proveniente del Norte, de los de Arriba; es imperioso promover reflexiones otras, planteadas por el subalterno, ya que esta «emergente crítica postcolonial busca revertir el eurocentrismo que ha traído consigo la institución de la trayectoria de Occidente y su apropiación del otro como Historia» (Prakash, 1994, p. 293).

Por lo anterior, se ha de afirmar que no hay que contentarse con “pan y circo”, con “alimento y diversión”. Se debe ser lo que se es, y al estilo de subalternos como Otabbah Cugoano o Guamán Poma, enfrentarse al esquema que coloniza sin preguntar nada acerca de si se quiere ser lo que ellos quieren que sean, a veces sin violencia represiva, evidenciándose un rechazo ante aquello que implique dominación y sumisión, que se fundamenta en formas de vida esencializadas y naturalizadas. Un claro ejemplo es la manera de cómo se habla de la historia, la cual hay que observarla o estudiarla críticamente. Así,

El rechazo de la visión modernista de la historia como proceso lineal, el socavar las supuestas bases fundamentales de las narrativas históricas lineales y el rechazo de las identidades esencializadas a favor de las unidades corporativas llevaron a una multiplicidad de narrativas, en el interior de las cuales la poscolonialidad puede significar no tanto subjetividad “después” de la experiencia colonial sino, más bien, una subjetividad de oposicionalidad a los discursos y las prácticas imperializantes/colonizantes. (Klor de Alva, 2009: 114)

Por tanto, hay que despertar a la propia conciencia, a estar perspicaces y atentos ante la dominación silenciosa, para poder construir un mundo, una vida “otra”, que se piensa desde una experiencia que le es propia, y no ajena, pero que permanentemente ha de estar abierta a otros mundos y alerta ante aquello que lo enajena.

El discurso tendrá que cambiar, o al menos, retomar discursos que hayan retado el sistema modernidad/colonialidad, que se impone frente a las diversas regiones del mundo, y que se vale, hoy en día, de los mass media para figurar como modelo de “civilización y

desarrollo”. Es por ello, que las estructuras dominantes impiden que otras formas de pensar la vida se consoliden por encima de las ideas de “progreso”, que vienen dadas por las categorías estandarizadas del capitalismo y de la “democracia única y lineal”, desde donde sólo el ser humano puede ser feliz y construir su existencia. Varias personas, y en esta cuestión en particular, varios subalternos, han expresado su rechazo a este mundo moderno/colonial; es el caso de «Guamán Poma y Ottobah Cugoano [que] pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad» (Mignolo, 2011, p. 29). Estas voces no fueron tenidas en cuenta en su tiempo, y fueron encubiertas por el velo de la modernidad, pues, sin ningún tipo de “complejo subdesarrollado”, un imaginario creado por el sistema/mundo moderno colonial, basta decir que «el monologismo y el diseño global monotópico de Occidente se relaciona con otras culturas y personas desde una posición de superioridad y es sorda a las cosmologías y epistemologías del mundo no occidental» (Grosfoguel, 2007b, p. 64). Este mundo impuesto frente a los mundos subalternos, se confirma, cuando se observa la historia desde otro punto de vista, y no sólo desde la Historia contada por la élite.

Estas otras historias se observan en Felipe Guamán Poma de Ayala, quien se movió en el siglo XVII, en las colonias españolas en América y Quobna Ottobah Cugoano en el siglo XVIII, en Inglaterra. Es necesario retomarlos o reinscribirlos en este estilo de pensamiento, así en sus épocas no hayan sido totalmente escuchados debido a la colonialidad del Saber. Estos dos autores “abrieron las puertas del pensamiento decolonial”, entendido éste como desprendimiento y apertura, no a la verdad sino a las puertas de la memoria colonial, a la imposición y la “herida colonial”, a la colonialidad del ser; es un análisis a la situación de subalternidad tanto en saber, poder y ser.

Guamán Poma, en su Nueva Crónica y Buen Gobierno, eleva una crítica a todos los grupos humanos que había en la colonia, basado en el cristianismo, no al estilo europeo, sino un cristianismo originario, fundamentado en el buen vivir o la sana convivencia. En pocas palabras, propone un buen gobierno de los virtuosos, no importando quienes sean los que gobiernen, sino importando que el gobierno sea capaz de derrumbar los muros de la

diferencia colonial. Se insiste que no es una utopía, sino una realidad, porque parte de un lugar concreto y de una situación concreta, para plantear una solución aún más delimitada: un proyecto decolonial: el tawantinsuyo. Es, pues, una contraposición a la política europea y al sistema mercantilista-capitalista.

Tanto es así que el mismo Dussel (1992) habla de este territorio subalterno como lo “impensable” desde categorías eurocéntricas. Walter Mignolo retoma la idea y dice con Dussel que

lo “impensable” se convierte en el otro exterior más que en lo otro interior al sistema. La subalternidad radical es entonces el espacio de lo “impensable” desde la perspectiva del sistema-mundo moderno colonial y su propio imaginario, aun cuando este imaginario se desarrolle como una crítica de la dominación (Mignolo, 2003, p. 253).

Ottobah Cugoano es otro de esos “impensables” o “subalternos”. Él, por su parte, eleva una protesta directa a la comercialización de esclavos y a la explotación de los mismos. Hace una crítica a la esclavitud. Y no sólo critica, por cierto, justa, sino que plantea la total abolición de esta situación terriblemente inhumana. Es un proceso de lucha decolonial. Se dio un giro al debate sobre el derecho natural y la justificación a la conquista y a la esclavitud. Se podría preguntar con él: “¿No es extraño pensar, que los que deben ser considerados como los más cultos y civilizados del mundo, lleven a cabo un tráfico de la más bárbara crueldad e injusticia, y que muchos de ellos piensen que la esclavitud, el robo y el asesinato no son un crimen?”. Y continuaría la pregunta ¿Qué es ser bárbaro? o ¿Quiénes son los bárbaros? Por ello, sin titubeos, se vuelve a afirmar que «la actualidad pide, reclama, un pensamiento decolonial que articule genealogías desperdigadas por el planeta y ofrezca modalidades económicas, políticas, sociales y subjetivas ‘otras’» (Mignolo, 2011, p. 45), que evidencien el respeto con la humanidad.

Hoy se observan muchos casos de escritores, pensadores, intelectuales, políticos, campesinos, indígenas, trabajadores asalariados, que han querido expresar su voz, pero han sido marginalizados y silenciados. La élite sigue imponiendo su Palabra, pero a diferencia

de otras épocas, en la actualidad se han abierto espacios desde donde puede hablar el subalterno; la explosión tecnológica, especialmente a través del Internet y las redes sociales han sido un espacio propicio para que esta voz sea escuchada. Lo mismo sucede con el cine, que también da a conocer los pareceres de otro mundo posible no universalizado.

Estas voces versan sobre la dignidad de la vida humana, de cada uno de los individuos que existen en el mundo, y no sólo de algunos, como si la humanidad dependiera del capital o de puestos gubernamentales, empresariales o laborales. El ser humano se define como un ser pluridimensional; todos, no unos pocos. Ningún ser humano se puede tomar así mismo como LO HUMANO, sin tener en cuenta a los demás. Ningún ser humano es el “Ser”, son seres o entes, en los cuales se refleja el ser. Es una apuesta por una “igualdad-equidad” que visualice como principal objetivo a la justicia, y desde esta perspectiva aceptar «a los hombres y a los pueblos en su rica diversidad y consiste en la justa proporción entre humanos distintos» (Beuchot, 2005, p. 104).

Siendo así y desde lo que se es, toda se reencuentra con su esencia: Lo humano. Un humano diferente a los demás seres humanos, con su esencia de serlo, pero con sus propias expresiones, con sus propios gustos; que asimilan otros tipos de expresiones sin enajenarse, sin dejar de ser lo que son, ni eliminando al ser del otro.

El latinoamericano siempre ha sido pensado desde la negación: “no es”, “no hace”, desde su ser subordinado, siempre a partir de lo que “son” los demás. Sin duda alguna, para poder liberarse de este discurso, se debe pensar la identidad desde la diferencia, desde lo que es cada individuo y desde lo que no es, y de lo que tenderá a ser sin serlo. Se Puede construir identidad desde el propio mundo, desde el pasado común, desde los símbolos contruidos y por construir. Sin embargo, todo latinoamericano debe comprender que la identidad no puede ser sólo aquel conjunto de valores, símbolos, creencias y costumbres de una cultura. Se debe referir al continuo hacerse desde su mundo particular, desde el ser siendo. Todos y cada uno de los que habitan este continente están invitados a construir un *ethos* desde lo que se hace y se es, desde lo que se vive y se comparte, desde la alteridad, el

trabajo y el lenguaje. Así, «el objetivo no es menos que la abolición de toda distinción entre el centro y la periferia y de todos los otros “binarismos” que, según se sostiene, son un legado de formas de pensar coloniales o colonialistas» (Dirlik, 2009, p. 58).

Se es consciente del sistema neoliberal que subordina todos los ámbitos de la existencia; desde esa conciencia se debe dar razón de lo que se piensa, se dice, se observa o se hace de tal forma que, a pesar de la subordinación posmoderna de la globalización, se pueda construir críticamente. Un discurso de este estilo promueve la aceptación del otro, de los otros. Así, pues, se debe seguir reflexionando desde “todo” lo que se es, lo que realmente se es, construir identidad desde la diferencia.

Olvidarse del pasado no es una opción. Antes bien, es una realidad que se debe transformar en herramienta para reconocerse como un proceso viviente y reconstruyente, desde cada ser humano que mora en este territorio. No se puede esconder una historia traspasada por la conquista y la esclavitud, por la dominación y el saqueo. América Latina se debe pensar desde su pasado ancestral como desde su pasado manoseado, pero también desde su presente. Se debe pensar desde su diversidad, así como debe ser pensada toda la realidad, que aunque es una, ha de ser mirada diversamente; sin este tipo de mirada siempre se constituirán formas de dominación sin más, de «nuevas formas de colonialismo académico bajo la creencia en un discurso nuevo y liberador» (Mignolo, 2003, p. 270).

No se puede permitir que continúe lo que expresa figurativamente el escritor uruguayo, Eduardo Galeano: «La semana Santa de los indios... termina sin Resurrección» (Galeano, 1988, p.78).

A pesar de todas estas situaciones, el ser humano latinoamericano no debe caer en la tendencia occidental de dominación o de imposición, como ya se afirmó anteriormente. No es cambiar de lugar o de posición para convertirse en aquellos que poseen el mayor grado de auténtica civilización. Las culturas son diferentes, aún al interior de las mismas hay desemejantes y heterogeneidades. Aquí también no se acepta al otro, desde las

discrepancias de pensamiento o de acción; es esta situación la que ha causado el genocidio cultural y humano, en diversas regiones del mundo y en pequeños rincones de la humanidad. Desde la conquista de los territorios amerindios, pasando por los campos de concentración Nazi, los enfrentamientos de hutus y tutsis en Ruanda, los problemas de violencia y desplazamiento en Colombia, la invasión militar de potencias mundiales a países del medio oriente justificando una justa consolidación de la democracia, hasta en las “pequeñas” esquinas de los barrios, se evidencia la negación de la diferencia por la cual se ataca y hasta se asesina. Por tanto,

los estudios subalternos pueden tener como uno de sus horizontes la rearticulación del concepto de proceso civilizatorio, concebido ya no como subalternización de las culturas, sino como proceso plurilógico y pluritópico capaz de contribuir a la construcción de un planeta en el que las semejanzas-en-la-diferencia pudieran reemplazar la idea de semejanzas-y-diferencias, manipulada por los discursos colonial e imperial (Mignolo, 2003, p. 270).

Estos lugares múltiples y generadores de multiplicidad son los que han de respetarse, sin necesidad de caer en un nacionalismo cerrado y violento, o en un monoculturalismo o pluriculturalismo aislado, situaciones producidas por el capitalismo salvaje, el neoliberalismo, el fundamentalismo político y religioso, el nacionalismo, etc. Sin duda alguna, hay que entrar en un proceso de translocación del lugar en donde se comprenda que el lugar No es lo fundamental, sino el respeto por el individuo, por sus proyectos, por sus constructos, que se han de relacionar entre sí, para construir dialógicamente la tierra habitable para todos y no para unos pocos. Esta propuesta se fundamenta, sin ser fundamentalista, en la aceptación mutua, que no destruye al que es diferente, sino que acepta al otro sin eliminar su diferencia. Hay que observar si en el cine creado por el pueblo latinoamericano se manifiesta la decolonialidad, es decir, si este medio es un canal a través del cual habla el subalterno.

3. DECOLONIALIDAD Y SUBALTERNIDAD EN EL CINE LATINOAMERICANO.

«El consenso general y liberal que sostiene que el conocimiento ‘verdadero’ es fundamentalmente no político [...], no hace más que ocultar las condiciones oscuras y muy bien organizadas que rigen la producción de cualquier conocimiento» (Said, 2003, p. 31).

El cine ha sido y es un fenómeno de gran impacto social, que llega a multitudes, a masas informes, que buscan recreación, satisfacción, enriquecimiento intelectual, placer artístico, esparcimiento, distracción y muchos más intereses individuales. Esta técnica de proyectar imágenes sucesivas, con mucha frecuencia discursiva, construye y reconstruye la realidad, en donde se pone en escena una vivencia, una experiencia o una forma de pensamiento. Esta actividad, considerada un arte, es un espacio propicio de reflexión y de expresión propia de una persona o de un grupo de personas, ofreciendo paradigmas estéticos, éticos, políticos o culturales. Por lo anterior, se puede hacer un abordaje del cine con una mirada filosófica que dilucide aquellos lenguajes, palabras, expresiones, imágenes y gestos instaurados en las producciones cinematográficas, de tal forma que se pueda generar un análisis frente a lo que se muestra y se oye, capturando conceptos, juicios y argumentos que podrán ser aceptados o enjuiciados críticamente.

Sin embargo, en la medida en que el cine puede ser analizado desde distintas perspectivas filosóficas, se impone en cada caso una comprensión distinta del mismo, dependiendo del enfoque teórico que se aplique sobre él. Visto desde una perspectiva cultural, el cine se convierte en expresión de los paradigmas humanos compartidos por un grupo determinado de personas o, dicho con otras palabras, se convierte en manifestación de la cultura de una sociedad específica. Las historias contenidas en el cine y la forma de llevarlas a la pantalla reflejan lo que en cada caso es importante para la sociedad en la que

aparece la producción cinematográfica. El cine se convierte de este modo en expresión de los valores, ideales, pensamientos, tradiciones, prejuicios, etc., que componen la cosmovisión del mundo y la comprensión del sentido de la vida humana de una sociedad determinada. Un análisis del cine en este caso consiste en llevar a cabo una actividad comprensora que saque a la luz de forma explícita aquello que en la producción cinematográfica está dicho solo de forma implícita, haciendo evidente la forma en que dicha producción pertenece a un cierto horizonte de sentido que interpela al observador de una forma específica.

El cine puede ser analizado también desde la perspectiva de la filosofía política. En este caso el cine comporta una importancia especial en cuanto se trata de una manifestación artística que refleja una cierta comprensión acerca del Otro. En toda historia del cine y, de hecho, en toda producción cinematográfica, se condensa una cierta forma de entender al Otro, no solo en la medida en que los personajes de la historia se comportan, quiéranlo o no, de acuerdo con ciertos paradigmas ético-políticos, sino también en la medida en que la producción cinematográfica está dirigida a un cierto público, a Otro, y siempre se plantea allí el problema de lo que al Otro se le puede decir, de lo que se le puede mostrar, es decir, de la relación que se teje entre quien produce un filme y aquellos a quienes va dirigido.

Además de esto, el cine puede ser utilizado como herramienta de reflexión de problemas y dilemas éticos, o de situaciones en las que un personaje se encuentra enfrentado a un escenario en donde la deliberación y la toma de decisiones es sumamente compleja. Esto implica que la narrativa propia del cine pueda ser utilizada, en primer lugar, como caso de análisis filosófico para examinar y valorar las razones para actuar que tiene un personaje en un filme. Pero, en segundo lugar, también conduce a que el observador, quien presencia el filme, tenga ciertos sentimientos y cierta empatía —o antipatía— por dicho personaje; pero así mismo que valore comprensiva, aunque críticamente, las acciones de este personaje. En particular, el enfrentamiento de un sujeto con dilemas morales y la valoración que estos requieren, se convierte en un escenario perfecto para el desarrollo

moral, en particular en el surgimiento y la evolución de la complejidad con la que cualquier persona realiza juicios morales.

Por todas estas razones, el cine se convierte en un contexto propicio de análisis filosófico. Pero también la relación entre cine y filosofía se puede establecer de manera dialéctica; no sólo como estudio de caso sino también como objeto de valoración y de crítica tanto a nivel estético como ético y político. Esto en virtud de que el observador en el cine no es necesariamente un agente pasivo, aunque algunos lo sean; en la medida en que el observador es un sujeto que contempla críticamente, y tiene elementos de juicio para estudiar y valorar una obra cinematográfica, se transforma en alguien que interpela al filme tanto desde un punto de vista estético como también narrativo, a partir de sus implicaciones éticas o políticas. Esta es la intención de esta reflexión, ya que la filosofía tiene en el cine un material muy rico para su estudio, ya que esta técnica proyectiva no sólo funciona como recreación del espíritu, sino que trae consigo infinitud de mensajes, muchos de ellos suaves y “bonachones”, pero con un contenido cultural, ético y político relevante. Por tanto, lo proyectado en un filme no tiene el menor grado de ingenuidad, porque «la imagen cinematográfica no puede mostrar sin problematizar, desestructurar, recolocar, torcer, distorsionar. Contra lo que pensaban los neorrealistas italianos, el Cine es todo menos un ‘puro registro de lo real’» (Cabrera, 1999, p.29). Esto no es un simple proceso de mimesis, sino una forma de interpretar la realidad, de ofrecer diferentes maneras de concebir el mundo, en donde se pone en escena unas formas de verlo. Es, pues, una construcción, un dispositivo que quiere dar a entender el modo y las prácticas discursivas que han de impregnar las mentes; son historias locales que se han de implantar como diseños globales, y que se quieren solapar y ocultar, aprovechando la ingenuidad de los espectadores, o haciéndolas ver como un contenido desinteresado y apolítico.

Así, el mismo Cabrera sostiene que «el Cine es una auténtica fábrica de ilusiones, de malabarismos, de artilugios, de efectos visuales, de inverosimilitudes de todo calibre y de recortes absolutamente artificiales» (Cabrera, 1999, p.32), y es aquí donde debe aparecer la mirada filosófica crítica, trascendiendo las posibles estructuras de poder que allí se

quieren implantar y al mismo tiempo, profundizar en aquellas propuestas cinematográficas que deseen romper con la matriz colonial de Hollywood, y ofrecer lenguajes otros desde el pueblo, una mirada no elitista de la realidad, una emancipación humana que resquebraje el racismo eurocéntrico y la imposición del estado moderno que disciplina y normaliza la existencia, como única complejidad de sentido, que busca construir un artilugio hipócrita de “salvación”, pero que destruye miles de vidas humanas y que esclaviza a millones de personas. Habrá que demostrar que a través del filmología se pueden presentar análisis filosóficos subalternos y decoloniales, que busquen descifrar aquellas herencias coloniales que oprimen y no permiten una auténtica emancipación epistémica, política, y aún más, humana; Es una apuesta por observar la realidad de otra manera, controvirtiendo aquellos modos hegemónicos de comprenderla, inabilitando la razón moderna colonial “desarrollista”, que impera en las venas y en las arterias del sujeto súbdito, que no sólo vive, sino que sobrevive.

Teniendo en cuenta lo anterior, de aquí en adelante, se hará un abordaje a tres filmes hechos en Latinoamérica situados en tiempos y contextos distintos. Son producciones cinematográficas que expresan diversas situaciones de dos sujetos subalternos: El indígena y el campesino. Estos dos subalternos han sido dominados tanto política, cultural y hasta epistémicamente como se ha dicho anteriormente; sus voces han sido silenciadas por las élites socioeconómicas e intelectuales, que no están interesados en escuchar otra melodía que no sea la del capitalismo salvaje y la de la estructura tradicional del poder, que viene heredada de padres a hijos (Familias heredando el poder), sistema propio de una aristocracia o una oligarquía.

En las últimas décadas ha habido un gran aumento en la producción de películas gestadas al interior del continente latinoamericano, de diversa índole y con diversos intereses, lo que facilita contar con grandes posibilidades de selección y análisis de estos documentos audiovisuales. De este variado conjunto de productos - que van desde el recuento del recrudecimiento de la guerra, de la exaltación de situaciones de violencia, que dan a entender como si sólo en *Abya Yala* existieran, hasta críticas a modelos y estructuras

políticas- se han seleccionado las siguientes creaciones fílmicas: *La Tierra Prometida*, (1973), *También la Lluvia* (2010), y *El Abrazo de la Serpiente* (2015).¹⁴

3.1. La búsqueda de un Mundo Otro en *La Tierra Prometida*.

La mayor parte del desarrollo de este proyecto fílmico se ejecuta en el caminar. Campesinos desplazados buscan tierra en dónde poder vivir y trabajar: Estos campesinos caminan con los ojos vacíos, el pecho roto, con las manos cortadas, pero con la esperanza y la constante lucha que han de encontrar el lugar apropiado que les permita vivir dignamente. Esta historia, reflexionada desde un análisis hermenéutico, revela un profundo interés por desestructurar la semántica elitista y desde allí, una exigencia subalterna de la tierra. Estos dos puntos serán los ejes centrales desde donde se abordará el análisis de este filme.

La Tierra Prometida es una película Chilena orientada por el director de Cine y Televisión Miguel Lintín quien es nombrado por el mismo presidente Salvador Allende para dirigir este proyecto, cuyo objetivo era evocar el primer gobierno socialista chileno en 1932, que duraría sólo 12 días, y, que pasado el mismo, acaecerá una gran represión en este país. Esta misma historia es una prefiguración de la situación que se le presentará a este mandatario y al pueblo chileno; Allende es elegido como presidente de la República de Chile en el año de 1970, pero las fuerzas armadas, que en su mayoría estaban aliadas con las élites del país, con el apoyo de la CIA, derrocan su mandato después de casi 3 años de gobierno, por desacuerdo total con sus políticas, que afectaban profundamente los intereses de los más poderosos.

¹⁴ Estas tres cintas cuentan con tiempo y espacios distintos. Las tres hacen referencia a hechos históricos separados en el tiempo y distantes en su ubicación espacial. Sin embargo las tres convergen en la defensa de la idea de una historia construida desde abajo.

Por sus condiciones de producción, además de la crítica radical a las estructuras elitistas de poder y dominación desplegadas en el filme, se puede afirmar que *La Tierra Prometida* es una cinta subalterna, ya que tras el asesinato de Salvador Allende, no contó con el ambiente propicio para dar por finalizada su producción en Chile y es en el exilio en donde concluye este proyecto cinematográfico. Esta producción sólo será estrenada hasta el 30 de octubre de 1991, lo que demuestra los grandes esfuerzos que se realizaron para sacar adelante este propósito, y poder ser un parlante a través del cual hable el subalterno.

Es una de esas historias ocultadas y silenciadas por la élite económica, política y militar, que impide que sean narrados estos testimonios, que imposibilita que otras versiones sean anunciadas. Por cierto, el guión de esta película está basado en testimonios y en recopilaciones de datos no elitistas, en aportes dados por los campesinos, en las experiencias contadas por ellos, y es narrada por una de esas personas que padeció el suplicio de la opresión macabra, que vivió en carne propia los hechos acaecidos en Palmilla; estas condiciones implican sacar a flote narraciones y genealogías que la élite historiográfica no está interesada en considerar como historia, siendo la verdadera historia del pueblo. Así son las palabras de la primera narración de aquel que vivió los hechos de 1932: «grande fue la fiesta que vino gente de todos los lugares y carreteras y con banderas y carretas con buey, se llena de gente que comentando y otros que comiendo y mas allá en una ramada bailando como pal dieciocho [...] juntos andaban» (Littin, 1972). El pueblo ya suponía el momento del cambio después de una dictadura militar de cuatro años. A través de esta inicial narración oral, se presentan otras características, como la alegría del pueblo por la situación acontecida: “Grande fue la fiesta”.

3.1.1. Desestructuración de la Semántica Elitista

En la película se manifiestan y se dan a conocer ciertos argumentos y estructura elitistas, que se encubren en la Historiografía clásica con otra semántica justificadora. Hacia 1930 el interés de la élite política, económica, militar y religiosa era mantener el orden que

contribuye, para ellos, al establecimiento de una mejor vida y a la consolidación de las instituciones. Frente al pueblo en pleno, un comandante militar pronuncia afirmaciones radicales para salvaguardar la integridad de la nación: «pacificar, pacificar, orden, equilibrio» (Littin, 1972). Esta múltiple relación de categorías hace ver la justificación de la dominación y de la necesidad de aplacar cualquier intento de diversidad que pueda aminorar la fuerza del proyecto de un pueblo desarrollado. Así mismo, utilizando la piedad y fe del pueblo, se describe cómo a través de este hecho cultural se implantan imaginarios sociales y religiosos para escudar el propósito de los grupos hegemónicos. Una de estos hechos es proclamar como reina de Chile, generala de los ejércitos, patrona de la guerra y de la paz a la virgen María. Sin duda, este elemento no ha de pasar desapercibido para quien sabe la intención de dichos pronunciamientos, ya que desde ellos se respaldarán los medios utilizados para mantener en sosiego a la población y evitar cualquier revolución que desestabilice la “tranquilidad establecida”.

La élite religiosa, en este caso católica, reconoce, para sus adentros, que es justificable y necesario que se aplique la fuerza para que los valores y las costumbres que hacen del ser humano una persona “íntegra” no sean eludidos. Por tanto, se ha de proponer como única «solución una dictadura implacable, que tome las medidas necesarias para salvaguardar el sistema», el orden y el equilibrio (Littin, 1972).

Los apoderados del capital y de la tierra, representados por dos hombres que tranquilamente dialogan y cantan en una calle del pueblo, saben que tienen el máximo poder en sus manos y por ello, su serenidad. Sólo les interesa que sus acciones económicas no se vean perjudicadas y de aquí su categórica afirmación «la crisis del salitre solo afectará momentáneamente el capital» (Littin, 1972). Esta crisis económica que afecta, en ese momento, a la nación chilena va a perjudicar a sus pobladores, especialmente a los más pobres, a los desposeídos, a los campesinos, a los desempleados; esto no interesa a la élite económica, quien tomará las decisiones pertinentes para que su riqueza acumulada no se vea perjudicada. Aquí quedan desenmascaradas esas semánticas y categorías despóticas, autoritarias y dictatoriales, porque «el sueño neoliberal de que la libertad económica

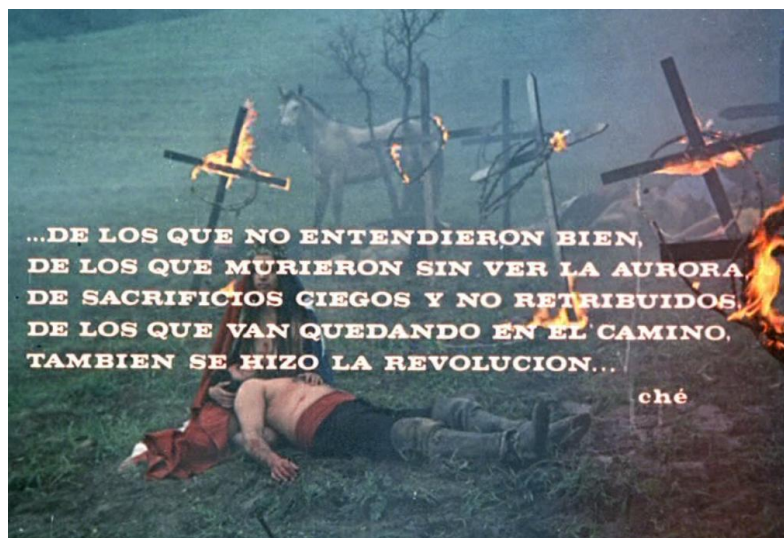
conduciría necesariamente a la libertad social y política se ha revelado para millones de personas en todo el mundo, como una pesadilla» (Castro & Mendieta, 1998, p.13).

La tranquilidad que brinda la estabilidad económica en este mundo Moderno/colonial sólo será para muy pocos, pues las situaciones de profunda desigualdad harán que muchos vivan en un continuo drama, ya que «lo que para unos es libertad de elección, movilización y consumo, para otros es la sentencia a vivir en las condiciones más elementales de la sobrevivencia física» (Castro & Mendieta, 1998, p.13). Los campesinos desplazados por la situación social y económica del país, manifestado en el filme, son conscientes de la causa de sus graves problemas: la injusticia, producida de manera especial por el acaparamiento de la tierra en manos de unos pocos.

Ya se desestructuran los juicios dominantes al presentarlos en la historia del film, porque se verán obligados a defenderlos públicamente, a ofrecer las razones de sus afirmaciones y de sus tendencias. La apertura del debate político se ha abierto y se verán obligados a argumentar sus ideologías frente a los demás, frente al pueblo campesino que se ha tomado el poder, en este caso el valle de Palmilla y la localidad de Huique. No valen tesis como la de que la tierra les pertenece por heredad de sus abuelos, que la libertad es el derecho de los mejores y los más fuertes, que sean la voz del “comercio establecido” o que son ciudadanos demócratas y tienen derecho a reclamar. Para este campesino es imposible aceptar someterse a la dominación imperante, sólo porque la élite se considere hija, nieta y bisnieta de los presidentes del país y que, además, siempre han sido quienes han dividido la tierra, dividido los árboles y cuerpos o que la tradición los reafirma como los dueños del mundo: «a los pobres se la arrebataron (la tierra) y a sus verdaderos dueños a de volver» (Littin, 1972). No teniendo argumentos para convencer a estos subalternos, los exhortan a conservar sus vidas abandonando esas tierras y esos valles por las “buenas”, ya que tendrán solamente 24 horas para retirarse. La utilización de la fuerza física, como instrumento legal de sometimiento del Estado, será el elemento que utilice la autoridad elitista para desalojar al campesinado del palacio de gobierno del Huique, dejando a su paso destrucción y muerte.

Ya en el terreno de Palmilla, todos los entes de poder hegemónico se encuentran para solicitar las tierras que están en manos de los campesinos: poder político, militar, religioso y económico. No habiendo argumentos que convengan al pueblo campesino de Palmilla optan por el camino acostumbrado: la violencia. Miles cayeron en esta retoma, porque la vida no vale nada para quien desea sólo el poder y la acumulación. El mismo comentarista¹⁵ del filme afirma que «por ríos y por montes arrastraron a José Durán. En lo más alto de la loma lo pusieron para que viera todo el valle de Palmilla arrasado y todos los muertos y los últimos vivientes» (Littin, 1972). Con las últimas imágenes se ofrece el mensaje que la tierra es de Dios y se las ha dado a los poderosos. Los ángeles caminan observando la conquista que han realizado. ¿Quién afirmó que la conquista no se repite a diario? ¿Quién aseveró que la dominación había finalizado?

Muchas vidas han perecido por querer hablar y por buscar la construcción de un mundo más humano y donde quepan todos. Este es el testimonio de muchos subalternos que no ha de quedar en el olvido, para continuar en camino hacia la aceptación de paradigmas otros. Por ello es que la historia culmina con una frase del Ché Guevara:



¹⁵ Este personaje, que aparece representado en la película por un joven campesino, es un sobreviviente de estos acontecimientos. Es una historia, como se ha dicho, contada desde abajo.

3.1.2. La Exigencia Subalterna de la Tierra

El campesino es consciente que no tiene nada, pero si quiere buscar la forma de vivir con dignidad ha de luchar por alcanzar sus objetivos, pensando en lo comunitario, situación que se evidencia constantemente en el film. Las expresiones de indignación no se detienen, porque consideran que existe un nivel alto de injusticia el que haya mucha gente en estado cesante, y que, para poder finiquitar con dicha situación, “la cosa tiene que ser con unión, porque si no hay unión, no hay nada”, afirman.

El campesino se pone en marcha en búsqueda de un mundo mejor, caminando demandando tierra, la tierra prometida. El narrador describe atentamente lo que está sucediendo, el hecho migratorio inhumano que acaece en ese momento, testificando que «dando vueltas andábamos igual que los gitanos; nadie se acordaba de dónde se había partido, ni cuándo nos habíamos juntado. Andábamos en gran número de familias. Andábamos pidiendo por aquí y por allá. De todas partes nos echaron, que no hay trabajo, que nos echaron hasta los perros» (Littin, 1972). Un pueblo sin tierra, un pueblo desheredado, un pueblo campesino que no le cabe en la cabeza al estado. Recorriendo pueblo tras pueblo. Alimentándose en grupo, en minga, tomando de la misma olla, buscando sus tierras, echados y maltratados por la fuerza pública.

Pero la motivación no se opaca o deja de existir; hay conseguir la tierra. Saben de la importancia de organizarse para hacerles frente a los ricos, a la élite, a los dueños de la tierra. Se van a encontrar buenas tierras... se unen a más campesinos, para emprender una mejor vida. Así se canta durante el recorrido: “compañero, compañero, es la hora de la dignidad”.

Ellos saben que con las tierras se sacará para comer y para vestirse, y con ello no habrá que pasar vergüenza, ni miramientos. Esas buenas y fértiles tierras no tienen dueño, están abandonadas, han pertenecido a una sola familia, habiendo cantidad de familias

necesitadas, desvelando el gran imaginario del capital que está sustentado en la acumulación y la opulencia, provocando desigualdades e injusticias. Son conscientes de que pueblo organizado, es un pueblo que manda, un pueblo que es autónomo, de ahí la necesidad en hallar la tierra que les dará subsistencia. Pero no es fácil como ya se dijo antes. «Muchas y muy distintas cosas nos fueron pasando por el camino» (Littin, 1972), dice el narrador de la historia. Es de admirarse que al caminar la multitud de campesinos desplazados junto a un tren que estaba detenido, los pasajeros se resguardan como si hubiesen visto la acechanza del peligro. Cierran las ventadas y las puertas y bajan las cortinas. Se hacen los sordos y los ciegos ante la inmerecida e indigna situación. Por ello es que esta élite no puede avanzar más. Están anquilosados en el mundo de la potestad, gozándose la colonialidad del poder y del ser. En cambio, el campesino, tiene camino para continuar con su búsqueda.¹⁶

En medio del descanso, hay una mirada hacia la colonialidad del saber. Se proyecta la lectura de otra historia, de otra apisteme cuando se le entrega un texto a José Durán, líder de la comunidad campesina desplazada; este texto, que no es el mismo que se ha leído en su recorrido cognoscitivo, le ayudará a comenzar a ver el mundo de forma otra. Aprenderá a leer, para ver las razones de la existencia desde posiciones otras. Será una forma de consolidar aquello que ya venían pensando y construyendo.

La alegría es inmensa al llegar a las tierras de Palmilla, que según se había informado eran tierras del fisco, es decir de la nación; estos campesinos subalternos comienzan a hacer de estos terrenos baldíos unos terrenos adecuados para vivir y cultivar. Campesinos que luchan por su dignidad y que saben exigir justicia, no se dejan vencer por la situación injusta creada por el capitalismo salvaje. Ellos han planeado adecuadamente lo que deseaban y lo han logrado, así no hayan estudiado derecho o administración. Esto sin duda

¹⁶ El pensamiento y la existencia del subalterno escapan a cualquier intento de estandarización. No se pueden reinscribir dentro de un margen, porque «las identidades y la conciencia subalternas siempre estarán un poco fuera de nuestro alcance, resistiendo los intentos de encajarlas dentro de una narrativa lineal» (Mallon, 2009, p. 170).

es una verdad que hay que explicitar porque, así como en la población campesina de la india,

no había nada de espontáneo en esto, en el sentido de ser irreflexivo y no deliberado. El campesino sabía lo que hacía cuando se sublevaba. El hecho que su acción se dirigiese sobre todo a destruir la autoridad de la élite que estaba por encima de él y no implicase un plan detallado para reemplazarla no le pone fuera del reino político (Guha, 2002, p. 104).

Fue llegando más gente, y “nosotros levantamos las casas” dice el narrador, se repartieron el terreno, cooperando los unos con los otros, eligiendo una directiva que trace horizontes que favorezcan a la comunidad. Se sembraba, trigo, maíz, papa, cultivaban entre todos, porque la tierra era de todos. Se refleja a una comunidad que vive unida, que celebra ritualmente sus creencias a su manera, no exaltando los líderes religiosos; una comunidad que trabaja mancomunadamente la tierra y su producido es para el sostenimiento de la misma.

A pesar de tener tierra donde cultivar y vivir, no se detiene la crítica frente al régimen explotador capitalista, ese sistema moderno colonial; así reflexiona José Durán acerca de la situación en que viven, diciendo que

por lo menos, tal como yo me doy cuenta, nosotros no tenemos el poder; nosotros mandamos las tierras, las cosechas aquí en el valle, pero cuando vamos a vender la papa, el trigo, el maíz nos pagan una miseria, y en seguida al comprar el té, la yerba mate, las telas, son harto más caras; entonces estamos saliendo para tras nosotros. Así que a mi modo de ver nosotros le estamos dando más fuerza a los ricos, le estamos dando más el poder a ellos (Littin, 1972).

Es una visión genealógica de la economía. No basta con simplemente subsistir, con tener el mínimo para pasar los días, y seguir esclavizados de la operatividad opresora del sistema.

Ante los oídos de los pobladores de Valle de Palmilla llega la gran noticia de la revolución socialista en Chile. Este escenario emociona a la población campesina que habita en este terreno y celebran jubilosamente el acto, hablando por dos noches de la revolución. Este triunfo de la justicia social les ayudará a enfrentar con mayor fuerza el

capitalismo salvaje que los ha desplazado; el hambre, la desnudez, el desamparo que sumían en la desesperación a grandes masas de trabajadores cesantes será subsanado, contra las pretensiones del capitalismo extranjero.

De ahí uno de los discursos subalternos principales del filme, pronunciado por José Durán frente a los campesinos de Palmilla:

no debe haber hombre sin tierra, ni tierra sin hombre; el hambre es un animalito que al pobre arrincona; que a ese animalito hay que juntarse todos para terminar con él. Todos los pobres juntos; que, aunque nosotros tenemos mucho (refiriéndose a las tierras que poseen), mientras haya hombres pobres, nosotros no somos libres; entonces uno tiene un deber con los demás, un deber también con uno. Y es que no puede haber un hombre libre en Palmilla si siguen habiendo explotados y sometidos. De cada ser viviente es la tierra. Cuando uno es rico tiene que estar explotando a otros pobres. (Littin, 1972).

Este es un apunte contrario a la operatividad hegemónica del capital, con sus negativas al vivir del otro, a su libertad y su dignidad. No hay duda que en este sistema neoliberal mientras los bienes estén en manos de unos pocos, otros padecerán la privación del los mismos.

Hoy el campesino colombiano sufre la misma situación. Es oprimido y explotado por el estado, obligado a obtener miserias por sus productos, lo que lo ha llevado a manifestarse, a soltar su azadón para tomar la palabra y protestar, así los medios y el gobierno traten de negar las razones de su inconformismo, diciendo “el tal paro agrario no existe”. Es por ello, que, tanto para el campesino de Palmilla, como para el campesino del siglo XXI, es apremiante defender la tierra, salvaguardar juntos lo que han conseguido.¹⁷ Así lo afirma una de las mujeres campesinas al final de la película: «muerta me voy de este valle, que para eso hemos venido de todas partes, para encontrar un lugar dónde vivir y juntos tenemos que defenderlo. Yo no me vuelvo atrás compañeros, pero si alguno tiene miedo, para eso hemos venido hartos, y no nos tiembla la mano» (Littin, 1972).

¹⁷ Es necesario que el campesino del siglo XXI no sólo sea uno de los beneficiarios de la revolución subalterna, sino también uno de sus gestores.

3.2. Las implicaciones de la Modernidad en *También la Lluvia*

Esta película es dirigida por la actriz y directora de cine Iciar Bollaín Pérez-Minguez, y escrita por Pual Laverty, un indio de nacionalidad escocesa, nacido en Calcuta y con estudios en filosofía. Cuenta con la participación de actores de renombre local como es el caso de Gael García Bernal y Luis Tosar. El primero ya ha participado como protagonista en filmes como *Amores Perros*, *El Crimen del Padre Amaro*, *Y tu mamá también*, *Diarios de motocicleta*, entre otros. Este producto cinematográfico fue presentado primera vez al público en el año 2010, y es una coproducción entre España, Francia y México.

Esta cinta es filmada en las tierras de Cochabamba, en el corazón de Bolivia, una de las ciudades más pobladas de este país, y contó con la participación de indígenas y de personas originarias de la región. En esta misma ciudad, o más bien, región, es donde acontecen históricamente los hechos que se quieren narrar.

El momento histórico en el que se mueve el ideario de la película es el año 2000, época en la que se desarrolló la conocida *Guerra del Agua*, nombre adjudicado por la historiografía clásica. Este conflicto se presentó debido a la privatización de la empresa de acueducto y alcantarillado de Cochabamba, que, a los pocos meses de haberse consolidado, las tarifas habían subido más de un 50%. Este escenario va a desembocar en magnas protestas por parte del pueblo, especialmente campesinos e indígenas.

Dentro de este marco se mueve la historia de esta producción cinematográfica, brindando la posibilidad de reflexionar acerca los tentáculos opresores de la modernidad/colonialidad, que, hasta los bienes más esenciales y vitales del ser humano, como lo es el agua, quiere acaparar en sus ventosas. La empresa que adquirió este contrato fue la multinacional Bechtel, quien contaba con el apoyo del Banco Mundial y con el consentimiento del presidente de la época. En estos procesos el pueblo no tiene palabra, ni posibilidad de que se cuente con su aprobación. He aquí, que un pueblo como Bolivia, que se ha caracterizado por ser crítico no haya permitido que esta situación continuara. Han

sido oprimidos y subyugados por el sistema moderno/colonial, pero son sus perspectivas subalternas que los harán buscar que la injusticia termine. Es una crítica a la colonialidad del poder, que hace ver al pueblo como aquella raza de humanos que necesita que algunos más desarrollados dirijan sus existencias, puesto que «la globalización neoliberal es implosiva en vez de expansiva, conecta centros poderosos a periferias subordinadas [...]». Constituye similitudes sobre la base de asimetrías. En resumen, unifica, dividiendo» (Coronil, 2003, p. 89).

Sin duda alguna los dueños del capital siempre han de querer señorear desde nuevas formas de dominación; ese es su interés y la mejor forma de hacerlo es justificando su superioridad. El nombre del filme da a entender que sólo haría falta que estas empresas se apoderaran también de la lluvia, aunque no sería raro que lo hicieran. No obstante, ya se apoderaron de uno de sus productos: el agua (ventas de agua en botella o privatización de empresas públicas), y en varios lugares de Latinoamérica, del terreno de donde brotan los más puros riachuelos, los páramos, a través de la feroz explotación de minerales, legal o ilegalmente, que no importando su aprobación estatal causa el mismo perjuicio y agravio a la naturaleza.

Es importante resaltar que la película *También la Lluvia*, contiene dos historias en una. La primera, el interés de una productora de cine en grabar un largometraje sobre la cruda conquista de América, el proceder de Cristóbal Colón, los abusos cometidos por los españoles y el trabajo impetuoso de Bartolomé de Las Casas por defender a los indígenas. La segunda, la *Guerra del Agua*, de la que ya se habló anteriormente. En la sinopsis de la película aparece esta reflexión que contextualiza muy bien la esencialidad de este proyecto fílmico: «quinientos años después del descubrimiento de América, palos y piedras se enfrentan de nuevo al acero y la pólvora de un ejército moderno» (Bollaín, 2010). Empero, la lucha no es esta vez sólo por la tierra o por el oro, sino por el más indispensable y básico de los productos de la naturaleza: el agua.

3.2.1. Colonialismo y colonialidad representados en *También la Lluvia*

En párrafos anteriores se había comentado que esta producción cinematográfica, *También la Lluvia*, era una película sobre otra. El argumento inicial gira alrededor de unos productores de cine que proyectan grabar un largometraje acerca de la manera en que se desarrolló la Conquista de América y la defensa de algunos religiosos dominicos hacia los indígenas. Al estar en tierras bolivianas, en donde se van a desarrollar las escenas, sucede una situación inesperada: la protesta de parte de sindicalistas e indígenas por la privatización de la empresa de Aguas, situación que llega a tener alto grado de complejidad.

Estos hechos llevan a comparar la manera en que dos situaciones desarrolladas en escenarios y tiempos distintos, tienen puntos comunes con circunstancias diferenciales. Las dos situaciones son históricas, contadas de diversas formas. Una sucedida desde 1492 hasta 1550 (conquista) y más, y la otra acaecida en el año 2000. La primera entra en la idea del colonialismo y la segunda en la colonialidad, categorías diferentes con un punto referencial: la lógica de dominación frente a aquel que es considerado como inferior. Sin duda alguna, los problemas de las colonias no cambiarán profundamente con el desprendimiento político de las metrópolis, ya que a lo que se asiste es a

una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial (Castro-Gómez, 2007, p. 13).

Desde una visión del colonialismo se plantean comentarios desgarradores al interior del filme, especialmente al desarrollar la película sobre la conquista. Las primeras escenas de la misma muestran a Colón dirigiéndose a los indígenas, con un discurso absolutista y opresivo, diciendo que «en tanto que gobernador de esta isla, quiero agradecerlos, que hayáis venido a verme. Tras mi primer viaje hablé personalmente con sus majestades quienes me instruyeron para que se os tratase con respeto y cordialidad. Solicitamos que reconozcáis a la Iglesia y al Papa como legisladores del Universo, y a la vez que aceptéis al rey y a la Reina de España, como legisladores de estas tierras. A cambio recibiréis nuestro amor y nuestra caridad». Ante esta situación, y con una mirada desgarrada y desgarradora

por parte de los indígenas, preguntan inquietos: «Y ¿Si no queremos?» (Bollain, 2010). La respuesta de Colón es contundente: «Os haremos esclavos y dispondremos de vosotros a voluntad. Nos apropiaremos de vuestras posesiones, y os causaremos tanto dolor como podamos» (Bollain, 2010). Lo que realmente quieren los españoles es oro y utilizarán a los indígenas para lograr este objetivo. Harán hasta lo imposible para lograrlo.

Así mismo, se agregan comentarios, para elevar la crítica a la despiadada conquista, desde donde se aprovecha de la “ingenuidad” indígena, y que se evidencia en afirmaciones como la siguiente: «Con solo 50 hombres se les puede doblegar, obligándoles a hacer lo que uno quiera» (Bollain, 2010). De este proceso, según la película, toda la Cristiandad sacará su provecho.

Se presenta en una escena, mientras comen los principales actores de la película, un debate historiográfico: ¿Es realmente Bartolomé de Las Casas un defensor de la humanidad? Pensamientos como el de que a Las Casas le interesaba que los negros sustituyeran el trabajo realizado por los indios, es una visión anacrónica y elitista de la historia, que quiere opacar la labor de un clérigo que intentó denunciar las maldades cometidas por los españoles en las Indias Occidentales. El actor que representa a Bartolomé, habiendo investigado muy bien lo que hizo este sacerdote dominico afirmará que: «de Las Casas utilizó hasta su último aliento para denunciar a los obispos corruptos, a los comerciantes, a los funcionarios del rey. EL estado entero le odiaba, los indios habían sido sacrificados por apetitos e intereses privados. Hace 500 años, y luego llegan los cínicos queriendo reducir toda su vida de lucha a un solo error» (Bollain, 2010). Viéndose derrotado por el sólido argumento, el interpelado opinará que «es como en el fútbol: La historia siempre es cruel con los perdedores» (Bollain, 2010). Queda en el debate la discusión de si era un conservador o un radical, pues en medio de chistes se hace el comentario de que sería una buena historia para Disney.

De todas formas, se concluye que todos ellos están interesados por lo mismo que los conquistadores: El oro. En los dos casos se levantan muros de exclusión, para no permitir

que el otro acceda a posibilidades de una mejor vida, ya que «hablar de exclusión es hablar de lejanía y al mismo tiempo de encierro. Ya no de frontera, sino de muralla [...] no se trata de la separación de territorios sino de la separación de condiciones de vida (Moreno, 2003, p. 164).

Frente a estos hechos se presenta la situación difícil de la necesidad del Agua. Los habitantes de la región deberán cavar una zanja de 7 kilómetros para llevar el agua a las casas más humildes, pues los costos de la misma son exageradamente altos. Esta tubería conectará con un pozo de aguas pluviales que ellos mismos han construido. Pero los ataques de la empresa privada de acueducto, no se los permite. Con el apoyo de las autoridades cierran el pozo que los pobladores han cavado con sus propias manos, a pesar de los reclamos, especialmente de mujeres «¿De qué vamos a vivir? Nos quitan las piedras, nos quitan los bosques, ¿el aire también nos lo van a quitar? Vamos a luchar hasta las últimas consecuencias»(Bollain, 2010). Esta empresa multinacional que se ha aliado con el Estado para administrar el recurso acuífero es la viva imagen de la colonialidad, de esas herencias coloniales que han permanecido después del colonialismo, y que continúan moldeando las conductas del oprimido y de los pueblos de excluidos, con el apoyo de las élites internas.

Esta situación también se observa en el gobernante criollo, alcalde de Cochabamba, que habla de la película y felicita a la producción por estar recordando la vida y obra de Bartolomé de las Casas, ya que su labor ha sido muy poco valorada, desde su punto de vista. Contradicción, cuando hay miles protestando por el derecho al agua. Ante tanta protesta, les dice a los invitados: «Una pequeña trifulca doméstica, nada de lo que haya que preocuparse» (Bollain, 2010). Y ante tantas preguntas e inquietudes de los productores de la película, especialmente de Sebastián, el director de la misma, el alcalde responde a sus interlocutores que es falta de información. Se demuestra una clara justificación de la colonialidad por parte del gobernante, quien con argumentos clasistas y totalitarios afirma que a «un país con bajos recursos, le cuesta mantener los servicios de abastecimiento sin una fuerte inversión extranjera. Se hace muy difícil de razonar con este pueblo, ya que por

su larga historia de explotación los indios llevan la desconfianza en sus genes» (Bollain, 2010). Y agrega: «es el victimismo contra la modernidad. Si cedemos un centímetro estos indios nos llevarán a la edad de piedra» (Bollain, 2010). Es el profundo interés de mantener el poder sin ningún matiz de autoridad. Es la imposición del potestas frente a la auctoritas. Por tanto,

el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) [...] la naturaleza y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e ínter subjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano, 2011, p. 96)

Comprobando lo anterior, La revolución por el Yaku (agua) es considerada por el gobierno como una actitud de subversión, como actos de vandalismo y violencia, lo que justifica reprimir la protesta, para evitar la desestabilización de un gobierno constitucional democráticamente elegido. Es un proceso oportunista que busca sumir al país en un estado de desorden y caos. Las teorías de progreso y desarrollo deshumanizadas y deshumanizantes siguen imponiéndose en los pueblos desangrados por el neoliberalismo económico.

Este pueblo no va a bajar los brazos, y luchará para romper con estos paradigmas dominantes, para destruir esa matriz moderno/colonial que trata cada vez más de explotarlos. Ellos saben que la salvación no está en las multinacionales, quienes se quieren quedar con las riquezas de sus pueblos. Daniel, líder de un grupo de indígenas, es consciente de ello y de estas herencias esclavistas que se esconden en un discurso salvador, de los intereses solapados de este mito de la modernidad. Frente a los suyos y junto a la empresa de aguas proclama que «la lluvia que cae sobre sus cabezas, por una ley no nos permiten tomar el agua que cae de la lluvia. ¿Quiénes se quedan con la lluvia? Unos propietarios que están en Londres, en California ¿Qué más nos van a robar ahora? ¿El vapor de nuestro aliento? ¿El sudor de nuestra frente? Lo que van a conseguir es una buena meada» (Bollain, 2010).

De ahí en adelante será una lucha constante, que según datos duraría cuatro meses y que terminaría con el triunfo de los campesinos e indígenas, al lograr que el estado finiquitara el contrato de privatización de la Empresa de Aguas de Cochabamba, pero con muchas vidas perdidas y sacrificadas.

Otra de las situaciones de idearios de colonialidad está representada en el personaje español, Costa, productor de la película. Desde el comienzo se explicita que él sabe que en Bolivia hay miles de indígenas hambrientos y eso significa miles de extras baratos y mucho ahorro en el proyecto. Se observa claramente que la película que se quiere grabar tiene escenas de Colón y de Bartolomé de Las Casas, que no tuvieron que ver con los indígenas de los Andes, con los quechuas. ¿Qué hace Colón entrevistándose con Indígenas de los Andes? La razón es el Dinero. Para levantar la cruz, como se levantó desde los inicios de la conquista, no importa el lugar.

En otra escena, Costa no se percató del conocimiento que tiene Daniel del inglés, pues después de una conversación con uno de los empresarios que aportan económicamente a la película, el boliviano le resume la conversación que éste tiene, descifrándole la estrategia que este productor de cine tiene para explotar al pueblo indígena con el objetivo de ahorrar el mayor dinero posible. Es la manifestación de la continua ambición del mundo moderno/colonial neoliberal y blanco. Voluntades conquistadoras que no se han detenido y no quieren ceder. Muy similar a la situación que padecieron los indígenas desde los comienzos de la conquista, en donde tanto Colón como Costa sólo desean beneficiarse abiertamente de la explotación del trabajo realizado por el pueblo. El mismo Daniel confiesa que, «yo me conozco esta historia» (Bollain, 2010). Escenas después, al productor le tocará aceptar el error cometido, bajar la cabeza e ir a la casa de Daniel a solicitar sus disculpas. Todo ello con el interés de no dejar la producción fílmica a la mitad.

Al final, será la vida que unirá a estos dos protagonistas del film principal. Costa, ayuda a la esposa de Daniel rescatando a la hija en medio de los disturbios. Es la esencia del

mundo lo que los une: La vida y es la vida lo que se debe priorizar en cada una de las decisiones y acciones humanas. De ahí el regalo de Daniel a Costa: Una pequeña botella con Yaku (agua), el sostén de la vida.

3.2.2. La Voz del Subalterno en la persona del indígena.

El pueblo subalternizado reconoce la opresión del mundo moderno/colonial. Un discurso que cala lo más profundo de los huesos y que causa irritación es la expresión cínica de los explotadores, que se ve reflejada en la afirmación: «Toma una bolsa de plástico y la llenas con todas las sobras de esta cena que vale más de lo que ellos ganan en un mes y se la das para que sus críos la devoren como ratones hambrientos» (Bollain, 2010).

Ante este hecho, será el subalterno quien tendrá que expresar su total inconformidad, no con la afirmación en sí, que es real, sino en contra de la misma realidad de opresión y de explotación. En el filme, serán los indígenas que tomen este papel protagónico, y en especial, Daniel, quien se atreverá a liderar a su pueblo, para protestar en contra de las injusticias implantadas por el estado y por las empresas multinacionales. En una de sus últimas intervenciones en el filme le expresa a Costa que «siempre nos cuesta tan caro. Nunca es fácil. Ojalá hubiese otra forma, pero no la hay. Y ahora queda lo más duro» (Bollain, 2010).

Desde el comienzo, en el proceso de casting, ante la multitud que aceptó la convocatoria, los despiden. Pero es Daniel, quien exige explicaciones y con carácter demanda que «todos van a tender su posibilidad» mostrando el volante de la convocatoria. Ante esto se enfrenta al productor diciéndole que «vos no entiendes cara blanquita. Estamos esperando aquí muchas horas. Algunos han venido desde bien lejos caminando. Ahora dices que nos vayamos. Tienes que atendernos a todos» (Bollain, 2010). A pesar del

rechazo inicial, al final todo serán entrevistados y algunos seleccionados para hacer parte del proyecto cinematográfico.

Daniel será quien tome la vocería del reclamo del pueblo ante el Estado, por el derecho al agua. Él, con su pueblo, sabe que el agua les pertenece y planearán a la manera de hacerlo, reuniéndose continuamente a esbozar el plan a seguir. No se improvisa, no se lanzan a la protesta sin ningún horizonte, por ello es que no se puede comprobar que los indígenas y los campesinos se subleven sin ningún tipo de proyecto. «No hallamos en las fuentes primarias ninguna evidencia histórica que sugiera otra cosa. Estas desmienten el mito, repetido tantas veces por una literatura descuidada e impresionista, que las insurrecciones campesinas son puramente espontáneas e impremeditadas» (Guha, 2002, p. 43). La Historia, contada y escrita por la élite, subestima la lucha y el esfuerzo del pueblo por alcanzar sus metas, ya que describir la revolución y el trabajo del campesino y del indígena es un peligro para la estabilidad de los grupos hegemónicos.

Así mismo, en una toma de la película sobre la Conquista, en donde están grabando a las mujeres indígenas quienes, según el guion, deben ahogar a sus bebés, antes de que sean destrozados por los perros, se paraliza la producción porque ellas no están convencidas de hacerlo. Hay que aclarar que lo que harán es meter unos muñecos al agua, que reemplazarán a los niños que tienen en sus brazos. Es una decisión terrible, según el director. Así sea sólo una escena ficticia, las actrices no lo contemplan ni en su imaginación. El mimo Daniel le dice: «No lo van a hacer... ni siquiera se pueden imaginar la idea de hacerlo, hay cosas más importantes que tu película» (Bollain, 2010). Es indudable que hay que desnaturalizar esta errada concepción e interpretación tendenciosa de concebir al indígena como un agente destructor de la vida; hay que evitar caer en una interpretación de los hechos, justificadora del mito de la modernidad, y tratar de sublevarse frente a los mismos, evitando manipulaciones y anacronismos.

En un segmento adicional de la producción sobre la conquista, aparece el personaje Fray Antón de Montesinos, quien después de pronunciar su famoso discurso, entrará en

rivalidad con las élites españolas presentes en América; una de sus afirmaciones contundentes será: «La verdad tiene a muchos en su contra, la mentira muchos a su favor» (Bollain, 2010). Este monje dominico continuara con su denuncia, hasta ser asesinado. Este hecho se repite continuamente con miles de subalternos que expanden su voz, pero es ocultada, pisoteada, subvalorada, silenciada. En la película *Montesinos* será concebido como «la primera voz de la conciencia frente a todo un imperio». Voz subalterna desde una iglesita de paja. Un *locus enuntiationis* muy particular, desde donde se gesta este sermón: no se escribe detrás de un escritorio o desde la lectura de unos libros, sino desde el mismo sufrimiento del pueblo indígena. Allí se reclamará la justicia y la misericordia.

Las mujeres de este pueblo no interrumpirán su protesta, por más que esté en juego su vida. Ellas saben que las estructuras de la legalidad violenta del estado al permitir la privatización de un derecho vital, perjudica el futuro de los suyos, y con todas sus fuerzas no permitirán que esta situación de injusticia continúe. La mujer, en la película, se muestra como un agente de transformación social, de liderazgo, de palabra, rechazando con ello aquellas concepciones erradas de debilidad y delicadeza femenina; no aparecen como protagonistas directas de la historia, pero son ellas las que defenderán, con sus energías y con su vida, las tierras y el agua que les pertenece. Serán ellas, en su mayoría, las que fortalezcan la insurgencia y las que vigoricen la causa indígena.

3.3. *El Abrazo de la Serpiente. Un sueño amazónico.*¹⁸

Este largometraje de origen colombiano, estrenado el 25 de mayo de 2015 en Colombia, estuvo nominado al Oscar como mejor película extranjera en el año de 2016. En ella se albergan una amplia cantidad de dialectos e idiomas, que reflejan su gran riqueza intercultural: desde el uitito, tikuna, cubeo, guanano, hasta el latín, portugués, español, inglés, alemán y catalán.

¹⁸ Esta película fue nominada al Oscar 2016, como mejor película extranjera, además de otras nominaciones y premios importantes, como Mejor película extranjera Premio Ariel.

Este film «cuenta la épica historia del primer contacto, encuentro, acercamiento, traición y posible amistad que trasciende la vida, entre Karamakate, un Chamán amazónico, último sobreviviente de su tribu y dos científicos que, con cuarenta años de diferencia recorren el Amazonas en busca de una planta sagrada que podría curar sus males» (Guerra, 2015). Así mismo, esta película está «inspirada en los diarios de los primeros exploradores que recorrieron la amazonía colombiana, Theodor Koch-Grunberg y Richard Evans Schules» (Guerra, 2015).

El lapso de tiempo en el que se mueven estos hechos es en la singularizada “fiebre del caucho” que «se dio en Colombia en un período relativamente breve de un poco más de medio siglo (entre 1879 y 1945), aunque sus efectos socio-territoriales fueron de tal magnitud que aún se sienten en algunas zonas del país» (Sierra, 2011); dichas consecuencias serán profundamente graves para los habitantes de la población amazónica, especialmente la indígena y la devastación del medio ambiente será inconmensurable e irremediable. La explotación de recursos minerales y vegetales, a parte del daño ecológico que causa, provoca desplazamiento humano, translocaliza no solo cuerpos, sino también los discursos, imponiéndose como paradigma único. El mito de la modernidad y su racionalidad melliza se apoderan cada vez más de formas de vida otras, convirtiéndolas en sujetos de trabajo denigrante, explotando y aniquilando sus existencias, porque dicha «razón moderna hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas» (Castro & Mendieta, 1998, p.13). Frente a este mundo científicista y capitalista hay que plantear la posibilidad de un paradigma distinto, que no lo sustituya, sino que plantee desde dentro otra forma de ser, de vivir y de hacer. Este paradigma está representado en el filme en la persona de Karamakate y en el conocimiento que ha construido el pueblo indígena al que pertenece, un pueblo que ha desaparecido producto del colonialismo, siendo desplazado o asesinado por los deseos insatisfechos de buscar riquezas escondidas en la selva.

3.3.1. Un paradigma otro en Karamakate¹⁹

Pasado el proceso de colonialismo, en que por cierto quedaría casi intocable la selva amazónica colombiana, seguirán llegando al mundo latinoamericano compañías y empresas multinacionales que están interesadas en la explotación de los recursos. Es aquí desde donde se mueve la historia de la película, *El Abrazo de la Serpiente*. Es la certeza de la instauración de formas de comprender el mundo frente a otras maneras de hacerlo, es la colonialidad en vivo. Es una diferencia colonial que no le pertenece a ningún estado, porque no está localizada, está irrigada; esa diferencia está en las multinacionales y en el capitalismo globalizado. En esta historia se demuestra que «la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta» (Mignolo, 2003, p. 8).

Frente a estas condiciones hay que hacer una reflexión decolonial, para retar a esta matriz colonial, dinámica y compleja, que produce y reproduce imaginarios, creencias, comprensiones, interpretaciones y acciones. Estas creencias, imaginarios y acciones habrá que comprenderlas desde un paradigma otro, vistas de otra manera y no como realidades estáticas y totalmente estructuradas y globalizantes.

En este film se plantea la lucha constante de paradigmas. Karamakate intenta insistir que el blanco es el que ha causado desolación y destrucción. La fiebre del caucho ha destruido la selva y ha causado desastres. Frente a los dos científicos es consciente que, estos conocedores de la episteme occidental, vienen por algo más que no tienen. ¿Será la cura para sus males corporales? O ¿Para sus males espirituales? Este paradigma otro no sólo es el yakruna, la planta que cura. El mundo occidental ha desolado con su actividad constante sus existencias. Se ha de buscar otra forma de comprender el mundo, y esta abre

¹⁹ Este personaje es una representación de una tribu indígena que ha dejado de existir. Los mismos creadores del filme lo han construido a partir de las características propias de algunos pueblos amazónicos. Karamakate significa el hombre tallado en madera.

las puertas de “un paradigma otro”, desde el cual se integren maneras más humanas de existir, superando las estructuras asfixiantes del capital y escuchando otras voces, que no sean las tradicionales, que opacan y silencian paradigmas otros.

Los científicos saben que la Yakruna puede salvarlos. Esa flor de la salud puede darles la oportunidad de vivir. Pero para ello, según Karamakate, hay que cumplir promesas. Esas promesas no se pagan con dinero, porque el dinero sabe feo. Solo los sueños podrán rescatarlos de continuar siendo Chullachaqui, un cuerpo vacío. Hay que caminar, buscar, para encontrar el taller de los dioses, donde existe la Yakruna.

A pesar de los consejos, los científicos permanecen incrédulos, no son capaces de desprenderse de sus estructuras mentales. Ellos son hombres de ciencia, de hechos reales y palpables. No se pueden guiar por sueños que además no tienen. Se observa aquí un reduccionismo epistémico, un egocentrismo gnoseológico. Desde las palabras de estos investigadores de la ciencia lo que se quiere es «pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista» (Castro-Gómez, 2007, p. 83). Pero Karamakate insiste diciendo que si los tienes (los sueños) lo sigues. El río tiene más de dos orillas, tiene muchas orillas. Lo entendemos en sueños, que es la verdad real, más real de lo que tú llamas real» (Guerra, 2015). Esta realidad trasciende los conocimientos puramente experienciales, técnicos, científicos y hasta los metafísicos. No es la simple verdad creada y construida por la élite intelectual o científica.

Karamakate les enseña que hay que desprenderse de las cosas, si se quiere ser libre y andar ágil por el mundo de la selva, pues en la canoa hay mucho peso. Hay muchas cajas. Cosas inútiles que los pueden hundir, por ello «hay que arrojar todo para continuar el camino. Tus cosas sólo te guiarán a la muerte» (Guerra, 2015). Con esta afirmación, el indígena desenmascara las prácticas destructivas del capital y las graves consecuencias de su irrelevante autoridad frente a los demás aspectos de la vida.

Así, los cohiuano hacen un proceso de desprendimiento de todo aquello que los ata, que los esclaviza y no los deja caminar, ni descubrir sus razones de existir. El proceso consiste en que «todo hombre cohiuano debe dejar todo y e irse sólo al monte, guiado sólo por lo que dicen sus sueños. En este viaje debe descubrir, en soledad, en silencio, quien es realmente. Debe convertirse en un vagabundo de sueños. En soledad se preparan para enfrentar lo que queda y pueda venir (Guerra, 2015). No es hablar, gritar o leer. Es leerse así mismo a partir de la lectura de su mundo en donde solo se respira lo natural.

Por ello el río es la Anaconda, desde donde surge la vida. Es el reclamo que les hace Karamakate a los científicos. Ellos sólo saben ver lo que sus ojos captan, pero no se percatan que el mundo es enorme y habla. Esta situación se observa en la actitud ambigua del científico joven (Richard Evans Schultes) quien escucha música en plena selva, no queriendo escuchar el inmenso mundo. Hay que escuchar de verdad, no sólo lo que resuena ante los oídos, y para ello hay que creer entender esta selva, este mundo. Ningún caapi²⁰ lo va ayudar. Hay que cambiar desde adentro. No es lo exterior lo que cuenta.

Al final de todo, el anciano Karamakate “mueve mundos”, deja entrever la importancia de un paradigma otro, orientando al investigador norteamericano a dejarse abrazar por la serpiente. Su abrazo lo llevará a lugares antiguos, donde no existe la vida, ni siquiera su embrión. Los sueños lo llevarán y no la racionalidad moderna. Karamakate afirma sin duda alguna: «tu volviste. No era a mi pueblo al que tenía que enseñar; era a ti. Llévalos más de lo que te pidieron, llévalos una canción, diles todo lo que veas, diles todo lo que sientas, vuelve un hombre entero. Eres cohiuano» (Guerra, 2015). Esta enseñanza atravesará la matriz moderno/colonial que el científico poseía en su episteme y será la opción de cambiar el rumbo de su existencia y de muchos otros, porque la explotación de la selva traerá consigo desolación y muerte. El paradigma otro es la vida, que se presenta como un proyecto decolonial.

²⁰ Es una planta propia de la región del centro y norte de Suramérica, que ha sido utilizada tradicionalmente por tribus indígenas como un brebaje medicinal y alucinógeno. Dependiendo de lugar varía su nombre, de los cuales el más conocido es yagé o ayahuasca.

3.3.2. El sueño decolonial frente a la devastación de la colonialidad.

Pareciera que muchos indígenas se entregaron sin pelear. Esa es una queja constante de Karamakate, especialmente el joven, a muchos de sus coterráneos. Él, por su parte, no está dispuesto a ayudar a los blancos, quienes han traído la desolación al pueblo. Cambia de parecer al ver que el científico Theodor no es como los blancos. Para Manduca, acompañante de Theodor, él puede ayudar a rescatarlos, ya que será el medio para dar a conocer la verdadera historia del Amazonas, «él puede enseñar a los blancos; a él le creen las historias. Si no logramos que los blancos aprendan será nuestro fin. El fin de todo» (Guerra, 2015).

La hecatombe causada por el colonialismo imperante es evidente. La ciencia de los blancos solo es violencia y guerra. Para Karamakate, si «los caucheros, [asesinos de vidas y de plantas], son humanos, prefiero una culebra» (Guerra, 2015). Con un humano blanco, no se sabe a qué atenerse, con una culebra sí. Karamakate sabe que con la llegada de los caucheros y los colombinos se arrasó con todo y se quedó sólo.

Es el abrazo de toda una civilización hacia otra, que la abarca, que la domina; construcciones que destruyen la selva. Malocas que dejaron de ser el encuentro ritual del indígena, para embriagarse con bebidas alcoholizadas. Estos indígenas, del pueblo Cohiuano se occidentalizaron. La fuerza arrasadora del colonialismo y la colonialidad pudo más que ellos. El blanco es la boa que vino a acabar con todo, ha venido a traer el infierno a la tierra. Karamakate se percató que el investigador norteamericano quiere utilizar para mal la yakruna, que no ha de ser cultivada. Ella se da, sin más. Si es cultivada será elemento de explotación y vendrán a terminar con lo poco que queda. Es decir, convertir la Yakruna en muerte. El sistema mundo moderno/colonial miente, siempre le interesa la explotación, la guerra y el capital, lo demás no tiene importancia. Ante esto, la voz de Karamakate aparece sin dudar que «esta selva es frágil, y si la atacas ella se defiende» (Guerra, 2015).

Se observan estructuras de la colonialidad. Indígenas adoctrinados por la fe cristiana, no permitiéndoseles creer en esas tendencias idolátricas de sus tribus. Las lenguas nativas son consideradas, por la hegemonía religiosa del lugar, lenguas del demonio, obligándoles a hablar sólo español. El interés de los religiosos: Salvarlos del canibalismo y la ignorancia. Cualquier intención por sacarlos de este letargo será considerado como una perversión de inocentes. La invitación de Karamakate, después de liberar a unos niños de la atadura de los monjes doctrineros, será la de que «nunca olviden quiénes son y de donde vienen» (Guerra, 2015). Desde lo anterior se observa claramente que la población nativa ha sido utilizada como instrumento de auto-justificación de la modernidad, en nombre del orden y del progreso. Por ello, «el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX [...ya que ella ha de ser] un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gómez, 2007, p. 17). En este filme se observa cómo las formas de vida colonial y sus herencias han producido devastación, desolación, destrucción y muerte. Los pensamientos decoloniales han de perseverar en su lucha por hacer notar lo perjudicial que puede ser “el querer ser” como otros.

Frente a esto queda una de las preguntas de Karamakate: «¿Dónde han quedado los cantos con que las madres calmaban a sus niños? ¿Dónde están las historias de los ancianos, los susurros de amor, los relatos de las batallas? ¿A dónde se han ido?» (Guerra, 2015). Los paradigmas ultra-racionalistas de occidente han silenciado estas voces, las han anulado, las han encubierto, convirtiéndolas en mito²¹, para justificar su superioridad y utilidad para la humanidad, de donde deviene desarrollo y progreso. El mismo Richard Evans desenmascara sus intereses al querer apoderarse de la Yakruna y dice sin reparos: «Allá fuera hay una guerra. Para ganarla necesitamos Caucho de alta pureza. Tengo que

²¹ El mito concebido como una historia imaginaria y fabulosa que muestra situaciones majestuosas, tratando de explicar realidades a partir de razones ficticias. Los únicos conocimientos aceptados serán los que produzcan la ciencia y la tecnología: “El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer, 2006, pág.59).

llevármela ?» (Guerra, 2015). Pareciera sencillamente que las consecuencias del mundo moderno/colonial fuera el Cidium²².

Ya Karamakate había dicho de la Yakruna, al encontrarla en la cima de una montaña: «Vamos a volverla caapi. Esta es la última planta de Yakruna en el mundo. Tienes que volverte uno con ella. Es nuestra última oportunidad, es mi regalo para ti» (Guerra, 2015). Es necesario volverse uno con la naturaleza, no sea que ella se vuelva en contra de la humanidad.

²² Término griego que significa acto de matar. Ej. genocidio, epistemicidio, ecocidio, suicidio.

CONCLUSIONES

Al abordar los Estudios subalternos y reflexionar sobre la decolonial, emergen fuertes dudas acerca de los intereses bondadosos del capital, concluyendo que su estructura racial y dominante atenta contra la vida, conduciendo irremediamente hacia la muerte. No hay duda que estos análisis profundamente filosóficos contribuyen a eliminar las escamas de los ojos que no permiten ver la realidad, observar la situación de represión hacia lo otro y la necesidad de una praxis transformadora en la que se conciba a la técnica comprometida con lo humano y lo social.

Los argumentos acerca de la configuración racial de la población y la justificación de la dominación a partir de ésta, en donde será la sangre la que determine la psicología de un pueblo -su normalidad o anormalidad- de tal manera que el mestizaje de razas mal dotadas no puede sino conducir a una degeneración colectiva, ha de ser considerada como un imaginario o un dispositivo de poder. Es un constructo desde donde emerge la *potestas* en América Latina y desde donde se construyeron y se elegirán las élites dirigentes. de una clase que sea capaz de conducir moralmente a las masas, promoviendo con ello una aristocracia espiritual; desde allí se justificó y se siguen justificando acciones que detengan este proceso degenerativo, para que la región se adapte al progreso, a la ciencia y a la técnica. Esta es la realidad que ha de descifrar el pensamiento decolonial; se han de revelar aquellas capas tectónicas desde donde se entretajan los discursos que estructuran el *ethos* y las formas de vida de la población; capas ajenas a su historia, a sus proyectos, a sus propósitos, que desconocen los sentires y los saberes de sus historias locales.

Así, en estos pasos hechos, se observa la necesidad apremiante de una existencia en donde tenga mayor valor la misma vida, que cualquier instrumento o producto; de ahí la emergencia de una crítica a la lógica binaria de la racionalidad moderna, a la imposición de la totalidad como única forma de comprender la realidad, al reduccionismo científico en el que se encuentra sumida la humanidad, al mito de la modernidad que justifica la explotación del hombre por el hombre. Esta razón cínica que se ha autofundamentado

como esencial constructo de la realidad, que se ha ocupado en dominar la naturaleza, en su afán de explicarlo, justificarlo y abarcarlo todo, ha caído en un profundo cinismo, al llevar al ser humano y la mundo hacia la destrucción. Estas concepciones ultra-racionalistas han quedado incorporadas en maneras de pensar, de sentir, de ser, de amar, de ver, del pueblo latinoamericano y se manifiestan en el rechazo a ser diferente, a no estar dentro de la civilización, el rechazo a estar o ser enviado a la periferia. Aquí es donde la decolonialidad y los estudios subalternos responden críticamente a estas formas de absolutizar la vida, de ingresar al ser humano en un margen, sin que pueda moverse fuera de él.

¿Cuántos subalternos no son escuchados porque simplemente no responden al esquema imperante? ¿Cuántos han sido silenciados? Es el caso del campesino y del indígena colombiano, cuyos relatos son ocultados por la élite y por la clase imperante, que ven es sus pensamientos otros un peligro para sus intereses de progreso y civilización. Estos subalternos han sido desplazados de sus tierras por proyectos de inversión minera, de explotación forestal o por la legitimación de la violencia, sin que se les tenga en cuenta su forma de pensar y de relacionarse con la tierra. Lo mismo sucede con los afrodescendientes, con los homosexuales, con los habitantes de calle, con los pobres, quienes son asesinados epistémicamente y desplazados socialmente, y con ello, extirpan sus vidas en campos como el de la política, implantando una visión extemporánea de los parias en el mundo occidental. Hay conocimientos otros desperdigados en el subsuelo de la academia, que no pueden ser rechazos y violentados por no responder al concepto absolutizante y univocista del ser humano. Todo ser humano tiene el derecho de dar a conocer su modo de pensar el mundo y la manera en que lo vivencia.

Por tanto, es posible que se llegue a considerar un riesgo el querer obtener información acerca de las diversas formas en que el cine latinoamericano, especialmente comercial, representa, plantea y problematiza conceptos propios de la filosofía latinoamericana, y en este caso lo decolonial y lo subalterno. Es arriesgado porque muchos de los proyectos fílmicos giran en torno a la comedia, a la violencia, al narcotráfico o a continuar con el mismo interés capitalista y nordoprepotente de Hollywood. Sin embargo, en Latinoamérica

se han gestado películas con una visión crítica frente al sistema/mundo moderno colonial, sin que en ellos se expresen directamente las categorías que se producen desde el pensamiento decolonial. Sin duda alguna las voces y las acciones de José Durán y los campesinos desplazados, de Daniel y sus cohermanos indígenas bolivianos y de Karamakate, son voces subalternas que presentan la posibilidad de una vida otra frente a la imposición del occidentalismo esquemático y asfixiante. A partir de aquí, el latinoamericano ha de estar comprometido con la vida de su pueblo, ha de romper con aquellos lugares de comodidad que le ofrece el capitalismo, a costa del sufrimiento de otros. Después de analizar y estudiar estos productos cinematográficos, sólo queda decir que hay que tomar las armas del conocimiento, para luchar y construir un mundo donde sea digno vivir, donde quepan todos, donde ser diferente también sea una opción, y no quedarse con la simple propaganda de lo politiquería elitista, que con un eslogan quiere convencer al pueblo que esta tierra, pensada desde arriba, puede ser mejor para todos, cuando lo que le interesa es la comodidad de pocos, olvidándose de “esos todos”. Viva José, viva Daniel, viva Karamakate, viva el subalterno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos

Beuchot, Mauricio. (2003) Antropología Filosófica. En: Romano Rodríguez, Carmen (comp). Reflexiones Filosóficas sobre lo humano. Puebla (Mex). Benemérita Universidad de Puebla.

Beuchot, Mauricio y Marquínez Argote, Germán (2005). *Hermenéutica Analógica y filosofía Latinoamericana*. Bogotá: El Búho.

Bobbio, Norberto (1989). *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una Teoría General de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cabrera, Julio (1999). *Cine: Cien años de Filosofía. Una introducción a la filosofía a través del análisis de Películas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Castro-Gómez, Santiago y Glosfoguel, Ramón (Edit.). (2007). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago & Mendieta, Eduardo (Edit) (1998). *Teorías sin Disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca

Chakrabarty, Dipesh (2009) Una pequeña historia de los estudios subalternos. En Sandoval, Pablo (Comp.) Repensando la Subalternidad. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

Comte, Auguste. (1999) *Discurso del Espíritu Positivo. Discurso preliminar del tratado filosófico de astronomía popular*. Madrid: Biblioteca Nueva

Coronil, Fernando (2003). *Del eurocentrismo al globocentrismo: la naturaleza del poscolonialismo*. En: Lader Edgardo (Comp.), “Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales”, Buenos Aires. CLACSO-UNESCO.

De las Casas Bartolomé. (s.f.). *Contra Ginés de Sepúlveda: entendimiento, capacidad y civilidad de los indígenas americanos*. Recuperado de: <http://teocripsi.com/documents/1casas1.pdf>.

De Sepúlveda, Ginés (1963). *Tratado de la justas causas de la Guerra contra los Indios*. En: Lipschutz, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América*. México: Siglo XXI.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: TRILCE.

Dirlik, Arif. (2009) El aura Poscolonial. En Sandoval, Pablo (Comp.) *Repensando la Subalternidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dube, Saurabh (2001). *Sujetos Subalternos*. México: El Colegio de México.

Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. (2011) *El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura. En El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1992). *1492 – El encubrimiento del otro*. Madrid, Editorial Nueva Utopía

_____ (1999). *Un Diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a Transmodernidad*. México, Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Colección Lupus Inquisitor.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Fanon, Frantz.(1963). *Los Condenados De La Tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Eduardo. (1988) *Las Venas Abiertas de América Latina*. 52ª edición. Siglo XXI: Ed. Colombia.

Galeano, Eduardo (s.f.) *La Guerra*.

Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/356/35662117/>

González Alvarez, Luis José (1977). *La personalización, fundamento de nuestro mundo*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 3*. México: Ediciones Era.

Grosfoguel, Ramón (2007a) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. Panamá: CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena.

Recuperado de:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Panama/cela/20120718102251/descolonizacion.pdf>

_____. (2007b). *Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Glosfoguel. (Edit.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Guha, Ranahit (1982). *Sobre Algunos Aspectos de la Historiografía colonial de la India*. En: Rivera Cusicanqui, Silvia & Barragán, Rossana (1997). *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz (Bolivia): Historias.

_____. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.

Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de cultura económica.

_____. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos.

Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (Educa).

Hobbes, Thomas (1994). *Leviatan. O la Materia, Forma y Poder de la una República, Eclesiástica y Civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.

Kant (1979). *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Klor de Alva, Jorge. (2009) La poscolonización de la experiencia (Latino) americana. En Sandoval, Pablo (Comp.) *Repensando la Subalternidad*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Las 2 orillas (2015) ¿De quién son los medios en Colombia? Las 2 Orillas. Recuperado de: <http://www.las2orillas.co/de-quien-son-los-medios-de-comunicacion-en-colombia/>

Mallon, Florencia (2009). *Promesa y Dilema de los Estudios Subalternos*. En Sandoval, Pablo (Comp.) *Repensando la Subalternidad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos

Manifiesto Inaugural del “Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”, en: *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Miguel Ángel Porrúa, editor, pp. 85-100.

Mignolo, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Ediciones Akal,.

Mignolo, Walter (2006). *El desprendimiento: Pensamiento crítico y Giro decolonial*. En: Schiwy Freya y Maldonado-Torres Nelson (Edit.). *(Des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia*. Buenos Aires: El Signo.

Mignolo, Walter. (2011). *El Pensamiento Decolonial, Desprendimiento y Apertura*. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Glosfoguel. (Edit.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Moreno, Alejandro (2003). *Superar la exclusión, conquistar la Equidad*. En: Lader Edgardo (Comp.), “Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales”, Buenos Aires. CLACSO-UNESCO.

Pachón Soto, Damián. (s.f). *Modernidad, Eurocentrismo y Colonialidad del saber*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Facultad de Derecho y Ciencias Políticas Escuela Filosófica del Vitalismo Cósmico.

Prakash, Gyan (1994) *Los Estudios de la subalternidad como crítica post-colonial*. En: Rivera Cusicanqui, Silvia & Barragán, Rossana (1997). *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz (Bolivia): Historias.

Quijano, Anibal (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En: Lader Edgardo (Comp.), “Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales”, Buenos Aires. CLACSO-UNESCO,

Rivera Cusicanqui, Silvia & Barragán, Rossana (1997). *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz (Bolivia): Historias.

Said, Edward (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.

Sierra, Gina (2011, 1 de octubre). La fiebre del Caucho en Colombia. Credencial Historia. No.262. Recuperado de

<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/octubre2011/la-fiebre-del-caucho-en-colombia>

Torres-Maldonado, Nelson (2006). *Topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, Colonialidad*. En: Schiwy Freya y Maldonado-Torres Nelson (Edit). *(Des) colonialidad del ser y del saber en Bolivia*. Buenos Aires: El Signo.

(2007) Sobre la colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. (Edit.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Weber, Max (1995). *El político y el Científico*. Barcelona: Ediciones Altaya.

Walsh, Catherine (2005). *Interculturalidad, colonialidad y educación*. Ponencia. Bogotá: Primer Seminario Internacional “(Etno) educación, multiculturalismo e interculturalidad.

_____ (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. En: Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. (Edit.). *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Zizek, Slavoj (2008). *En defensa de la Tolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

REFERENCIAS FILMOGRÁFICAS

Bollain, Iciar (2010). *También la Lluvia*. [Película]. España-México: Moderna Films

Guerra, Ciro (2015) *El abrazo de la Serpiente* [Película]. Colombia: Caracol Cine, Ciudad Lunar.

Littin, Miguel (1972) *La Tierra Prometida* [Película]. Chile: Cinematografía Tercer Mundo.