

CIENCIAS HUMANAS Y ETNOLITERATURA

**INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES**



HÉCTOR E. RODRÍGUEZ ROSALES

EDICIONES UNARIÑO



HÉCTOR E. RODRÍGUEZ ROSALES

Licenciado en Filosofía y Letras y Magister en Etnoliteratura en la Universidad de Nariño.

Profesor Titular del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño. Investigador de las culturas populares.

En la misma Universidad se ha desempeñado como Decano (E) de la Facultad de Ciencias de la Educación, Decano (E) de la Facultad de Ciencias Humanas y Coordinador del programa de Maestría en Etnoliteratura. Actualmente es Director del Departamento de Humanidades y Filosofía, integrante del Comité de Investigaciones y del Comité Central de Acreditación.

Autor de los libros:

ESTUDIOS ETNO-ANTROPOLÓGICOS ANDINOS No. 1. Mitos, ritos y simbolismos funerarios. Pasto, Nariño: Ediciones IADAP, 1992.

ESTUDIOS ETNO-ANTROPOLÓGICOS ANDINOS No. 2. Las fuentes de lo imaginario en la religiosidad popular en Nariño (inédito).

**CIENCIAS HUMANAS
Y ETNOLITERATURA**

**INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES**

HÉCTOR E. RODRÍGUEZ ROSALES

Ediciones Unariño

CIENCIAS HUMANAS
Y ETNOLITERATURA

INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

Primera edición - Mayo de 2001

© Héctor E. Rodríguez Rosales

© Ediciones Unariño

ISBN 958-33-2439-6

Impresión y Encuadernación:
Graficolor - Pasto - Colombia
Calle 18 No. 29-67 Parque Infantil
Teléfonos: 7310652 - 7311833

HECTOR E. RODRÍGUEZ ROSALES

**CIENCIAS HUMANAS
Y ETNOLITERATURA**

**INTRODUCCIÓN A LA TEORÍA
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES**

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES Y FILOSOFÍA
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA**

Ediciones Universidad de Nariño

A mis amigos y compañeros del Departamento de Humanidades y Filosofía con quienes compartí diálogos académicos que condujeron a la creación del programa de Maestría en Etnoliteratura en la Universidad de Nariño.

AGRADECIMIENTOS

El autor expresa sus agradecimientos a:

Programa de Maestría en Etnoliteratura del Departamento de Humanidades y Filosofía y a la Vicerrectoría de Investigaciones, Postgrados y Relaciones Internacionales de la Universidad de Nariño por haber hecho posible la publicación de este libro.

Los profesores, compañeros y amigos Doumer Mamian Guzmán y Gonzalo Jiménez Mahecha por el interés, la dedicación y el empeño expresados en la lectura de los textos iniciales de este trabajo y por los diálogos que me permitieron enriquecer los conceptos aquí expuestos.

En fin, a profesores, estudiantes, Comité Curricular y Director del programa de Maestría en Etnoliteratura, pues estas reflexiones son el resultado de los diálogos académicos desarrollados en la trayectoria de este programa.

"Hay que comprender que la «razón» no es más que un momento o una dimensión del pensamiento, y que se vuelve loca cuando se autonomiza".

Cornelius Castoriadis. "Crítica a la racionalidad".

"El hombre, su vida y su destino, su «mundo interior», siempre son reflejados por la literatura dentro de un horizonte ideológico; el medio ideológico es la única atmósfera en la que la vida, en cuanto objeto de representación literaria, puede llevarse a cabo [...] La vida como conjunto de determinadas acciones se convierte en argumento, asunto (fábula), tema, motivo".

"Se puede decir que la conciencia humana posee todo un repertorio de géneros internos para la visión y la concepción de la realidad [...] La literatura, al elaborar los géneros, enriquece nuestro discurso interno con nuevos procedimientos".

Mijaíl Bajtin. "El método formal en los estudios literarios".

CONTENIDO

PREFACIO	11
INTRODUCCIÓN	17
1. EL CAMPO DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS	25
1.1 PROCESO HISTÓRICO DE FORMACIÓN	25
1.2 LA ETNOLOGÍA: DISCURSO ETNOCENTRISTA Y POLÍTICA COLONIALISTA	30
1.3 LAS INVESTIGACIONES ETNOGRÁFICAS EN LATINOAMÉRICA	33
1.4 TEORÍA DE LA CULTURA	45
1.5 CULTURA POPULAR	48
2. EL NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO	57
3. LA HISTORIA POR HACER	65
4. PERFIL EPISTEMOLÓGICO DE LA ETNOLITERATURA EN EL ESPACIO DE LAS CIENCIAS HUMANAS	77
5. ETNOLITERATURA O EL ESTUDIO DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES	87
5.1 LA PRODUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES	87
5.2 LA TEORÍA DEL DISCURSO LITERARIO Y LOS IMAGINARIOS SOCIALES	99
BIBLIOGRAFÍA	127

PREFACIO

Hacia los años de 1986-1987, con un grupo de profesores del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad de Nariño, la Dra. Clara Luz Zúñiga (Literatura), Julio Salas (Lingüística y Literatura), Jaime Guerrero (Arte y Literatura), Bruno Mazzoldi y Doumer Mamian (Filosofía), nos propusimos realizar unas sesiones de trabajo en perspectiva de proponer al ICFES un programa de Maestría que permitiera profundizar en algunas líneas de investigación interdisciplinarias entre lo literario, lo estético, los territorios imaginarios, la filosofía y las ciencias sociales y humanas, con el propósito de conocer la historia efectiva de las realidades culturales en Latinoamérica, en especial de Colombia y en particular de la región andino-amazónica y de la costa del Pacífico, del sudoeste de Colombia.

Nos convencimos de que para el conocimiento de la realidad latinoamericana en su complejidad sociohistórica y cultural, mestiza, híbrida y sincrética, estas ciencias deberían propiciar la constitución de un campo epistémico específico, puesto que las ciencias sociales y humanas están dirigidas al conocimiento de las dinámicas socio-histórico y culturales particulares.

El punto de partida fue poner en tela de juicio el modelo tradicional europeo de las ciencias sociales y humanas en sus aspectos teórico-metodológicos y, sobre todo, las políticas e ideologías subyacentes a su concepción eurocentrista que, como todo etnocentrismo, remite, necesariamente, a la sobrevaloración del centro, es decir, de un grupo humano, raza o cultura y al sacrificio de las diferencias y de la multiplicidad cultural. Era preciso poner en tela de juicio la concepción vertical y etnocentrista de la tradición de estas ciencias y develar sus ideologías, a partir de las cuales se clasificaba a los pueblos como «desarrollados y subdesarrollados», «civilizados y salvajes», «cultos e incultos», etc.

Con estos presupuestos teóricos, nos propusimos, ante todo, impulsar las investigaciones sobre el devenir de los pueblos y culturas latinoamericanos; estudiar los diferentes entrecruzamientos sociales, económicos y culturales de pueblos y culturas que definen una extensa gama de mestizaje y de sincretismo; e igualmente, estudiar el avance, cada vez más sistemático, del modelo socioeconómico y cultural, totalizante y globalizador, de *modernidad y modernización*.

Como consecuencia de lo anterior, y en la medida en que se participaba de la polémica internacional sobre la crisis de las ciencias sociales y humanas y de las diversas propuestas para redefinir el quehacer de estas mismas ciencias, se planteó la necesidad de construir un nuevo espacio teórico que facilitara el estudio

interdisciplinario de las culturas latinoamericanas pero, en especial, las de nuestro entorno regional, nacional y de frontera, desde su materialidad histórica: el espacio de la *etnoliteratura*.

Se trataba de continuar, de alguna manera, el interés investigativo interdisciplinario que se había iniciado, en la década de los ochenta, por parte de algunos profesores del programa de pregrado en Filosofía y Letras del Departamento de Humanidades y Filosofía, quienes habíamos asumido el interés por la investigación de la cultura latinoamericana, sus referentes históricos, sus procesos de hibridación y mestizaje y las características de su devenir en el contexto de las tendencias de internacionalización de las economías y de las culturas. En este empeño, fue muy importante el papel que desempeñó el Instituto Andino de Artes Populares -IADAP- y su seccional en Pasto (Nariño, Colombia) que incluía entre sus objetivos principales estimular, dinamizar y apoyar el desarrollo de proyectos investigativos en la extensa área de las culturas populares. Igualmente, en el campo de la literatura, el Departamento de Humanidades y Filosofía había ofrecido un programa de Maestría en Literatura, diseñado especialmente para el estudio de las literaturas latinoamericanas. Esta experiencia académico-investigativa enriqueció el conocimiento de la producción literaria más conocida como *Nueva Narrativa Latinoamericana*, la cual adquirió gran relevancia y trascendencia en el concierto literario mundial.

Con esta motivación y experiencia investigativa, se impulsó el proyecto de Maestría en Etnoliteratura, con el fin de lograr “una aproximación al conocimiento de los procesos que subyacen en el vivir simbólico de las diversas culturas en su devenir histórico... y, posibilitar, a partir de ese mismo conocimiento, la creación y la producción de aspectos estéticos, simbólicos y literarios en relación con sus entornos y contribuir simultáneamente al conocimiento de la realidad histórico cultural de las comunidades”¹.

El estudio de lo simbólico y de los imaginarios sociales se había constituido, en el concierto internacional, en una alternativa teórica para el conocimiento de las producciones culturales a partir del sentido histórico de los pueblos, de su expresión espiritual y de su estética de la existencia; a este respecto se puede decir que fueron muy importantes las propuestas teóricas sobre lo imaginario y lo simbólico provenientes de la filosofía, del psicoanálisis, de la semiótica y la semiología, de la antropología cultural, entre otras. Merece destacarse, en esta perspectiva, a Ernst Cassirer, Gaston Bachelard, Gilbert Durand, Mircea Eliade, Cornelius Castoriadis. Estas teorías cobraron mucha importancia en el campo de las ciencias humanas desde la década de los años cuarenta aproximadamente.

1. Programa de Maestría en Etnoliteratura. Universidad de Nariño, Pasto. Documento multicopiado, p. 2.

Entendíamos, también, que la *etnoliteratura* se constituiría en un espacio teórico-político para “incursionar en el campo de la crítica, entendida como creación e investigación en torno a un texto. Texto entendido, a su vez, como el producto de una interrelación que prescinde de la noción tradicional de autor en cuanto sujeto exclusivo de la actividad literaria y va hacia la comprensión de un conjunto que exprese las situaciones múltiples de la vida social, ecológica, mítica y simbólica”². Este proyecto tuvo una excelente acogida en el área académica de posgrados del Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior -ICFES- y fue aprobado en 1987.

Hoy, el término *Etnoliteratura* constituye un espacio de reflexión en el quehacer académico e investigativo de la Universidad de Nariño y en regiones en las cuales ha tenido influencia el programa de maestría, pero también en el ámbito nacional e internacional, expansión promovida mediante los Encuentros de Etnoliteratura, eventos anuales que se han realizado con regularidad desde 1988.

Aunque prácticamente el programa de maestría en Etnoliteratura cumplió una década y, no obstante, diversas disertaciones sobre el término, considero que no existe todavía una reflexión o una propuesta teórica, conceptual y metodológica, que permita la concreción

2. Ibid., p. 1.

de este espacio investigativo en el campo de las ciencias sociales y humanas. Con razón William Torres, profesor del programa desde sus comienzos, afirma que: “En la Maestría en Etnoliteratura, a la pregunta *¿qué significa etnoliteratura?*, no se le ha dedicado la suficiente atención para esbozar una respuesta siquiera aproximada que dé cuenta de su campo de consistencia investigativo. Los estudiantes se ven abocados a realizar su trabajo de investigación desde esa imprecisión”³.

Por lo tanto, me he propuesto, en este trabajo, abordar dicha problemática con el interés de contribuir al debate y a la construcción del espacio de la etnoliteratura: el estatuto teórico-político que legitime su quehacer, sus ideologías implícitas, sus rupturas epistemológicas y su ubicación en el contexto de las ciencias sociales y humanas.

3. TORRES, William. *¿Qué significa etnoliteratura?* Programa de *Lectura de Textos IV* (documento multicopiado), 1998, p. 2.

INTRODUCCIÓN

Las ciencias sociales y humanas que en sus comienzos eran indiferenciadas, pues tenían como objeto fundamental el «estudio del hombre», constituyen progresivamente sus propios espacios de problematicidad e investigación. Ellas se inscriben en la vieja polémica sobre la relación y diferencia entre la sociedad y la cultura, pues mientras lo cultural no se agota en el orden de lo social, éste es constitutivo total de la cultura.

Las ciencias sociales, como su nombre lo indica, son espacios del conocimiento de las prácticas sociales, de sus instituciones, de su ordenamiento y de su función en los procesos de desarrollo. Ellas constituyen campos teóricos fragmentados y parcelados en el estudio y explicación del «hombre» entendido como «ser social»: economía, política, antropología, etnografía, lingüística, historia, geografía, cultura, etc. Por el contrario, las ciencias humanas estudian al hombre como la síntesis de los tejidos de la interregionalización de sus prácticas sociales y culturales, en los intersticios y en los entrecruzamientos de las redes significantes simbólicos e imaginarios que explican el sentido de la existencia humana, en el cual el hombre

es comprendido como **«hecho social total, en donde alma-cuerpo y sociedad, todo se integra»**, como lo planteó Marcel Mauss.

Según la concepción y clasificación de las ciencias del Siglo XIX, quedaban claramente establecidos los tres grandes espacios del conocimiento: la naturaleza (ciencias naturales), la sociedad (ciencias sociales) y la cultura (ciencias humanas o del espíritu, como se les denominó en un comienzo). Sin embargo, las dos primeras fueron consideradas dentro de un mismo plano de objetividad: la física y la «fisis social», y de esta forma se simplificaban a dos grandes espacios del conocimiento. Naturalmente que en la concepción positivista, que predominó en el Siglo XIX, se privilegió a las ciencias experimentales, observables y cuantificables con menosprecio de las ciencias humanas o del espíritu. Anotemos que la misma concepción marxista, que revoluciona los conceptos de la sociedad y de la historia, divide en dos planos la estructura social: la infraestructura y la superestructura. La primera constituye la base material (económica) y la segunda la organización jurídico-política, las ideologías y la cultura. En la dinámica de la estructura social, la infraestructura se constituye en la determinante «en última instancia» de los elementos constitutivos de la superestructura, entre ellos la cultura.

En esta dicotomía entre las ciencias de la sociedad (sociales) y las ciencias del espíritu (humanas), se han

generado diversas concepciones y que enriquecen la polémica de hoy acerca de la condición del «hombre» en la encrucijada contemporánea. Esta polémica evidencia que «el hombre», o la «condición humana», está más allá de todo positivismo discursivo de las ciencias sociales tradicionales, de su fragmentariedad, parcelación y atomización.

Las ciencias humanas han desarrollado múltiples teorías acerca del «ser» del hombre, de su «puesto en el cosmos» y de su «historia», todas ellas inscritas en las concepciones filosóficas de los Siglos XIX y XX. Desde la concepción marxista del «hombre como motor de la historia», la teoría del «superhombre» de Nietzsche, hasta la «muerte del hombre» propuesta por Michel Foucault. Todas ellas transgreden, descodifican, desterritorializan las teorías universalistas, totalizantes y totalizadoras de la comprensión del hombre como «unidad», «esencia» o «identidad» provenientes de la metafísica.

Con el propósito de recuperar esta polémica y contextualizar la propuesta sobre el espacio de lo etnoliterario, se realiza, en primer lugar, un estudio sobre la concepción y las características de las ciencias sociales y humanas tradicionales: proceso formativo de teorías, métodos e ideologías; sus espacios u objetos investigativos y su función en los procesos de formación y desarrollo de la sociedad industrial europea, así como las ideologías eurocentristas y etnocentristas subyacentes en su visión de los procesos históricos de los diversos pueblos no europeos.

En segundo lugar, se plantean los aspectos fundamentales que determinan la crisis de los modelos teóricos, metodológicos, ideológicos y políticos de estas ciencias, sus conflictos y rupturas y el surgimiento de una nueva concepción teórico-política de las ciencias humanas, de aquello que Gilbert Durand denomina como el *Nuevo Espíritu Antropológico*.

El desencanto del modelo de sociedad propuesto por las ciencias sociales decimonónicas hizo posible, a mediados del Siglo XX, la irrupción de múltiples espacios investigativos e interpretativos de los fenómenos humanos y que constituyen el extenso campo de las ciencias humanas. El estudio de las culturas se vuelve relevante y determinante para la comprensión e interpretación de los procesos humanos desde espacios novedosos y desconocidos o marginados por las ciencias sociales tradicionales, tales como el simbolismo y los imaginarios sociales, el análisis de los discursos y los fenómenos y procesos de la comunicación, la cultura entendida como la producción de sentido, las éticas y estéticas de la existencia, entre otros.

La filosofía y las ciencias humanas revolucionan la concepción racionalista, logocéntrica y positivista y proponen caminos diferentes para el estudio de la complejidad humana. El filósofo Ernst Cassirer, en "Filosofía de las Formas Simbólicas", centra su reflexión sobre un fenómeno humano que la cultura occidental había despreciado y pasado por alto: el simbolismo. Para Cassirer existen tres formas

simbólicas fundamentales a través de las cuales el ser humano entra en contacto con la realidad: el simbolismo lógico-teórico, el simbolismo lingüístico y el simbolismo mítico. Los procesos de simbolización son los que determinan la relación entre el ser humano y lo real, para conocerlo, significarlo y construir mundos de sentido. Propone, en síntesis, una ruptura fundamental entre la concepción tradicional del hombre como «animal racional», por una más amplia y compleja de «animal simbólico».

Cornelius Castoriadis, en “La institución imaginaria de la sociedad”, propone una innovadora teoría de la imaginación con relación a la dinámica social. En ella destaca especialmente el papel de los significados imaginarios en la construcción, mantenimiento y cambio del orden de la sociedad.

Para el autor la imaginación es, en primer lugar, el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos racional. En segundo lugar, la propiedad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada, es «creación». Y la existencia de la creación presupone un «imaginario radical» en la sociedad que transforma lo ya creado, lo ya dado, lo ya instituido.

La sociedad se mantiene unida mediante su *institución*, o sea el conjunto de normas, valores, lenguaje, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas. Es la institución la que convierte a la materia prima humana en individuos

sociales: todos somos fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad. Así, la «autoinstitución» de la sociedad es la creación de un mundo humano y la creación del individuo en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad.

Esa institución social funciona como un todo coherente por la existencia de un «magma de significaciones» imaginarias sociales. De esta forma, es la sociedad instituida la que determina las categorías esenciales de lo que pensamos y de cómo lo pensamos, o sea los imaginarios con los que vivimos y las referencias intelectuales con las que intentamos cambiar la sociedad.

Castoriadis plantea que existe una forma instituida (social) de pensar, pero mediante la acción «creadora» de los imaginarios sociales es posible, individual y socialmente, cambiar ese pensamiento instituido en nosotros socialmente y propiciar transformaciones fundamentales en el orden del pensamiento y de la vida.

La propuesta del estudio del «hombre» a partir de lo simbólico y de los imaginarios sociales tuvo un rápido desarrollo y hoy representa una alternativa fundamental para el trabajo de las ciencias humanas.

El simbolismo y los imaginarios sociales se constituyen en los elementos de relación e integración de las prácticas materiales, sociales y espirituales, al hombre en su ser social- ser síquico- ser histórico y cultural. El simbolismo es el elemento de relación entre

la complejidad del ser humano y las prácticas sociales. El «ser humano» no se agota en lo social, pues está constituido por estructuras profundas múltiples en su vida síquica individual y social. Cornelius Castoriadis afirma que “la psique de cada ser humano no está ni puede estar nunca completamente socializada ni ser totalmente conforme a lo que las instituciones le exigen”⁴. Los imaginarios y los simbolismos en su función creadora trascienden el ordenamiento social, aunque también lo constituyen paradójicamente. Las imágenes, los símbolos expresan el movimiento del espíritu en su infinita capacidad creadora de sentido de la vida individual y colectiva; constituyen territorios imaginarios que crean «realidades» y que en su dinámica y relación con el funcionamiento social (siempre programado, ordenado, vigilado, prospectado y prospectivo), construyen redes simbólicas e imaginarias hacia una dimensión humana, mas allá de la «fisis» social.

En este contexto propongo el campo o dominio de lo etnoliterario: el estudio de los *simbolismos* y los *imaginarios sociales*, entendidos como la producción social de saberes a través de una tipología discursiva: discursos verbales orales o escritos, discursos visuales

4. CASTORIADIS, Cornelius. La democracia como procedimiento y como régimen. Intervención en el encuentro internacional “La estrategia democrática”, Roma, febrero 1994, cuyas ponencias fueron recogidas en el libro *La strategia democratica nella società che cambia*, Ed. Datanews, Via S. Erasmo 15, 00184 Roma, mayo 1995”.

y discursos estético-expresivos, los cuales caracterizan la vida simbólica e imaginaria de las colectividades humanas y producen éticas y estéticas de su existencia, determinadas por las movilidades sociohistóricas, los entrecruzamientos, traducciones e hibridaciones culturales.

La etnoliteratura se presenta como una propuesta más que enriquece la complejidad de las ciencias humanas para el estudio e interpretación de la diversidad de las producciones culturales, y amplía, de esta forma, el espectro de conocimiento de las producciones insospechadas del *homo symbolicus*.

1. EL CAMPO DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

1.1 PROCESO HISTÓRICO DE FORMACIÓN

Las ciencias sociales se constituyeron entre la segunda mitad del Siglo XVIII y el Siglo XIX, ante la necesidad de prácticas del conocimiento que no sólo explicaran la crisis de los países europeos ocasionada por los conflictos sociales, políticos y económicos del período de transición del capitalismo preindustrial al capitalismo industrial, sino que, al mismo tiempo, generaran propuestas para el establecimiento del «orden» y el «progreso» social. De esta forma, diversas concepciones de orden filosófico, político, ideológico, económico y social (episteme decimonónica, para utilizar la denominación foucaultiana), configuraron las primeras teorías y métodos de las diferentes ciencias sociales: la economía, la sociología, la etnografía, etnología, antropología, sicología, la geografía, entre otras.

Entre las concepciones fundamentales sobre la sociedad y su funcionamiento están el positivismo, el funcionalismo, el funcional-estructuralismo, etc., las

cuales conciben a la sociedad como una estructura de funcionamiento armónico según leyes internas que garantizan dicha función.

El funcionalismo, al igual que el positivismo, concibe lo social como un todo orgánico, que encauzado por las ciencias tiene como meta «el progreso», siendo su base «el orden». Esta concepción generó serios problemas para el futuro de las ciencias sociales; entre otros, el de desconocer la realidad conflictiva de la sociedad capitalista y dirigirla hacia un modelo «armónico» de desarrollo. Para justificar esta concepción de lo social desde cierta coherencia y armonía, se planteó que la sociedad se regía por leyes semejantes a las de la naturaleza; por ello, Augusto Comte (gestor de la sociología) hablaba de la «física social» y que las matemáticas constituían la base de las ciencias naturales y sociales. Tanto las ciencias de la naturaleza como las sociales tendrían por función encauzar a la sociedad por los ideales de «el orden y progreso», según los postulados de la filosofía positiva del mismo autor.

La Filosofía positiva se constituyó en la alternativa del pensamiento para superar el nihilismo y el espíritu negativo de la época de crisis de Europa generada por los conflictos sociales, políticos y económicos. Ante la agitación política, Comte proponía “un activo progreso filosófico, de modo que siga por fin la marcha prescrita por la naturaleza propia de la reorganización final, que debe primero realizarse en las ideas, para pasar luego a las costumbres y, en último término, a

las instituciones. Una transformación semejante, que ya tiende a prevalecer en Francia, deberá desarrollarse naturalmente cada vez más en todas partes, en vista de la necesidad creciente en que se encuentran ahora nuestros gobiernos occidentales de mantener con grandes gastos el orden material en medio del desorden intelectual y moral...”; “Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como, en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables, como fundamento o destino”⁵.

El «verdadero espíritu positivo» consiste, ante todo, decía Comte, en “*ver para prever*, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales”⁶.

El Positivismo, entonces, se constituyó como una teoría de la sociedad y de las ciencias, así como la función social de éstas dentro de la filosofía del «progreso» desde una concepción evolucionista y desarrollista. Para Comte se trataba de encontrar una teoría que pusiera «orden al caos social» ocasionado por las transformaciones socio-políticas, económicas y culturales de Europa en el período de transición al capitalismo industrial. La sociología, que nace con la

5. COMTE, Auguste. Discurso sobre el espíritu positivo. Barcelona: Alianza Editorial, 1996. p. 74-75.

6. Ibid., p. 32.

industrialización, se constituye, dentro de la filosofía positiva comteana, en lo más alto en la jerarquía de los saberes, por la complejidad de su objeto, «la sociedad», y porque a ella corresponde su dirección por los cauces del «progreso». Progreso social determinado por el poder espiritual de los sabios del «espíritu positivo» y del poder temporal en manos de los industriales.

Bajo esta concepción, la sociedad moderna europea estaba determinada por los lineamientos del desarrollo industrial capitalista y todas sus implicaciones y este modelo de «organización y desarrollo», de «orden y progreso», se constituye en el código valorativo y clasificatorio de los pueblos no europeos.

El modelo histórico europeo, constituido a partir de los fundamentos del «progreso», concibe los procesos económicos, sociales y culturales desde la perspectiva del avance lineal, evolutivo, desarrollista y teleológico. Bajo esta misma concepción se clasifica a los pueblos como «avanzados», «desarrollados», «atrasados», «subdesarrollados», «primitivos», «salvajes», etc., legitimando una ideología colonialista e intervencionista de los países con «mayoría de edad» sobre los «primitivos» y los «subdesarrollados» con el supuesto propósito altruista y humanitarista de civilizarlos y encauzarlos hacia el modelo desarrollista de la sociedad europea. Las ciencias sociales, por lo tanto, coadyuvaron a la política expansionista de Europa a finales del Siglo XVIII y el XIX. «Así la colonización hace posible la antropología y a su vez la antropología justifica y

comprende el fenómeno colonial. El evolucionismo con su teoría de los «estadios» explica y «se explica» por la colonización que civiliza sociedades inferiores (y anteriores en la línea de evolución que lleva a la civilización occidental). El funcionalismo «explica» el funcionamiento de las sociedades colonizadas como «natural» y «normal», y rehusa tomar en consideración la especificidad desigual del fenómeno colonial. Una vez asegurada la colonización, tenemos una antropología aplicada (J. Copans)”⁷.

Esta concepción desarrollista y científicista polarizó la diferenciación entre los pueblos «primitivos», determinados por una mentalidad *supersticiosa y mágica*, «mentalidad primitiva» o «prelógica», cuya etapa se asimila al niño por su estado animista y artificialista, y el hombre «civilizado», «desarrollado» y «lógico», cuyo estado evolutivo lo ha conducido a la «mayoría de edad» o «edad de la razón».

El imperio de la razón, de la ciencia, de la sociedad, la economía, la política, la cultura y la civilización se constituyó en patrimonio exclusivo de la cultura blanca europea.

Contrariamente, y en esta misma coyuntura histórica, se planteó otra concepción; aquella que

7. Citado por THOMAS, Louis-Vincent. La etnología, mistificaciones y desmitificaciones. Del libro: Historia de la filosofía -La filosofía de las Ciencias Sociales-, dirigida por Francois Chatelet. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. p. 133.

concebía a la sociedad desde la teoría del conflicto; es decir, desde las leyes, no de la coherencia y armonía interna, como lo plantean el positivismo y el funcionalismo, sino desde los conflictos y contradicciones sociales, políticos, económicos, ideológicos, etc., lo cual generó propuestas teóricas, metodológicas y políticas en la investigación histórica, económica y social, como también para la ruptura del modelo histórico europeo; me refiero a la concepción dialéctico-materialista de la sociedad y de su historia de Karl Marx y F. Engels, la cual determinó transformaciones históricas importantes en diferentes países del mundo en la segunda mitad del Siglo XIX y la primera del XX.

1.2 LA ETNOLOGÍA: DISCURSO ETNOCENTRISTA Y POLÍTICA COLONIALISTA

La etnografía y etnología (que provienen de la raíz griega *ethnos* = *raza, pueblo o grupo racial humano con comunidad de tradiciones, cultura y lengua*), constituyen, con la antropología, un campo común de investigación de los pueblos, razas y culturas.

Estas disciplinas aparecieron con cierta sistematización y formalidad investigativa en la segunda mitad del Siglo XVIII, con el propósito de abordar el estudio de las etnias (sociedades no europeas), de las cuales registraban y hacían los inventarios de las características de sus procesos de «atraso», «primitivismo» y «salvajismo». Como consecuencia de estos datos etnográficos, se tomaban decisiones políticas interven-

cionistas por parte de Europa, ante todo para desarrollar, según ellos, una labor «civilizadora», que consistía en introducir las al modelo evolutivo y desarrollista europeo-occidental. La etnografía elaboraba monografías, descripciones sobre las características de la vida social, económica, cultural y ritual, sobre la base, fundamentalmente, de datos empíricos, mientras que la etnología, mediante el conocimiento de los datos proporcionados por la etnografía, realizaba sistematizaciones, clasificaciones y estudios comparativos de distintas razas y pueblos.

En el devenir histórico, el concepto de *etnia* tuvo muchas acepciones y su uso ideológico-político remite a múltiples direcciones e interpretaciones, entre otras, para designar: razas, pueblos indígenas, grupos minoritarios, marginales, exóticos, grupos socioculturales diferenciados, raza indígena americana, movimientos políticos indigenistas, grupos ideológicos (mítico-rituales), grupos organizados a través de resguardos, origen puro de la raza americana, grupos ecológicos alternativos, etc. En todas estas interpretaciones queda claramente definida su concepción discriminatoria, de marginalidad y de minoría de edad atribuida a las culturas tradicionales y su señalamiento como factores de obstáculo y reacción a la *modernidad y modernización*.

A este respecto, son interesantes las declaraciones de Ramiro Reynaga (Coordinador del Consejo Indio de Sudamérica -CISA-, elegido en Cuzco, Perú, en el primer Congreso de Movimientos Políticos Indios de

Sudamérica, marzo de 1980), en una entrevista concedida a Nemesio J. Rodríguez:

Nemesio: Una de las primeras preguntas que están en el aire aquí, en el Taller, es la de la relación entre etnia y clase. Creo que sería importante que tú pudieras aclarar algo sobre esto.

Ramiro: Supongo que cuando dices etnia, dices razas, ¿no? Yo me voy a referir más a la relación entre clase y raza. Te lo pregunté porque tengo sentimientos encontrados sobre la palabra *etnia*. Por una parte veo su utilidad para bautizar disciplinas nuevas, como etnohistoria, etnolingüística y otras, resultantes, también, de la insurgencia de los pueblos colonizados por Europa, más conocidos hoy como Tercer Mundo.

Sin embargo, contrabalanceando estos aspectos, e incluso pesando más, están los aspectos negativos de la palabra etnia. En primer lugar, creo que es un eufemismo puesto de moda para evadir el uso de la palabra raza. Desde Hitler se considera de mal gusto su uso en Europa (por ende en las regiones coloniales). Los indios no debemos pagar los errores y menos los crímenes de Europa, amoldando nuestro lenguaje a las variaciones y connotaciones de la sociedad opresora.

En segundo lugar, etnia es palabra académica. No la usan ni los campesinos, ni obreros, ni artesanos. El pueblo usa la palabra *raza*.

En tercer lugar, a diferencia de raza, la palabra etnia conlleva, carga, porta un sentimiento algo despec-

tivo. A los germanos o franceses, por ejemplo, jamás escuché nombrarlos etnias, ni grupos étnicos, quizá también porque ellos no son los objetos estudiados, sino son quienes nos estudian a nosotros, a los indios, asiáticos, africanos y otros grupos étnicos.

Por ello usaré más la palabra raza, en lugar de la que considero su reemplazo diplomático y, por ende, falso.

En esta tierra, desde el asalto de los españoles se han usado categorías ajenas para explicar nuestra realidad.

...Ahora bien, la palabra raza no existe en kheswa, aymará, ni en otro idioma indio del continente. Raza como palabra, concepto, es invento europeo. Sin embargo, hace ya 500 años que la explotación social en los Andes y América es básicamente racial. La forma primera y central de esta explotación racial es la explotación económica, pero no es la única”⁸.

1.3 LAS INVESTIGACIONES ETNOGRÁFICAS EN LATINOAMÉRICA

En Latinoamérica, las investigaciones etnográficas, etnológicas y antropológicas adquieren particular

8. Nemesio Rodríguez. Entrevista con Ramiro Reynaga. En “Civilización”. Revista del Centro Antropológico de Documentos de América Latina. México, 1983. p. 236-7.

importancia desde los últimos años del Siglo XIX y comienzos del XX y, aunque estaban ligadas a los postulados de las ciencias sociales tradicionales, contribuyen, de alguna manera, al conocimiento de los diversos grupos humanos, principalmente de aquellos provenientes de la tradición histórica del hombre prehispánico y evidencian los conflictos entre los sectores del campo y la ciudad, y especialmente la polarización entre las condiciones socioculturales, económicas y políticas de los grupos indígenas y el capitalismo urbano industrial.

Como consecuencia de estos resultados investigativos, se gestan diversos movimientos indigenistas que adquieren, por así decirlo, una posición etnocentrista, al reivindicarse como el centro de la historia del hombre americano y tienden al desconocimiento de los múltiples procesos de mestizaje cultural, de hibridaciones socio-histórico y culturales y de sincretismo simbólicos. La nostalgia y el romanticismo del hombre americano alimentaron a las investigaciones etnográficas en Latinoamérica. Cabe señalar, casi como una constante entre los escritores latinoamericanos, que éstos en principio se dedican a las investigaciones etnográficas y antropológicas para luego plasmar, desde la creatividad literaria, la reminiscencia, la nostalgia y la recuperación de las culturas tribales prehispánicas; quizá un caso muy representativo de esta tendencia es el del escritor peruano José María Arguedas.

Las diversas concepciones históricas e ideológico-políticas: indigenistas, regionalistas, nacionalistas,

latinoamericanistas., etc., se definen en una doble dirección: por una parte, los que plantean que la historia de América se debe construir desde las herencias culturales prehispánicas, desde la búsqueda de sus orígenes y, por otra, aquellos que consideran que, para bien o para mal, Latinoamérica desde la época de la Conquista y la Colonia hace parte de la historia europea, de sus concepciones y procesos de desarrollo económico, social, político y cultural y, en consecuencia, se deberían implementar los lineamientos del capitalismo mundial, discusión que se mantiene hasta finales de este siglo.

Además, es importante anotar que, desde los últimos decenios del Siglo XIX y los primeros del XX, los países de América Latina se ven envueltos entre los marcos estratégicos de la implementación de los modelos sociales, culturales, económicos y políticos del capitalismo internacional, derivados de los modelos europeo y norteamericano. Este hecho histórico, coadyuvado por la ideología etnocentrista y colonialista de las ciencias sociales, hizo posible, sin mayores dificultades, la intervención cultural, la importación de tecnología y capitales, bajo el lema de que esta estrategia sacaría a estos países del «subdesarrollo», típica característica del neocolonialismo contemporáneo.

El proceso de *modernización* económica, social, incluso cultural impulsado en Latinoamérica por la llamada «internacionalización de la economía y de la

cultura», especialmente en la segunda mitad del Siglo XX, responde a la necesidad, según el modelo capitalista, de superar definitivamente la etapa del «subdesarrollo». Y se requiere, entonces, según tal concepción, de procesos que transformen el conjunto de las relaciones económicas y sociales, incluso culturales para dinamizar plenamente el modelo de desarrollo capitalista y superar el «subdesarrollo estructural». Los aspectos culturales generados desde la tradición histórica son considerados negativos para tales propósitos y son señalados como «pre-modernos» y es preciso encauzarlos a la «modernidad». Tal concepción complica los procesos socio-económicos, políticos y culturales en Latinoamérica, si se tiene en cuenta que en ella existe una heterogeneidad de economías, formas sociales y culturales que por su historia le son propias; es decir, existe la convivencia, a nivel regional y nacional, de sistemas o modalidades que corresponden a etapas muy diferentes de desarrollo, determinados precisamente por los múltiples procesos de hibridación entre los modelos derivados de la tradición histórica y la capitalista.

La importación de Ciencia y Tecnología, sin previos estudios de factibilidad y aplicación, lo mismo que la importación de capitales, supuestamente para dinamizar la economía y la producción, fueron condiciones que, en vez de propiciar el desarrollo y una organización social estable, condujeron a estos países a agudas crisis económicas y de endeudamiento progresivo y, por consiguiente, a una aguda crisis social, política y económica.

Este hecho histórico, motivó a diversos grupos sociales, intelectuales, políticos y sindicales, que vieron los peligros neocolonialistas de esta política del capitalismo internacional, a la constitución de los primeros movimientos políticos revolucionarios antiimperialistas y con tendencia al socialismo.

En estas condiciones históricas de Latinoamérica, el papel de las ciencias sociales ha sido complejo y su desarrollo y propuestas teóricas corresponden a la toma de una conciencia política sobre los aspectos que se consideran deben regir el futuro de estos países. Las ciencias sociales, desde la época de los cuarenta, son críticas respecto al modelo del capitalismo internacional y sus propuestas teórico-políticas alimentan los procesos revolucionarios con tendencia al socialismo; así lo muestran los movimientos políticos de izquierda de México, Argentina, Paraguay, Colombia, Chile, entre otros. El caso de Cuba es el único que logra cumplir sus propósitos revolucionarios y constituye un gobierno socialista, el cual, a su vez, impulsa y apoya movimientos similares en Latinoamérica y en diferentes países del tercer mundo.

En la década de los cincuenta, y más propiamente en los sesenta, las ciencias sociales plantean un distanciamiento de los paradigmas de Europa y Estados Unidos y configuran su propia problemática en perspectivas de elaborar una teoría particular sobre el proceso social, económico, cultural y político latinoamericano. El cuestionamiento sobre las teorías

positivistas, evolucionistas y desarrollistas, dió paso a las teorías de la dependencia y el neocolonialismo, las cuales alimentaron las tesis de las diversas organizaciones políticas.

Precisamente, y en esta perspectiva, se constituyen y desarrollan diversos espacios investigativos que llevan el prefijo *Etno*, tales como: etnohistoria, etnolingüística, etnomusicología, etnobotánica, etnoantropología, etnodesarrollo, etnoeducación, etnocultura, etc. La **etnohistoria**, por ejemplo, "surge en la década de los cincuenta como una propuesta alternativa a la historia tradicional de esos años que se circunscribía a la reconstrucción del pasado de las sociedades occidentales o nacionales. Por otro lado, la metodología implícita en esta óptica restringía la posibilidad de acercarse a los procesos históricos de sectores de la población que carecían de escritura, lo que excluía del ámbito de estudio de esta disciplina, entre otros grupos, a los indígenas.

Es por ello que, adicionalmente a que la historia así concebida fuera impugnada desde muchos frentes, en América Latina se inició una seria reflexión en torno a lo que hoy llamamos etnohistoria, con miras a la reconstrucción del pasado prehispánico y colonial de estas sociedades, así como la inclusión de los grupos indígenas dentro de las respectivas historias nacionales.

En México, la etnohistoria surge institucionalmente en la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) en 1953, como una especialidad de la carrera

de etnología, y se consolida como una licenciatura independiente en 1973”⁹.

Es importante señalar aquí que, si bien la etnohistoria surgió como una necesidad disciplinaria para la investigación de las comunidades tribales de América latina, en especial para el “rescate de la memoria de los grupos indígenas que habitaron América antes e inmediatamente después de la conquista”, ésta redefine, en los últimos años, su concepción y objetivos investigativos. Se abandona el romanticismo indigenista y la búsqueda de los orígenes y pureza del hombre americano y se accede a su estudio desde sus procesos históricos de transformación e hibridación cultural. Veamos, justamente, lo que dice el programa de etnohistoria de la ENAH acerca de los objetivos actuales de los estudios etnohistóricos:

“En la actualidad, la vigencia de la etnohistoria como disciplina científica responde a la necesidad académica de superar las limitaciones de la historia y la antropología en el tratamiento del pasado de los grupos indígenas, objetivo con el que fue concebida en sus orígenes. Pero adicionalmente, se ha robustecido gracias a su capacidad de explicar procesos socio-históricos propios de otros grupos humanos que en fechas recientes han mostrado su condición de sujetos sociales que requieren de abordajes particulares. Este

9. Información obtenida por Internet. <http://www.artesano.com/enahnet/licenciaturas/etnohi.html>.

tratamiento se deriva, fundamentalmente, del uso combinado y coherente de fuentes y técnicas de las dos disciplinas que le dan origen, lo que se traduce en una lectura antropológica de los documentos históricos y viceversa.

De esta manera, podemos definir a la etnohistoria -provisionalmente- como la explicación diacrónica de la cultura del hombre y de las sociedades”¹⁰.

El surgimiento de la **etnomusicología** es igualmente importante de señalar, puesto que tiene las mismas características de la etnohistoria en cuanto a sus objetivos iniciales del estudio de las comunidades indígenas y su «recuperación» cultural, y las perspectivas actuales de abordar la complejidad de la realidad sociocultural latinoamericana determinada por diversos procesos históricos de entrecruzamientos, mestizaje e hibridación sociocultural.

Isabel Aretz, destacada musicóloga venezolana, dice al respecto: “Con la musicología comparada se puso la piedra fundamental de nuestra ciencia, que a partir de 1950 se denomina etnomusicología, desechándose el nombre anterior por dos razones: la primera, porque toda ciencia es por naturaleza comparativa; y la segunda, porque la música oral comienza a ser estudiada más con un sentido sincrónico, de lo actual, de lo vivo, de lo funcional, donde quiera que se encuentre; entre grupos aborígenes, lo mismo que entre

10. Ibid.

el folk de las naciones propias de nuestra civilización o entre los músicos populares de las grandes ciudades. La etnomusicología es ciencia de por sí, y auxiliar valioso de la antropología cultural y social, y por lo tanto lo es de la Etnología y de la folclorología, que estudian momentos o aspectos distintos de culturas bien diferenciadas”¹¹.

Es necesario resaltar la aclaración que Isabel Aretz hace acerca de la relación de la etnomusicología con la etnología, la etnografía y la antropología: “No corresponde aquí mencionar el uso que se da al término Folklore en los EE.UU. y Europa, ni las acepciones de etnografía y etnología en los diferentes países europeos, que difieren de las nuestras, a veces. Nosotros aplicamos el nombre de etnografía a la disciplina que se encarga del estudio total de culturas específicas, especialmente de las aborígenes, el de Etnología lo reservamos para la ciencia que analiza, compara y extrae conclusiones posteriores, y el de Folclorología, para la ciencia que se especializa en el estudio de la cultura no erudita del folk, que participa de nuestras grandes instituciones, pero que se caracteriza por poseer manifestaciones materiales, sociales, anímicas y artísticas que tienen raíz tradicional y que llenan una función dentro de la vida del individuo y de la colectividad. Complemento indispensable es el estudio de las expresiones folklóricas cuyas raíces

11. ARETZ, Isabel. Historia de la etnomusicología en América Latina (desde la época precolombina hasta nuestros días). Caracas: Ediciones FUNDEF - CONAC - OEA. 1991. p. 16-17.

se hallan en pueblos aborígenes, así como el estudio de las expresiones folklóricas entre aborígenes ya aculturados”¹².

Se puede decir, sin embargo, que si bien algunas disciplinas como la etnohistoria, la etnomusicología, la etnocultura, entre otras, tienden a constituir su espacio teórico investigativo desde la multiplicidad de los procesos históricos de Latinoamérica y no se remiten al indígena como su único y exclusivo objeto de estudio, ni en la «recuperación» o la búsqueda de los orígenes y la «pureza» del hombre prehispánico, sino en su proceso histórico de mestizaje e hibridación, disciplinas como la etnolingüística y la etnoeducación, la etnomedicina, etnocultura, etnodesarrollo, etc., establecen la confusión, en tanto que estas disciplinas constituyen su objeto de estudio en la polarización entre los grupos aborígenes o comunidades tribales y las sociedades urbanas modernas; tal es el caso de la etnolingüística que aborda el estudio de las lenguas indígenas y la sociolingüística que estudia los procesos lingüísticos en las diversas capas sociales, sus usos lingüísticos y actos de habla. Posiblemente, la etnolingüística respecto a la sociolingüística esté imbricada de la ideología discriminatoria de las ciencias sociales tradicionales.

Podemos decir, entonces, que hoy no sólo se mantiene la imprecisión sobre el concepto de *etnia*, sino

12. Ibid., p. 16.

que constituye un espacio polémico en las ciencias sociales y humanas respecto a las diversas concepciones políticas que sobre los procesos sociales y las políticas culturales se debaten en Latinoamérica.

Considero, finalmente, en este aspecto, que no obstante algunas rupturas establecidas en el modelo clásico de las ciencias sociales, la práctica investigativa en estos países ha sido dominada o sobredeterminada por los modelos de las ciencias sociales europeas y norteamericanas. Quizá sea esa la razón por la cual, hoy, los países de Latinoamérica no tengan perspectivas claras en cuanto a su futuro; las ciencias sociales difícilmente explican las crisis actuales y, consecuentemente, no plantean proyectos, programas y perspectivas socioculturales, económicas y políticas. Es claro que, si no hay investigación de las realidades sociales particulares, no se pueden generar proyectos y propuestas que respondan a las exigencias propias de los pueblos; por el contrario, se constituyen en un campo propicio para el intervencionismo foráneo.

Es importante subrayar, por último, que si el modelo de *modernidad* en el siglo pasado justificó el desarrollo de la sociedad industrial capitalista europea, aquí, en Latinoamérica, se debe diseñar una estrategia de desarrollo social, económico y cultural bajo sus propias condiciones de posibilidad. De todas maneras es oportuno señalar que el afán de *modernidad* y *modernización* puede conducir a la importación y adopción de modelos para justificar estar en el "Mundo

Moderno". En el caso colombiano, Alberto Saldarriaga, profesor de la Universidad Nacional, en su escrito "La Cultura Urbana y la Modernización", advierte que "La asimilación en Colombia del Proyecto global de Modernización implicó la formación de cuadros de avanzada en los distintos campos de actividad. Estos cuadros y sus miembros se constituyeron en grupos de "vanguardia", impulsores decididos del progreso y de la modernización en la industria, en la economía, en las artes y, en general, en la cultura. Carentes, como ya se dijo, de una voluntad global de orientación del proceso, han actuado como puntas de lanza que adelantan, a veces exageradamente, la adopción de los modelos avanzados que llegan del exterior, con el ánimo de demostrar que en el país o en cualquiera de sus ciudades se está al día con los acontecimientos internacionales"¹³.

Es claro, pues, que en esta coyuntura histórica de la implementación del modelo de *modernidad y modernización*, las ciencias sociales tienen la misión de convertirse en prácticas del conocimiento que generen contrariedad, crítica y análisis a dicho modelo y proponer pensamientos socio-históricos y culturales alternativos para la diversidad cultural latinoamericana.

En este marco de referencia, es urgente que las ciencias sociales y humanas asuman los espacios

13. SALDARRIAGA, Alberto. La Cultura Urbana y la Modernización. Revista Gaceta, Colcultura, No. 12, diciembre de 1991. enero, febrero de 1992. Bogotá. p. 46.

investigativos negados por los modelos tradicionales de estas ciencias para explicar los procesos de sincretismo y mestizaje culturales determinados por los cambios y transformaciones sociales, históricas, económicas y culturales de Latinoamérica en el devenir histórico, como también los hechos que han determinado el nuevo ordenamiento internacional. Sobre esta base y compromiso de las ciencias sociales y humanas es posible construir caminos alternativos para la historia de Latinoamérica.

1.4 TEORÍA DE LA CULTURA

En el transcurso histórico de la cultura occidental, se han creado diversas concepciones sobre la cultura, pero todas ellas sobre la base de una mirada vertical, etnocentrista y autoritaria que legitimó y aún sigue legitimando la polaridad entre *lo culto* y *lo salvaje* en la vida sociocultural de los pueblos en su devenir histórico, como quiera que la misma definición etimológica del latín determinaba el carácter especial, particular y valorativo del *cultor* o hacedor de cultura:

“La raíz «colo», de donde procede «cultura» (como también «inquilino») aparece en la época antigua bajo el doble significado de «habitar» y de «cultivar» (de donde la palabra «agricultura»). Ulteriormente su significado se amplía para designar también el culto y los honores que los hombres rinden a los dioses. Al mismo tiempo, y ya en época romana, el significado

de «colo» como cultivar se amplía para designar el refinamiento humano. «Cultor – cultrix» designan el habitante y cultivador, pero tanto en un sentido físico como moral. En definitiva, la raíz «colo» y «colere» reúne los significados de habitar, cultivar y rendir culto, tanto en un sentido físico como espiritual”¹⁴.

Desde la época clásica, la división social del trabajo fue determinada por la oposición entre el culto a la sabiduría, a la meditación, al trabajo intelectual y el trabajo material, al cual consideraban como actividad propia de las clases inferiores, el vulgo y los esclavos.

Las estratificaciones sociales en la Edad Media también fueron justificadas por la oposición entre el hombre culto y el hombre inculto, entendiéndose por el primero a quien se dedicaba a la lectura e interpretación de los libros sagrados cristianos y a la meditación religiosa. Recordemos que, incluso, el Latín se constituyó en la lengua culta por excelencia, presentándose de esta forma un típico caso de etnocentrismo lingüístico.

Entre los Siglos XVII y XVIII, la aristocracia política, el humanismo moderno y los movimientos científico-culturales de la Ilustración y el Enciclope-

14. ERNONT, A. y A. Meiller. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*. París 1959, pp. 132 y s. Citado por Eduardo Subirats Ruggeberg, en “El concepto de cultura”, del libro: “Sobre el concepto de cultura”, de varios autores. Barcelona: Editorial Mitre, 1984. p. 113.

dismo determinaron los espacios y las clasificaciones de lo cultural.

Con el desarrollo de la sociedad industrial capitalista, la noción de cultura adquiere dimensiones económicas, políticas e ideológicas, las cuales se constituyeron en la condición para diferenciar a las clases sociales: burguesía=culta, pueblo=inculto; cultura de la élite en oposición a la cultura popular, o sea de la clase trabajadora.

Desde ciertas concepciones etnográficas y folclóricas, se identifica a la cultura con algunos aspectos relevantes o particulares que caracterizan a un pueblo: su música, el folclor, la danza, ritos, tradiciones, cuentos, mitos, religión, etc., los cuales reivindican las posiciones románticas del Siglo XIX, que legitimaban algunas cosas "dignas" de conservar y representar del "buen salvaje". A esta misma concepción corresponden las colecciones de objetos de museo, de orden arqueológico, antropológico, bibliográfico, arquitectónico, arte religioso, etc.

En el Siglo XIX, en Europa, la concepción política y social del concepto de cultura estuvo determinada por dos aspectos fundamentales. En primer lugar, la relación de la noción de cultura con el «máximo grado del desarrollo» histórico, económico, político y social, el cual se atribuyó como propio de Europa; y se constituyó, de esta manera, una concepción cultural europeocentrista, sobre la cual se clasificarían las historias y culturas del mundo. En segundo lugar, la

asimilación del término cultura al nacimiento de los Estados-nación y de su redefinición territorial, base sobre la cual se constituyeron concepciones políticas y estratégicas para el desarrollo de la *identidad cultural* para afianzar, ante todo, su espíritu nacionalista.

En el Siglo XX, tiempos de la sociedad post-industrial y época de los *Mass Media* –medios masivos de comunicación-, la cultura está dirigida por las *industrias culturales*. La ley de la oferta y la demanda de objetos y modas culturales ha sido incluida en la lógica mercantil del capitalismo industrial contemporáneo.

Finalmente, y a las postrimerías del Siglo XX, el concepto de cultura se debate entre los postulados de la *modernidad* y la *postmodernidad*; es decir, entre los anhelos del mundo moderno regido por los cauces del desarrollismo mercantilista, del imperio del orden y de la razón positivista, por una parte, y los desencantos del mundo moderno en todos sus postulados, por otra.

1.5 CULTURA POPULAR

En primer lugar, es preciso aclarar que «lo popular», más que concepto legitimado científicamente por una disciplina particular, es una noción que tiene su origen en las mismas ideologías y políticas segregacionistas económicas, ideológicas, políticas y culturales que dan origen a las ciencias sociales y

humanas en Europa y se usa indistintamente en diversos espacios y con variados propósitos.

“El pueblo comienza a existir como referente del debate moderno a fines del Siglo XVIII y principio del XIX, por la formación en Europa de estados nacionales que trataron de abarcar a todos los niveles de la población. No obstante, la ilustración piensa que este pueblo al que hay que recurrir para legitimar un gobierno secular y democrático es también el portador de lo que la razón quiere abolir: la superstición, la ignorancia y la turbulencia. Por eso se desarrolla un dispositivo complejo, en palabras de Martín Barbero, **de inclusión abstracta y exclusión concreta** (De los medios a las mediaciones, México, 1987. pp. 15-16). El pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, pero molesta como lugar de lo inculto por todo lo que le falta.

Los románticos perciben esta contradicción. Preocupados por soldar el quiebre entre lo político y lo cotidiano, entre la cultura y la vida, varios escritores se ocupan de conocer las **costumbres populares** e impulsan los estudios folclóricos”¹⁵.

Las ciencias sociales vehiculan las ideologías de lo popular desde el concepto de clases sociales populares sólo referidas a la clase obrera; en lo cultural, son consideradas como capas sociales iletradas, incultas y

15. GARCÍA CLANCLINI, Néstor . Culturas Híbridas. México, Editorial Grijalbo, 1990. p. 194.

portadoras de ideologías retrógradas y a veces absurdas, y manipulables políticamente.

Desde los postulados de la etnología y la antropología del siglo pasado, la categoría de pueblo o lo popular totaliza todas las capas socioculturales determinadas por formas de existencia muy diferentes a la clase *culta*, de élite o ilustrada, formada académicamente en los términos de la racionalidad y la lógica de la Modernidad. Lo popular incluye sectores de la sociedad caracterizados y determinados por la tradición y, por ende, se incluyen los grupos humanos indígenas y raciales considerados como incultos y subdesarrollados.

Por lo dicho anteriormente, la cultura popular estaría marcada por la lógica de la diferencia: *cultura-incultura, elite-pueblo, desarrollo-subdesarrollo, razón-trivialidad, conocimiento-desconocimiento (ignorancia), moderno-tradicional, civilizado-selvaje, etc.*

Sin embargo, el nuevo cauce de las ciencias sociales y los movimientos políticos anticolonialistas en el mundo en el Siglo XX, determinaron la crisis de la concepción etnocentrista, eurocentrista y discriminatoria de las culturas y comienza a repensarse desde la *otredad*; es decir, entendiendo las diferencias culturales no desde la perspectiva vertical: culturas con mayoría o minoría de edad, sino desde la horizontalidad, desde la legitimación de las diferencias marcadas por la historia de los pueblos y sus propios procesos de producción cultural.

Desde el espacio de la redefinición epistémico-política de las ciencias sociales, se entiende el concepto de *cultura* como el conjunto de estructuras significantes, que definen, dan sentido, a la vida síquica, fisiológica y social, en donde «cuerpo, alma, sociedad, todo se integra», según M. Mauss. Son relaciones simbólicas e imaginarias que construyen espiritualidades o mentalidades y cosmovisiones que definen su vida social, individual y cósmica. Por eso no se puede separar sociedad y cultura, pues son dos elementos de un mismo proceso que adquieren significación en la construcción de las mentalidades a través de los símbolos y los imaginarios sociales, según momentos históricos determinados.

El concepto de **cultura**, entonces, podemos entenderlo como *la construcción de sentido de vida mediante tejidos de imágenes y símbolos que envuelven la diversidad de prácticas sociales y le dan identidad a la vida social de los pueblos en su devenir histórico.*

Dominique Perrot y Roy Preiswerk, siguiendo a Philippe Malrieu (La construcción de lo imaginario), hablan sobre el concepto de **cultura** respecto a lo social en los siguientes términos:

“Definimos la cultura como el conjunto de valores, comportamientos e instituciones de un grupo humano que es aprendido, compartido y transmitido socialmente. Abarca todas las creaciones del hombre: las cosmogonías, los modos de pensamiento, la imagen del hombre, la *Weltanschauung*, los sistemas de valores, la

religión, las costumbres, los símbolos, los mitos; pero también sus obras materiales: la tecnología, los modos de producción, el sistema monetario; además, las instituciones sociales y las reglas morales y jurídicas. Esta concepción totalizante de la cultura -reflejada sólo en parte por la enumeración que precede-, contrasta con la utilización del término en sentido corriente, especialmente en los países occidentales, donde la «cultura» tiene un alcance limitado a la vida intelectual y artística de una sociedad, o también a los objetos simbólicos producidos por sus miembros. Notamos que la cultura -en sentido lato- no es el resultado de la libre imaginación del hombre, sino de la acción que el hombre ejerce sobre su ambiente natural y de la interacción de los miembros de un grupo. En el caso de la cultura en sentido estrecho, la imaginación y la creatividad del individuo pueden jugar un papel significativo; no obstante, no se revelan más que en forma aislada, fuera de toda interacción social”¹⁶.

La vida social de los signos, los símbolos y los imaginarios constituyen, por consiguiente, las bases fundamentales de significación y sentido de una entidad sociocultural en su devenir histórico. Construyen la presencia del hombre en el cosmos, en tanto que “El cosmos se puede entender como el mundo, como «todo lo creado», es todo lo que nos rodea, todo lo que

16. PERROT, Dominique y Roy Preiswerk. *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*. México: Editorial Nueva Imagen, 1979. p. 39.

percibimos. Cosmovisión es, a su vez, la visión que una cultura tiene del mundo. Así en la cosmovisión de una cultura particular se expresa todo lo pertinente a las relaciones e interrelaciones que constituyen el cosmos, el mundo, el mundo creado, el mundo como se vive, como se debe vivir”¹⁷.

La cultura se define a partir de sistemas de signos, significados, formas simbólicas, actitudes y valores que se comparten en un determinado grupo social.

Según esto, los planos culturales son identificables por la caracterización sociocultural determinada por parámetros simbólico-imaginarios más o menos coherentes, homogéneos y diferenciables de otros y determinados por aspectos de herencia y movilidad histórica.

Si ya no son las capas sociales, políticas, económicas y académicas inferiores (vistas desde una posición vertical), las que determinan la categoría de lo popular, ¿desde qué óptica perfilar el concepto? Y de otra parte, ¿existe un ente social particular que pueda denominarse popular?, ¿Qué es el arte en la categoría de lo popular?

Hoy, *lo popular*, más allá de referirse a un grupo social en particular, es un concepto que explica la complejidad social en sus intersecciones, umbrales e

17. LEE CRUMLEY, Laura. Poética y cosmos: Traducciones del mundo indígena americano. Revista Mopa Mopa No. 13. Pasto: Universidad de Nariño, 1998. p. 3.

interrelaciones; es un concepto *rizoma* o *red* que atraviesa toda la complejidad social, entendida desde los intercambios simbólico-culturales, ya sean académicos, económicos, artísticos, de producción de mercado (oferta y demanda), de transferencias de sentido y de traductibilidad cultural y de valoración de productos culturales.

En el marco de la concepción contemporánea de las ciencias humanas, no es posible hablar de fronteras definitivas entre los imaginarios que determinarían, de alguna manera, las identidades de grupos socioculturales específicos. En los intercambios simbólicos existe un cruce social múltiple, en donde los «objetos-arte», por ejemplo, no serían el referente fundamental para hablar de arte popular o culto, sino los imaginarios sociales, los intereses de las industrias culturales los que permitirían la construcción de lo *imaginario-social* sobre arte popular.

“Hoy existe una visión más compleja sobre las relaciones entre tradición y modernidad. Lo culto tradicional no es borrado por la tradición de los bienes simbólicos”¹⁸.

Como primera medida, se necesita construir una nueva perspectiva de análisis del concepto cultura popular, distinta a la heredada de las ciencias sociales del siglo pasado y sus ideologías verticales y etnocentristas.

18. GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas*. México, Editorial Grijalbo, 1990. p. 17.

El arte, como todas las prácticas sociales, está inmerso en una política social de los saberes: producción, distribución y consumo de bienes culturales, según una lógica de mercado. En tal sentido, más allá de los «objetos-arte», existe una lógica social que los clasifica, los pone en circulación y en el mercado. El concepto estético y de valor artístico está también determinado por la lógica social de los intercambios artísticos, simbólico-imaginarios y económicos.

“Qué es el arte, no es sólo una cuestión estética: hay que tomar en cuenta cómo se la va respondiendo en la intersección de lo que hacen los periodistas y críticos, historiadores y museógrafos, marchands, coleccionistas y especuladores. De modo semejante, lo popular no se define por una esencia a priori, sino por las estrategias inestables, diversas con que construyen sus posiciones los propios sectores subalternos, y también por el modo en que el folclorista y el antropólogo ponen en escena la cultura popular para el museo o la academia, los sociólogos y los políticos para los partidos, los comunicólogos para los medios”¹⁹.

Resulta difícil, entonces, hablar del arte popular como la propiedad material del objeto de arte, de su productor o de quien vive o goza del «objeto-arte» producido, o de la temática tratada. Todos esos elementos se integran determinando una complejidad de la

19. Ibid., p. 18.

producción artística, de los sectores que la producen y de cómo se integra a la lógica estructural de la sociedad.

Los sistemas de producción de productos culturales, hoy, no pueden entenderse sino desde las interrelaciones múltiples de los imaginarios sociales, más allá de las clases sociales propiamente dichas.

“La modernización disminuye el papel de lo culto y lo popular tradicionales en el conjunto del mercado simbólico, pero no los suprime. Reubica el arte y el folclor, el saber académico y la cultura industrializada, bajo condiciones relativamente semejantes. El trabajo del artista y el del artesano se aproximan cuando cada uno experimenta que el orden simbólico específico en que se nutría es redefinido por la lógica del mercado... lo que se desvanece no son tanto los bienes antes conocidos como cultos o populares, sino la pretensión de unos y otros de conformar universos autosuficientes y de que las obras producidas en cada campo sean únicamente “expresión” de sus creadores”²⁰.

La política cultural, hoy, tiende a definirse desde los marcos no de la verticalidad sino de la horizontalidad de las culturas: la diversidad. Todas las culturas son válidas y legítimas, ya sean ellas indígenas, campesinas, urbanas, etc.; cada una de ellas tiene su razón de ser en tanto es producción histórica, en cuanto a su forma de pensar, de sentir y de vivir y ha construido el sentido de su existencia.

20. Ibid., p. 18.

2. EL NUEVO ESPÍRITU ANTROPOLÓGICO

Desde los comienzos de la segunda mitad del Siglo XX, se evidencia lo que se podría denominar como una **crisis de las ciencias sociales**, la cual obedece principalmente a las siguientes causas:

En primer lugar, el avance de los movimientos políticos anticolonialistas y antineocolonialistas en el mundo. El reclamo a la independencia y al derecho de construir la propia historia.

En segundo lugar, a la imposibilidad, desde su modelo y estatuto de cientificidad, de responder a múltiples interrogantes, generados precisamente por las rupturas que se derivan del conocimiento de culturas diferentes al modelo europeo. La rigidez de su concepción y de sus modelos y estatutos teóricos, en la medida en que fueron creados para la concepción y desarrollo de la sociedad industrial capitalista de Europa, fueron confrontados por las materialidades histórico-sociales y culturales de otras latitudes.

En tercer lugar, la crisis de la cultura occidental y la intelectualidad disidente europea, que proclamaba

la «decadencia de la cultura», «el malestar en la cultura», «la transmutación de los valores fundamentales de la cultura occidental» y la construcción de la nueva historia.

En cuarto lugar, el desarrollo investigativo en las ciencias sociales a nivel mundial, motivado por la búsqueda de nuevas alternativas del sentido histórico del ser humano, interés impulsado por los propios pensadores e investigadores europeos que se desplazaron a diferentes latitudes, como en los casos de Antonin Artaud a las tribus de los Tarahumara y Claude Lévi-Strauss a las tribus del Brasil, etc., y cuyos resultados investigativos propiciaron, igualmente, la revolución del pensamiento antropológico.

En quinto lugar, el acontecimiento de las dos guerras mundiales rompe con los paradigmas tradicionales sobre la comprensión de los comportamientos económicos, sociales, políticos y culturales y crea para las ciencias humanas y sociales nuevos interrogantes, nuevos espacios y retos investigativos; entre otros, la pregunta por las nuevas relaciones de poder que definen las relaciones internacionales.

Y, finalmente, la constitución de diferentes espacios investigativos en el campo de las ciencias humanas con aportes significativos para el estudio de las culturas desde la producción de los simbolismos y los imaginarios sociales. Sólo para destacar su importancia menciono a Philippe Aries, Gilbert Durand, Mircea Eliade, M. Bajtin, entre otros.

Estos fenómenos históricos y epistemológicos exigen una redefinición del estatuto teórico, metodológico, ideológico y político a las ciencias sociales y humanas. El estudio del hombre ya no será posible desde los conceptos de «totalidad», «identidad» y «humanismo universalista» como en la metafísica clásica; o, en términos de una fragmentación y parcelación del hombre: el hombre en sociedad (la sociología), el hombre como productor de bienes materiales y las relaciones de producción (la economía), como raza (etnografía y etnología), como ser síquico (la sicología), como ser hablante (lingüística), etc., como lo asumieron las ciencias sociales en el Siglo XIX y comienzos del XX; sino en términos de una integración de saberes múltiples que permita el conocimiento de la complejidad del hombre como «Hecho social total», como lo planteara Marcel Mauss; lo cual implica la ruptura del modelo clásico de estas ciencias y el acceso al reconocimiento de la diversidad y multiplicidad de condiciones de producción de historias y culturas.

Las nuevas propuestas para el estudio de los procesos socio-históricos y culturales desde «las mentalidades», «lo simbólico» y «los imaginarios sociales», constituidas en diferentes disciplinas como la semiología, la semiótica, el psicoanálisis, la semántica, la sicología social, permiten una nueva visión del hombre histórico y una concepción diferente respecto a las producciones culturales, sus relaciones y diferenciaciones.

La investigación en ciencias humanas, que da cuenta de las diferencias culturales, ha hecho, dice Mircea Eliade, "que Europa de Occidente redescubra el valor cognoscitivo del símbolo en el momento que no es ya ella sola la que hace la historia; cuando la cultura europea, a menos de enclaustrarse en un provincialismo estéril, tiene obligación de contar con otras vías de conocimiento, con otras escalas de valoración que no son las suyas. A este respecto, todos los descubrimientos y todas las modas sucesivas, por lo que respecta a lo irracional, a lo inconsciente, al simbolismo, a las experiencias poéticas, a las artes exóticas y no figurativas, etc., han servido indirectamente a occidente, preparándole para una comprensión más viva y, por tanto, más profunda de los valores extraeuropeos". "...Hoy comprendemos algo que en el Siglo XIX ni siquiera podía presentirse: que símbolo, mito, imagen, pertenecen a la sustancia de la vida espiritual; que pueden camuflarse, degradarse, pero jamás extirparse. Valdría la pena estudiar la supervivencia de los mitos a lo largo del Siglo XIX. Se vería cómo, humildes, aminorados, condenados a cambiar incesantemente de apariencia, han resistido a esta hibernación, gracias, sobre todo, a la literatura"²¹.

"Cómo la Europa positivista y materialista del Siglo XIX habría podido dialogar espiritualmente con

21. ELIADE, Mircea. *Imágenes y símbolos*. Madrid: Ediciones Taurus. 1991. p. 10-11.

culturas exóticas que exigen, todas sin excepción, vías de pensar que no sean el empirismo o el positivismo”, plantea Mircea Eliade.

Este hecho histórico de la crisis de las ciencias sociales y humanas, podríamos entenderlo como una problematización de su estatuto de cientificidad, el cuestionamiento del modelo blanco occidental y de sus ideologías colonialistas.

Ante la crisis planteada, Gilbert Durand propone asumir el trabajo de las ciencias sociales y humanas bajo un *Nuevo Espíritu Antropológico*. Con este enunciado, el autor hace referencia al libro “El nuevo espíritu científico” de Gaston Bachelard, publicado en 1934, en el cual plantea los postulados fundamentales de la revolución del pensamiento científico en el Siglo XX. Tomando como referencia el sentido y el significado histórico del pensamiento epistemológico de Bachelard, G. Durand plantea que: “El manifiesto del «Nuevo Espíritu Científico», lanzado hace cuarenta y cinco años, puede ser continuado en nuestros días con pertinencia por un manifiesto del «Nuevo Espíritu Antropológico»”²², el cual se refiere, precisamente, a la contribución del pensamiento de «nuevos filósofos», «nuevos sociólogos», «nuevos psicólogos», que han revolucionado el campo de las ciencias sociales y humanas.

22. DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Editorial Taurus, 1982. p. 147.

Con este nuevo perfil epistémico y político se constituyen múltiples espacios teóricos multidisciplinarios que proyectan diversas alternativas de construcción del sentido histórico de los pueblos.

En este **nuevo espíritu antropológico** en construcción, se superan los modelos teóricos y metodológicos que obedecen a los modelos dominantes, desarrollistas del capitalismo internacional contemporáneo y, como alternativa, se perfilan propuestas múltiples que responden a las particularidades históricas de los pueblos. Este es el reto de las investigaciones en ciencias sociales y humanas: la desconstrucción de los grandes modelos dominantes de la modernidad y la modernización y la producción múltiple de posibilidades teóricas y metodológicas alternativas para la diversidad socio-histórica y cultural.

Con acierto, Iris Zavala afirma que: "Hoy, al filo del Siglo XXI, época definida como posmoderna, posindustrial, de capitalismo tardío, los que hemos recogido las experiencias de las vanguardias, sabemos que «internacional» es un concepto «autorizado» y «aurático» que a menudo esconde ese centro del sujeto trascendental que ha sido durante 500 años el eurocentrismo excluyente, sus lenguajes totalizadores y sus panópticas a distancia. En palabras simples: que lo internacional no disimula las marginaciones excluyentes, mientras que (apoyándome en el horizonte bajtiniano y posestructuralista), la verdad puede surgir de posiciones de marginalidad y excentricidad.

Sobre todo si pensamos en la ambivalencia del lenguaje: la verdad tiene su duplicidad persistente, una referencia doble”²³.

Esta polémica internacional sobre las ciencias sociales y humanas repercutió y tomó características muy particulares en Latinoamérica, en Colombia y, por supuesto, en los debates académicos en la Universidad de Nariño. En este contexto, el programa de Maestría en Etnoliteratura se formuló con el propósito, entre otros, de “investigar las formaciones culturales latinoamericanas desde su multiplicidad de hibridaciones, las traducciones o transportes culturales y sus niveles de relación y diferenciación. Los dos términos, de **etno** y **literatura**, se presentaban asociados a enunciados polémicos, que no hacían referencia ni a lo etno como raza o estudio de los grupos indígenas, ni a lo literario como escritura y sus formas estético-creativas occidentales. Se consideraba que lo etno remitía a la diversidad sociocultural y lo literario a las formas imaginarias múltiples expresadas en el ámbito de la oralidad y la escritura, y que determinaban, desde este espacio, el conocimiento de las construcciones de las sociedades latinoamericanas desde espacios diferentes a los aportados por las ciencias sociales y humanas tradicionales.

De otra parte, se incluía en el análisis y metodología investigativa las bondades de la interdisciplinariedad,

23. ZAVALA, Iris M. Escuchar a Bajtin. España: Novagráfik, 1996. pp. 79-80.

para permitir una mirada diferente e integral de las producciones socioculturales de Latinoamérica. Esto permitió una acción crítica de las estrategias teórico-metodológicas, las concepciones y las ideologías etnocentristas subyacentes en las ciencias sociales y humanas, las cuales habían vehiculado modelos que imposibilitaban el conocimiento efectivo de la realidad latinoamericana y de la posibilidad de proponer alternativas de desarrollo sociocultural diferentes a los modelos dominantes”²⁴.

24. Informe ante el ICFES sobre el programa de postgrado **Maestría en Etnoliteratura**. Departamento de Humanidades y Filosofía -Universidad de Nariño-, San Juan de Pasto, 1996. p. 3.

3. LA HISTORIA POR HACER

“Y si queremos rebasar la historia, o incluso permaneciendo dentro de ella, desprender de nuestra historia la historia, siempre demasiado contingente, de los seres que la han agobiado, nos damos cuenta de que el calendario de nuestra vida sólo puede establecerse en su imaginaria”.

Gaston Bachelard. “La poética del espacio”.

La división y clasificación de las prácticas sociales y humanas y de sus historias (económica, sociológica, política, científica, etc.) hacen parte de la visión parceladora y fragmentadora de las ciencias sociales y no dejan ver los tejidos múltiples que se cruzan y enlazan para producir cultura, espacio de expresión de la infinitud de la condición humana y que desborda la mirada positivista de los modelos sociales.

El quehacer de las ciencias sociales y humanas hoy, redefinido por aquello que Gilbert Durand denomina el «Nuevo Espíritu Antropológico», le presenta a la investigación histórica nuevos retos, nuevos espacios de problematicidad y nuevas miradas sobre el conjunto

de las mentalidades y acciones humanas en su devenir histórico.

Paul Veyne afirma: “Desde hace cuarenta u ochenta años, la historiografía de punta tiene como programa implícito la idea de que escribir la historia es escribir la historia de la sociedad. Ya no se cree más que exista una naturaleza humana y deja a los filósofos de la política la idea de que existe una verdad de las cosas, pero se cree en la sociedad y esto permite discernir el espacio de la economía de aquello que se puede clasificar bajo la etiqueta de ideología. Pero entonces, ¿qué hacer con todo lo demás? ¿Qué hacer con el mito, con las religiones (si ellas no tienen solamente una función ideológica), con los delirios de toda especie o, más simplemente, con el arte y la ciencia? Es muy simple: o bien la historia literaria, para tomar un ejemplo, será fusionada a la historia social o bien si la historia literaria no quiere o no puede ser ligada a la historia social ya no será historia y se olvidará su existencia; se la abandonará a una categoría específica, los historiadores de la literatura serán historiadores sólo de nombre.

La mayor parte de la vida cultural y social queda así fuera del campo de la historiografía”²⁵.

Jacques Le Goff, uno de los críticos más controvertidos sobre la ciencia de la historia, plantea los

25. VEYNE, Paul. *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1987. p. 195.

aspectos fundamentales que constituyen, según él, los parámetros de la «historia nueva». Nos parece, dice que “la novedad resulta de tres procesos: «nuevos problemas» ponen en tela de juicio a la misma historia; «nuevos enfoques» modifican, enriquecen, trastornan los sectores tradicionales de la historia; «nuevos temas» aparecen en el campo epistemológico de la historia.

Lo que obliga a la historia a redefinirse es, ante todo, la toma de conciencia por parte de los historiadores del relativismo de su ciencia. Esta no es el absoluto de los historiadores del pasado, providencialistas o positivistas, sino producto de una situación, de una historia. Este carácter singular de una ciencia que no dispone más que de un sólo término para su objeto y para sí misma, que oscila entre la historia vivida y la historia construida, sufrida y fabricada, obliga a los historiadores que han tomado conciencia de esta relación original a interrogarse una vez más sobre los fundamentos epistemológicos de su disciplina”²⁶.

“La historia nueva, que rechaza más decididamente que nunca la filosofía de la historia y no se reconoce ni en Vico, ni en Hegel, ni en Croce, y menos aún en Toymbee, no se contenta ya, sin embargo, con las ilusiones de la historia positivista y, pasando más allá de la crítica decisiva del hecho o del acontecimiento

26. LE GOFF, Jacques y Pierre Nora. Hacer la historia. Barcelona: Editorial Laia. 1984. p. 8.

histórico, se vuelve hacia una tendencia conceptualizante que corre el peligro de arrastrarla a algo diferente de sí misma, ora se trate de las finalidades marxistas, de las abstracciones weberianas o de las intemporalidades estructuralistas”²⁷.

El autor en mención, abandona a otro tipo de discusión todas las filosofías de la historia producidas en el devenir de la cultura de Occidente, desde las metafísicas de la antigüedad clásica, pasando por las teológicas y modernas, hasta la teleológica hegeliana. No así la teoría marxista de la historia, ya sin su elemento ideológico del encauzamiento de la historia para conseguir la «dictadura del proletariado», en base a que la lucha de clases constituye el motor de la historia, el materialismo histórico o ciencia de la historia sigue siendo una de las vías de la investigación histórica de hoy.

La historia totalizante, unitaria y esencialista predominó desde la antigüedad hasta Hegel; es decir que en la cultura de Occidente siempre fue una constante encontrar o proponer modelos totalizantes sobre la historia de los pueblos. Estas teorías fueron rebatidas fundamentalmente por Marx, quien desde su concepción de la dialéctica explicaba las discontinuidades, las rupturas y los procesos complejos de la historia. Nietzsche, desde otra perspectiva, también desconstruye el modelo unitario, continuista y teleológico de la

27. *Ibid.*, p. 9.

historia y plantea, más bien, una mirada *genealógica*. Más tarde, Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas* y luego en la *Arqueología del saber*, propone su proyecto *arqueológico* para la investigación histórica: Contra la historia unitaria y total, las historias múltiples, regionales, locales y sectoriales; contra la historia oficial (de los gobiernos), la materialidad histórica de las cotidianidades, etc.

Actualmente, Philippe Aries, Jacques Le Goff, Michel Vovelle y Georges Duby, entre otros, proponen nuevas vías para el estudio de la historia, desde *la historia de las mentalidades*, o sea el estudio de la historia desde los modos de producción de los imaginarios sociales.

“En la perspectiva actual de la historia de las mentalidades (más allá de una historia cultural ampliamente comprendida), se orienta de manera creciente hacia un enfoque de lo gestual, de las actitudes y de los comportamientos colectivos, reflejos inconscientes de las sensibilidades, expresión de lo imaginario”²⁸.

“...el movimiento de la historia de las mentalidades diría que ha pasado de un enfoque que seguía siendo, aunque fuera muy poco, el de una historia de las culturas o del pensamiento claro, al dominio más

28. VOVELLE, Michel. *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985. p. 192.

secreto, como diría Philippe Aries, de las actitudes colectivas que se expresan en actos, en gestos o simplemente en sueños, reflejo inconsciente de representaciones arraigadas”²⁹.

“...la historia actual de las actitudes y representaciones colectivas parte de la captación de un territorio nuevo y esencial: el del juego relativo que existe entre las condiciones de existencia de los hombres y la manera en que reaccionan respecto a ellas”³⁰.

Esta nueva forma de ver la historia permite abordarla desde las materialidades reales de las condiciones de existencia y de los procesos que determinan el devenir de los pueblos o, para utilizar el término de Vovelle, de las colectividades, en donde la escritura y la oralidad no son excluyentes, sino dos elementos de un mismo proceso.

Cuando se afirma que las problemáticas, los espacios y los nuevos retos de las ciencias humanas, redefinen de cierta manera el quehacer de la historia, es porque justamente estas ciencias, incluida la Historia, no unifican, totalizan o esencializan al hombre, como lo hicieron hasta el Siglo XIX; por el contrario, hoy explican su multiplicidad, sus relaciones, sus diferencias, las líneas de fuga. En la

29. *Ibid.*, p. 87.

30. *Ibid.*, p. 92.

contemporaneidad ya no se plantea el retorno al origen, *lo atrapa en su fluir, en su devenir, en su genealogía (Nietzsche), en su terrible materialidad (Foucault).*

Las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias sociales de finales del Siglo XVIII y comienzos del XIX, que tienen una concepción de verticalidad sobre la historia, la sociedad y la cultura, establecen relaciones de transversalidad, de horizontalidad entre elementos que mantienen la diferencia. Las ciencias sociales son lineales, son etnocentristas, establecen la verticalidad entre culturas civilizadas y salvajes, entre lo culto y lo popular, entre las sociedades desarrolladas y las subdesarrolladas, entre el progreso y el atraso. Aquí, la diferencia está marcada por la exclusión y no por la aceptación; el diálogo se da entre quien manda y quien obedece; es, en síntesis, la diferencia marcada por la lógica «del amo y el esclavo». Así, la diferencia es excluyente y no integradora, es opresión y no relación, es obediencia y no comunicación.

Por otra parte, la nueva propuesta (trabajada desde hace unos treinta o cuarenta años) de abordar la investigación histórica a partir del estudio de *las mentalidades*, parte de la concepción integradora e interdisciplinaria de las ciencias sociales y humanas para el estudio de las construcciones mentales colectivas y sus procesos de transformación en el devenir histórico.

Pero, ¿qué se entiende por *mentalidades*?

Georges Duby, en su libro *La historia continúa*, hace una descripción breve sobre la procedencia del término:

“Marc Bloch, desde *Les Rois thaumaturges* hasta *La sociedad feudal*, invitaba a tener en cuenta la «atmósfera mental». Con más insistencia, Febvre invitaba a escribir la historia de las «sensibilidades», la de los olores, los temores, el sistema de valores. Su *Rabelais* mostraba magníficamente que cada época elabora su propia visión del mundo, que las maneras de sentir y pensar varían con el tiempo y que, por consiguiente, el historiador está obligado a defenderse en lo posible de las suyas bajo pena de no entender nada. Febvre nos proponía un nuevo objeto de estudio, las «mentalidades». Ese era el término que empleaba. Nosotros lo retomamos.

No figura en el *Littre* (Diccionario filosófico de mediados del Siglo XIX, construido a base de citas), aunque a mediados del Siglo XIX encontramos este vocablo, que deriva de la palabra *mental*, para designar de manera vaga aquello que pasa en el espíritu. A partir de 1880 comienza a usarse: *Mentalidad me gusta - dice Proust -. Hay palabras nuevas como ésta que lanzamos*. Por Mentalidad se entendía, siempre con igual vaguedad, ciertas disposiciones psicológicas y morales a la hora de juzgar las cosas. Hacia 1920 los sociólogos la adoptarían. El título que eligió Levy-Bruhl para aquella de sus obras que seguramente hizo más ruido, *La mentalité primitive*, le consagraría. De golpe en el lenguaje universitario, en el que se introdujo

rápidamente, su significado se precisó. He aquí la definición que dio Gastón Bouthoul en 1952: *Tras las diferencias y los matices individuales subsiste una especie de residuo psicológico estable, hecho de juicios, de conceptos y creencias a los que se adhieren en el fondo todos los individuos de una misma sociedad.* Así lo entendimos nosotros. Sin embargo nos situamos a una cierta distancia, y partimos convencidos de que en el seno de *una misma sociedad* no existe un solo residuo. Al menos ese residuo no presenta la misma consistencia en los distintos medios o estratos de los que se compone una formación social. Sobre todo nos negamos a aceptar como *estable* ese, o mejor esos (preferimos el plural) residuos. Se modifican con el curso de los siglos. Proponemos justamente seguir con atención esas modificaciones”³¹.

Los autores de *la historia de las mentalidades* proponen el concepto de *colectivo o colectividad* como el más apropiado para el estudio de las «mentalidades». Miremos que nos dicen al respecto:

“...veamos el racimo de nociones que tiene como denominador común el epíteto *colectivo*; mentalidades colectivas, representaciones colectivas, actitudes colectivas, imaginario colectivo, inconsciente colectivo...y por qué no, *intelectual colectivo*”³².

31. DUBY, Georges. *La historia continúa*. Madrid: Editorial Debate, 1992. pp. 98-99.

32. VOVELLE, Op. cit., p. 89.

En este nuevo espacio de la investigación histórica, se trata de realizar “una zambullida en la historia de las masas anónimas: las que no han podido pagarse el lujo de una expresión, por poco que fuera literaria. Ya se trate de la cultura o de la religión popular, o más aún, de esas actitudes de la mayoría con respecto a la vida o la muerte, nos vemos enfrentados perpetuamente con la necesidad de trampear con los silencios, de sorprender por vía de confesión indirecta lo que no está formulado, ni aun sentido claramente.

Por eso la necesidad de recurrir, en una orientación en la que la fuente escrita pierde su supremacía, a otras fuentes no conformistas: la iconografía, la encuesta oral sobre la memoria que escapa del marco de las élites tradicionalmente tomadas en cuenta por la historia de las ideas, del arte o del sentimiento religioso en el sentido en que lo entendería Brémond, no puede dejar de enfrentarse con el problema de las actitudes colectivas, pero siempre permaneciendo atenta a lo que puede tener de mistificador el epíteto *colectivo* para ciertas plumas”.³³

Finalmente, debo expresar que esta propuesta teórica de Le Goff es una de tantas discusiones que están al orden del día en perspectivas, como lo dijera Nietzsche, de volver a encontrar el camino histórico que el hombre perdió con el nacimiento de la racionalidad y la cultura occidental, con Sócrates, Platón y

33. Ibid., p. 90.

Aristóteles. Hoy, superados *el resentimiento y la mala conciencia* histórica entre pueblos y culturas, el reto consiste en contribuir al encuentro de caminos que permitan construir los cauces históricos desde sus propias condiciones de posibilidad particular, entender las diferencias, permitir las relaciones e intercambios en la perspectiva del respeto por el sentido de los múltiples proyectos humanos.

4. PERFIL EPISTEMOLÓGICO DE LA ETNOLITERATURA EN EL ESPACIO DE LAS CIENCIAS HUMANAS

"Penetrar en lo Etnoliterario es tratar de aproximarse a la espiritualidad del alma andina en donde el razonamiento solo, resulta ser muy pobre. Es tratar de desatar los hilos que entretajan el texto donde nuestras identidades y diferencias culturales se entrelazan y cruzan para mostrarnos finalmente nuestros propios rostros y rastros".

Clara Luz Zúñiga

La etnoliteratura se inscribe en la redefinición de los conceptos fundamentales del quehacer de las ciencias sociales y asume los espacios de problematización investigativa de las ciencias humanas: La construcción histórica de las mentalidades, las historias regionales y locales, la oralidad y la escritura, la producción de los simbolismos, de los imaginarios sociales y las formas comunicativas cotidianas; en fin, el estudio de la cultura entendida como producción de redes de sentido de la vida social.

Lo etnoliterario se perfila como el espacio teórico-investigativo que permite acceder a los códigos lingüísticos, estéticos e imaginarios y al mundo de sentido que identifica a capas socioculturales determinadas a través de sus estructuras significantes: mitos, ritos, leyendas, cuentos, consejas, historias, relatos, etc., a través de las imágenes, signos y símbolos y que definen formas comunicativas integradoras, determinando, en esta forma, una especie de identidad cultural de un grupo social: un pueblo, una región, una localidad, un barrio o un grupo humano cualquiera.

La etnoliteratura aborda la investigación de las categorías de la producción artística, la estética y sus códigos de valoración y los intercambios simbólicos, estos tres grandes espacios unidos por el concepto de producción de los simbolismos y de los imaginarios sociales.

La etnoliteratura tiene la función de enlace entre las ciencias sociales y humanas, de trascender la oposición entre la realidad social y la ficción humana, e inscribe su quehacer en los intersticios de los imaginarios socioculturales no solo para el conocimiento de su historia efectiva y de su genealogía, sino también para el ejercicio legítimo de los pueblos de crear y recrear permanentemente el sentido de su existencia histórica.

La Etnoliteratura asume la redefinición del concepto de *etnia* propuesto por las ciencias sociales tradicio-

nales, de su mirada vertical en la clasificación cultural y de las ideologías colonialistas implícitas y lo ubica en la concepción de la horizontalidad de los modos de producción cultural. Desde esta perspectiva, el concepto de *etnia* explica las redes sociales de la producción cultural en el devenir de los procesos socio-históricos de un país, una región, una localidad o un barrio o de un grupo social cualquiera, desde las hibridaciones y mestizaje múltiples que determinan sus procesos.

Esta mirada toma distancia de la concepción de «pureza» de un cierto primitivismo romántico y nostálgico de la etnología tradicional y lo aborda desde niveles de relaciones y entrecruzamientos histórico-culturales. Con razón Louis- Vincent Thomas afirma que: “Querer a cualquier precio captar las «poblaciones intactas», por el gusto de un cierto primitivismo o por el atractivo del exotismo, constituye una empresa no sólo vana (la noción de pureza es una ilusión que debe desterrarse definitivamente), sino además peligrosa porque corre el riesgo de evitar los problemas más arduos (M. Leiris): la inserción del colonizado en la sociedad de hoy, sus condiciones laborales y vitales en la ciudad, la combinación de las formas antiguas y nuevas de explotación”³⁴.

Desde la etnoliteratura ya no se habla de identidad racial, ni geográfica, ni de grandes bloques culturales

34. THOMAS. Op. cit., p. 136.

homogeneizados por Estados, continentes, etc.; hoy, cuando se habla del vocablo *etno*, se aproxima a la identificación de planos culturales específicos, regionales, locales caracterizados por modos de producción histórico-culturales diferenciados.

Dominique Perrot y Roy Preiswerk, en el libro *Etnocentrismo e Historia*, precisan el concepto de etnia en los siguientes términos:

“Es la noción de etnia la que establece la unión entre cultura y sociedad. Recurriendo a este término, se designa el grupo social que se diferencia de otros grupos por rasgos culturales específicos, y no sólo en algunos detalles (alimentación, vestimenta), sino también en un conjunto de opciones fundamentales (cosmogonía, sistema de valores, organización política).

El término *etnia* evoca generalmente la idea de un grupo de dimensión reducida, como una tribu o una minoría dentro de un estado. Pero en realidad, cada hombre participa de la cultura en diferentes niveles dimensionales: la cultura local, que se manifiesta a nivel de la ciudad, del barrio o de la tribu”³⁵.

Por consiguiente, el término *etno*, desde el espacio etnoliterario, no se refiere al estudio de las expresiones estético-literarias de los pueblos indígenas o grupos marginados socialmente, sino al estudio de los imagi-

35. PERROT, Dominique y Roy Preiswerk. Op. cit., p. 41-42.

narios sociales que caracterizan a un grupo social, ya sea indígena, campesino, rural, urbano, suburbano, de metrópoli, de barrio, regional o local, etc., abordándolo no desde su «identidad», sino desde sus múltiples niveles de relaciones, superposiciones, entrecruzamientos, sincretismo y mestizaje socioculturales.

Comparto la interpretación de William Torres acerca del concepto de Etnia: *ethnos* entendido como “un modo de existencia que se traza como *socius* sobre la tierra para configurar una posibilidad cultural. En tanto modo de existencia, es *éthos*, práctica etológica que activa una geografía ontológica, la cual expresa sus posibilidades de existencia como un mundo posible que se manifiesta en el hablar, en el pensar, en el hacer. Hablar, hacer, pensar posibilitan la emergencia de trazados espaciotemporales que resplandecen en la superficie del *socius* y la cultura como cuerpos de escritura susceptibles de lectura: arte, ritos, narraciones y actos singulares y colectivos, que se remiten unos a otros, como un rizoma, en el que cada uno de sus campos de producción y acción no depende del otro, pero en los cuales encuentran correspondencias y correlatos. Las correspondencias y correlatos, sus agenciamientos y enunciados, y los acontecimientos de sus trazados espaciotemporales, configuran un campo de consistencia que se podría designar como *literario*” “...Si una etnia produce su propia escritura etológica, es en su propia producción etológica como emerge su lectura. Investigar esta producción etnoliteraria, implicaría necesariamente experimentar

su aprendizaje: aprender sus cuerpos de escritura y aprender su lectura, en ese pliegue múltiple de configuraciones de lo decible y lo indecible de esas escrituras y de esas lecturas, para -como lo dice Blanchot- «proporcionarle el único espacio en donde el movimiento de su existencia no sólo puede ser correspondido, sino restituido, realmente experimentado y realmente cumplido»³⁶.

Ahora bien, retomando los postulados iniciales acerca de la investigación etnoliteraria en Latinoamérica, se puede decir que ésta se inscribe en el debate actual sobre el carácter de los nuevos espacios investigativos, que como la etnohistoria, la etnomusicología, la etnocultura, etc., intentan construir un perfil epistémico y político que aborde el conocimiento y genere propuestas que dinamicen las producciones culturales desde sus propias perspectivas históricas y sociales.

Clara Luz Zúñiga afirma que “una visión etnoliteraria busca una hermandad sin fronteras, porque entiende que jamás los puentes, los ríos y las demarcaciones que nos separan, pondrán sello de nacionalidad a nuestros sueños, al canto del colibrí, al grito de la piedra, ni a la dulce evocación de las quenás y charangos.

El espacio de lo Etnoliterario reclama que empecemos a vernos en nuestra propia diversidad y

36. TORRES. Op. cit., p. 2.

empecemos a reconocer dentro de nosotros nuestra verdadera identidad. Quizá una identidad de contradicciones, porque está viva y contradictoriamente se manifiesta. Multiplicidad de naciones, de pueblos y de ideas, de cultura y lenguas. América despliega la fecunda pluralidad que la hace singular y en ese proceso de ser nosotros ecuatorianos, colombianos, peruanos, bolivianos, mexicanos o simplemente americanos, reivindicamos y reconocemos nuestros perfiles propios en el espacio del continente americano.

A la postre, América toda tiene el color mestizo de sus hombres y todos somos tan americanos como las piedras de Machupichu, Nazca, el Chimborazo, Rumipamba o San Agustín y como la evocadora melodía de los charangos y las quenás³⁷.

Laura Lee Crumley se aproxima al concepto de etnoliteratura en los siguientes términos: “¿En qué consiste la etnoliteratura? ¿Qué abarca? Una definición amplia del campo de la etnoliteratura nos revela la gran amplitud de sus caminos. ¿Cuáles son algunas de las manifestaciones de la etnoliteratura?: Mitología, Crónica oral (etnohistoria), Leyenda, Cuento oral (tradicional o nuevo), Poesía ritual, Canto, Invocaciones, Genealogías orales, Teatro ritual, Adivinanzas, Oratoria, Exhortaciones y enseñanzas tradicionales.

37. ZÚÑIGA, Clara Luz. El espacio de la etnoliteratura. Revista Sarance No. 17. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo, Ecuador, 1993. pp. 48-50.

Cada una de estas formas etnoliterarias anónimas de tradición popular y comunitaria -o propiedad de un chamán (creado por él, soñado por él), -o creado por un poeta popular o un cuentero reconocido por su comunidad- puede trabajarse como un texto de arte verbal. Así, a cualquiera de ellos lo podemos asumir como objeto de estudio, y a través de ese estudio nos podemos acercar a las formas tradicionales etnoliterarias, y apreciar su vitalidad y validez.

La etnoliteratura puede hacerse presente también en la literatura llamada «cultura», es decir, la literatura escrita y publicada por los autores latinoamericanos. Su presencia, su significación, su relación estructural dentro del otro texto, puede ser también perfectamente objeto de estudio e investigación, relacionándose con la intertextualidad, relacionándose con los fenómenos históricos, culturales y lingüísticos, y relacionándose con la forma particular en que determinado autor vive o visualiza el pasado indígena, la literatura indígena y la situación actual del indígena (o de cualquier otra cultura popular, la negra, la mestiza, etc.). En este caso, cada texto y su intertexto (o transtexto) serán afectados por exigencias particulares que cada investigación tendrá por objeto descubrir”³⁸.

La etnoliteratura se presenta en Latinoamérica como una necesidad investigativa de su historia efectiva en

38. CRUMLEY, Laura Lee. Relaciones entre la etnoliteratura y la narrativa latinoamericana: a la búsqueda de los orígenes. *Revista Mopa Mopa* No. 5. Pasto: IADAP. p. 54.

el campo de las producciones de los imaginarios sociales: lo estético, lo artístico y lo literario. Puesta en cuestión la concepción occidental acerca de lo literario, de las categorías estéticas y de la «historia oficial» del arte y la literatura, se trata de poner en escena la historia efectiva de los diversos pueblos de Latinoamérica, su compleja vida cultural y sus posibilidades creativas, imaginarias y simbólicas.

Por tanto, se puede afirmar que todo el entretejido literario, en donde entran en juego las cotidianidades de los pueblos latinoamericanos, las formas simbólico-imaginarias de su vida cultural y las diferentes concepciones y categorías de la estética, el arte y la literatura, configura el espacio investigativo de la etnoliteratura.

Con Clara Luz Zúñiga se puede afirmar que: “Probablemente, el quehacer de la Etnoliteratura no sea otra cosa que el querer arrancarle al viento la memoria de las cosas. El emprender la reconstrucción de esa crónica itinerante de la peregrinación del hombre a través de ese túnel inextricable que es el tiempo.

Crónica que recoge los textos que no han podido destruir el viento, ni el fuego, ni el recuerdo, porque tejen la historia que se mira en el espejo de la palabra, del mito, del canto, de la piedra, del gesto, de la danza y el rito. El quehacer de la Etnoliteratura pretende aproximarse a las raíces de los pueblos para encontrar aquello que defina y explique nuestro estar en el mundo desde la terca pregunta por nuestra identidad.

A partir de la Etnoliteratura se busca explorar la historia para impulsar a hacerla y para abrir espacios de libertad encontrando, en el pasado, recuerdos que dinamicen el presente y den luz y sentido al porvenir”³⁹.

Por otra parte, interesa a la etnoliteratura el estudio de las literaturas latinoamericanas, reconocidas en el mundo como la «narrativa latinoamericana», y de las fuentes etnográficas, etnológicas, antropológicas, sociológicas, culturales e históricas de las cuales se nutren. Se reconocerá la polifonía estético-literaria producida por la complejidad de las culturas latinoamericanas. Mientras escritores como Juan Rulfo, Miguel Angel Asturias, por ejemplo, toman como base de su quehacer literario las culturas indígenas y rurales, Julio Cortázar, Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato realizan su creatividad literaria a partir de las condiciones culturales del hombre de la ciudad, de lo urbano, de la metrópoli y qué decir de un escritor muy particular como José María Arguedas quien, según Angel Rama, “trabaja sobre lo tradicional indígena y lo modernizado occidental, indistintamente asociados, en un ejercicio del pensar mítico”⁴⁰.

39. ZÚÑIGA. Op. cit. p. 50.

40. RAMA, Angel. Transculturación narrativa en América Latina. México: Siglo XXI Editores, 1985. p. 42.

5. ETNOLITERATURA O EL ESTUDIO DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

"La cultura y sus textos no existen fuera de la sociedad, son formas de vínculo social. Y desde luego, el vínculo social es discurso, se instaura mediante el lenguaje, según éste se sitúa y se imprime en el ser que habla, mediante enunciados".

Iris Zavala: "Escuchar a Bajtin"

5.1 LA PRODUCCIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES

El mundo de lo imaginario está constituido por las múltiples relaciones del hombre con su mundo circundante y está inmerso en las diversas representaciones y prácticas sociales. Lo imaginario lo constituyen las complejas fuerzas del espíritu que se apoderan de las cosas (fenómenos físicos, sociales o síquicos) para darles sentido, vitalidad, valor en el contexto de su vida sociocultural. Por consiguiente, éste no es un espacio que se opone al mundo de lo «real», sino que lo constituye.

Los imaginarios culturales están diseminados en la compleja red de las significaciones sociales y las determinaciones síquicas individuales. Son la expresión de la infinitud de la condición humana: crean y recrean permanentemente territorios simbólicos y espacios de representación del mundo circundante, cosmovisiones, mentalidades y formas de comportamiento individual, familiar, social y cósmico.

Lo imaginario es un espacio envolvente de la materialidad empírica y la condición humana en toda su complejidad espiritual, y se expresa a través de: 1. Fuerzas múltiples que atraviesan el enrejado de las formas de la conciencia, de la subconsciencia y de la inconsciencia, de las que hablara Sigmund Freud. 2. La relación «fantástica» del hombre con la naturaleza para admirarla, invocarla, recrearla o conjurar “las fuerzas” sobrenaturales. 3. La necesidad de construir referentes imaginarios de tiempos inmemoriales *-in illo tempore-* de los cuales hablara Mircea Eliade. 4. Elementos culturales referenciales básicos: sígnicos, imágenes y símbolos para la interacción y convivencia comunitaria. 5. Producciones de significaciones y de sentidos del mundo de lo sagrado, de lo profano y de sus relaciones. Y, finalmente, mediante las diversas formas comunicativas, estilos y géneros discursivos que definen la vida sociocultural de los pueblos en su devenir histórico.

Paul Ricoeur, al referirse a la construcción de lo imaginario, da a las formas metafóricas esa función y

las denomina como «metáforas de invención» o «metáforas vivas creadoras de sentido». La metáfora tiene como función principal, en este caso, superar el lenguaje referencial de las palabras y de las cosas, hechos o fenómenos, y crea una dimensión de significación y de sentido diferente, y es al lenguaje simbólico al que le corresponde establecer esa vía indirecta de relación entre las imágenes y los símbolos con la materialidad tangible. Esta es, precisamente, la diferencia entre el lenguaje lógico y referencial de las palabras y las cosas, y el lenguaje imaginario-simbólico. Son dos formas de lenguajes para atravesar la realidad, para darle sentido y establecer sus relaciones existenciales.

El autor en mención afirma: "...la metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica, que no tiene estatuto en el lenguaje establecido y que existe sólo en la atribución de predicados inusitados. Por aquí la metáfora está más próxima de la resolución activa de un enigma que de la simple asociación por semejanza. Consiste en la relación de una disonancia semántica. No reconocemos la especificidad del fenómeno en tanto consideramos sólo las metáforas muertas, que ya no son verdaderas metáforas (por ejemplo, el pie de la silla, de la montaña). Las verdaderas metáforas son las metáforas de invención, en las cuales una nueva extensión de sentido replica a una discordancia en la frase. Ciertamente, es verdad que la metáfora de invención tiende por la repetición a convertirse en metáfora muerta. La extensión de

sentido viene entonces a inscribirse en el léxico para agregarse a la polisemia de la palabra, que, por esto, se encuentra pura y simplemente aumentada. No hay metáfora viva en el diccionario ... en suma, la metáfora dice algo nuevo sobre la realidad"⁴¹.

En la producción de los espacios imaginarios se manifiestan diversas vías y posibilidades: unas parten de la realidad para recrearla, no para objetivarla, ni conceptualizarla, como lo haría el pensamiento científico, sino para construir en el ámbito de lo imaginario una forma de «ver» la realidad, una concepción del mundo, una *cosmovisión*; en este caso, lo imaginario no sustituye a la materia sensible de la imagen, sino que tiene su referente real, «la imagen concreta». En otros casos, lo imaginario sustituye lo real, pierde sus referentes perceptivos sensibles superándolos a un espacio de pensamiento diferente; es decir, se evade definitivamente la realidad para construir *paraísos artificiales* a partir de la *ficción*.

Jean Chateau dice sobre el particular: "Los estímulos perceptivos no son ya más que ocasiones para construir edificios imaginarios; y gracias a esos edificios imaginarios podemos finalmente comprender mejor lo real.

En este sentido, la imaginación podría presentarse esencialmente como una conducta de rodeo. Pero esto

41. RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985. p. 12.

sería exagerado, pues la conducta de rodeo no es más que una forma de las conductas de lo imaginario; pero hay otras, como el ensueño o la novela interior que no son rodeos en absoluto. Si en muchos casos el papel de la imaginación es el de efectuar un rodeo, en muchos otros vale por sí misma, crea mundos, ideologías, otras vidas; en lugar de regresar hacia la existencia, se escapa de manera definitiva. No se contenta con dar la vuelta alrededor de la casa, sino que echa a la espalda el zurrón de los vagabundos”⁴².

En estas condiciones, los imaginarios sociales no son elementos de contemplación, sino que producen deseos, actitudes, prácticas y, en fin, todo tipo de conductas necesarias a las redes de significación y de sentido en su vida comunitaria.

Imaginar y simbolizar es la capacidad de proporcionar carga de sentido a la realidad exterior y el sentido es el hilo conductor de la unidad de la vida individual, social y cósmica. La realidad no significa por sí y en sí misma sino en la dimensión de los imaginarios y los símbolos, en la extensa red de sentido y de significación que es la cultura.

“Lo imaginario, es decir, el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituye el capital pensado del Homo Sapiens - se nos aparece como el

42. CHATEAU, Jean. Las Fuentes de lo Imaginario. México: Fondo de Cultura Económica, 1976. p. 282.

gran denominador fundamental donde se sitúan todos los procedimientos del pensamiento humano”⁴³.

Los imaginarios son una forma de aprehensión del mundo y construyen redes de significación y de sentido que integran toda la complejidad de la vida sociohistórica.

El estudio de los imaginarios sociales, en la medida en que expresan las condiciones propias de la vida sociocultural y la base de su producción la constituye todo el entramado de las prácticas sociales determinadas históricamente, corresponderá, igualmente, a una actitud interdisciplinaria: al punto de encuentro de las ciencias sociales y humanas.

Corresponde a la investigación etnoliteraria, pero también a muchas otras disciplinas de las ciencias humanas como el psicoanálisis, la psicología, la semiótica, la semiología, la antropología cultural, entre otras, no sólo conocer cuáles son los elementos imaginarios y simbólicos componentes y determinantes de la identidad cultural de un determinado grupo social, sino, y ante todo, indagar los modos de producción de esos mismos elementos, las matrices vivenciales o el tipo de condición humana y de sentido que cada grupo humano construye históricamente; es decir, sus «estéticas de existencia». Ahí está, precisamente, la riqueza infinita de la condición humana, la justificación

43. DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus Ediciones, 1981. pp. 11-12.

de la variedad y la legitimación de las diferencias culturales.

Gilbert Durand expresa al respecto: "Lo imaginario es esa encrucijada antropológica que permite esclarecer tal paso de una ciencia humana por tal otro paso de tal otra ciencia. Porque en este año de 1969 negamos más que nunca las parcelaciones universitarias de las ciencias del hombre que, con miras estrechas y partidarias sobre el gigantesco problema humano, mutilan la complejidad comprensiva (es decir, la única fuente de comprensión posible) de los problemas planteados por el comportamiento del gran mono desnudo: el *Homo Sapiens*. Más que nunca reafirmamos que todos los problemas relativos a la significación, y por tanto al símbolo y a lo imaginario, no pueden ser merecedores sin falsificación de una sola rama de las ciencias humanas. Todo antropólogo, aunque sea psicólogo, sociólogo o psiquiatra especializado, debe tener una suma cultural que supere con mucho -mediante el conocimiento de las lenguas, de los pueblos, de la historia, de las civilizaciones- el escaso bagaje distribuido por nuestras universidades bajo la apelación de Diplomas de Psicología, de Sociología, de Estudios Médicos"⁴⁴.

En síntesis, los imaginarios construyen espacios de vida, hogares, mundos, territorialidades, pero no entendidos como espacios físicos cerrados y que

44. *Ibid.* pp. 11-12.

obedecen a equilibrios mecánicos, sino dinámicos, heterogéneos, múltiples y complejos, en y a partir de los cuales se producen las relaciones sociales y de autorreconocimiento de la vida individual, familiar, institucional y social. Así se marcan los límites y las fronteras de los territorios imaginarios con *el otro*. La territorialidad es el mundo de sentido en donde el hombre está inmerso. "El territorio es una interiorización del espacio, organizada por el pensamiento"⁴⁵.

El filósofo francés Gaston Bachelard, en la "Poética del espacio", realiza un análisis sobre el sentido vivencial, espiritual y simbólico del espacio. El interior de una casa, decía, adquiere un sentido real o imaginario de intimidad, de secreto o de seguridad a causa de las experiencias que parecen apropiadas para ese interior. El espacio objetivo de una casa (sus esquinas, sus pasillos, su sótano, sus habitaciones) es mucho menos importante que la calidad con la que está dotado poéticamente y que, en general, es una cualidad con valor imaginario o figurativo que podemos nombrar y sentir: así, una casa podrá estar embrujada, podrá sentirse como un hogar o como una prisión, o podrá ser mágica. El espacio adquiere un sentido emocional e incluso racional por una especie de proceso poético a través del cual las extensiones lejanas, vagas y anónimas se llenan de significaciones.

45. EDWARD, T. Hall. La dimensión oculta. Citado por Jacques Le Gof. El nacimiento del purgatorio. Madrid: Taurus, 1985. p. 13.

“Hay que decir, pues, cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con todas las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un *rincón del mundo*.

Porque la casa es nuestro rincón del mundo. Es -se ha dicho con frecuencia- nuestro primer universo. Es realmente un cosmos. Un cosmos en toda la acepción del término”⁴⁶.

No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo de pertenencia, añorando o recordando la cercanía en el tiempo y en el espacio a situaciones dadas, o dramatizando la distancia de aquello que está lejos de ella. Pero, al mismo tiempo, al traspasar los límites o umbrales de nuestra territorialidad imaginaria, los conocimientos que generamos sobre lo que está afuera, el espacio del *otro*, también son imaginarios; de acuerdo a ellos nos aproximamos o nos alejamos para actuar unos y otros a distancia, vigilando siempre su territorialidad.

“El territorio tiene un umbral a partir del cual me reconozco. Dentro de sus horizontes lo puedo definir como *yo con mi entorno*. Así el territorio vive sus límites y trasponer esas fronteras provoca la reacción social que anuncia al extranjero que está pisando los bordes de otro espacio. Han nacido así los mapas y la

46. BACHELARD, Gaston. La poética del espacio. México: Fondo de Cultura económica, 1965. p. 34.

cartografía, sólo que en su desarrollo nos muestran lo *nacional* como *territorio* y entonces el territorio diferencial en la mayoría de las veces funciona apenas como mapa mental; por esto su gran y diverso poder de representación”⁴⁷.

“Todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa. La imaginación construye «muros» con sombras impalpables, confortarse con ilusiones de protección, o a la inversa, temblar tras unos muros gruesos y dudar de las más sólidas atalayas. En resumen, en la más interminable de las dialécticas, el ser amparado sensibiliza los límites de su albergue. Vive la casa en su realidad y en su virtualidad, con el pensamiento y los sueños”⁴⁸.

Los imaginarios sociales constituyen, por lo tanto, espacios complejos de relaciones entre lo geográfico, lo histórico, lo espiritual, las representaciones, la complejidad síquica y la dimensión comunicativa, lingüístico-simbólica. Pero, en la medida en que su dinámica es compleja y múltiple, el mundo de sentido está en permanente creación y producción, redefiniéndose espacios de territorialidad, desterritorialidad y reterritorialidad; éstos son conceptos que explican las transformaciones de los ejes o matrices culturales en el espacio y el tiempo. Corresponde a las ciencias

47. SILVA, Armando. *Imaginarios sociales*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994. pp. 50-51.

48. BACHELARD. *Op. cit.*, p. 35.

humanas y en especial a la etnoliteratura, investigar y explicar las condiciones que hacen posible estos desplazamientos y la emergencia de nuevos elementos referenciales para la vida sociocultural.

Por tanto, el territorio expresa el espacio físico, el lugar, pero también las formas de su ordenamiento espacio-temporal y mental, simbólico e imaginario. En él se conjugan los tiempos pasados, presentes y futuros. Es el lugar en donde “la lengua y la historia nos guardan preciosos recuerdos, tesoros donde hay que regresar para comprender mejor el espacio presente en el que vivimos”⁴⁹.

“El territorio, en cuanto marca de habitación de persona o grupo, que puede ser nombrado y recorrido física o mentalmente, necesita, pues, de operaciones *lingüísticas y visuales*, entre sus principales apoyos. El territorio se nombra, se muestra o se materializa en una imagen, en un juego de operaciones simbólicas en las que, por su propia naturaleza, ubica sus contenidos y marca los límites”⁵⁰.

El hombre, en su territorialidad, crea permanentemente mundos de sentido e imaginarios, mediante interpretaciones múltiples y permanentes de su cotidianidad existencial; quizá la realidad no sea sino “interpretación”, como lo afirmaba Nietzsche.

49. SILVA. Op. cit., p. 48.

50. Ibid., p. 50.

En la construcción de los *territorios imaginarios* intervienen la lengua, las formas de comunicación, de escribir, de contar, de narrar, de expresar, de interactuar, de sentir, de recordar, de satisfacción, frustración o tristeza, angustias, esperanzas e ilusiones; formas de amar o de odiar. Para la afirmación de su territorio se crean espacios de ficción, de defensa o de agresión ante los peligros de la pérdida de la territorialidad.

Los imaginarios sociales son, por consiguiente, interpretaciones, organizaciones mentales y construcción de realidades.

La perspectiva actual de abordar el estudio del espacio sociocultural desde los territorios imaginarios, la producción simbólica y los intercambios simbólicos, implica el concurso y compromiso de las diferentes prácticas investigativas de las ciencias sociales y humanas para conocer los procesos de las producciones culturales y en ellas las participaciones de los individuos, los grupos sociales, las naciones, etc., en la construcción del sentido de territorialidad y de pertenencia.

La tarea para la etnoliteratura será la investigación de la procedencia de las fuerzas espirituales que caracterizan a un pueblo en un momento determinado; las fuentes de los imaginarios con los cuales construyen su territorialidad; la producción de mundos de sentido y de interpretación a través de diversas formas, estilos y géneros discursivos orales y escritos con los cuales

interactúan social y cotidianamente. En fin, se trata de conocer las fuerzas que subyacen la construcción de realidades y que explican la proyección del hombre en la historia, es decir la toma de decisiones.

5.2 LA TEORÍA DEL DISCURSO LITERARIO Y LOS IMAGINARIOS SOCIALES

"La literatura, en cuanto parte del conjunto de discursos sociales, significa para mí estudiar los imaginarios sociales y sus proyecciones simbólicas".

Iris Zavala. "Escuchar a Bajtin".

Las teorías sociolingüísticas contemporáneas abordan el estudio de las construcciones discursivas desde los referentes sociales y culturales, los cuales determinan los actos del lenguaje y sus funciones en la dinámica histórico social; esta nueva propuesta teórica pone en juego no sólo la estructura del lenguaje en general, sino del ser humano con el lenguaje.

Michel Foucault, en *La Arqueología del saber* y *El orden del discurso*, habla de las condiciones de emergencia de los discursos, los sistemas de clasificación y circulación social, así como las relaciones de poder en la lógica interna discursiva y su diseminación y función en el ámbito socio-histórico y cultural.

Iris Zavala señala que “la arena social, la cultura y la historia son juegos complejos e inestables donde el discurso puede ser a la vez instrumento y efecto de poder, pero también punto de resistencia. El discurso refuerza el poder, pero también lo mina, lo hace frágil, permite detenerlo, burlarlo”⁵¹.

La dinámica sociocultural está determinada por la heterogeneidad e interacción discursiva y por las fuerzas formativas y organizativas que regulan los intercambios comunicativos. En síntesis, los elementos de un texto adquieren significación estructural dentro de lo social.

Estos amplios y nuevos espacios en la investigación de la vida social del lenguaje ponen de manifiesto que todo discurso está atravesado por el conjunto de las prácticas sociales, de las mentalidades y los imaginarios socioculturales; en fin, de las cosmovisiones, valores y expresiones estéticas e ideologías que son características a una sociedad en el devenir histórico. Y que, por consiguiente, el estudio de las producciones y funciones sociales discursivas, incluida la literaria, implica el compromiso de múltiples disciplinas y saberes. Hoy no es posible separar el arte y la producción simbólica del entretejido de las prácticas sociales, de ahí la necesidad de su estudio desde la interdisciplinariedad.

51. ZAVALA, Iris. Escuchar a Bajtin. Barcelona: Montesinos, 1996. p. 13.

Desde el punto de vista de los procesos culturales, la sociedad está atravesada por diversos fenómenos sígnicos, simbólicos e imaginarios, representaciones, etc., que fueron denominados, desde el marxismo tradicional, como ideologías. Este concepto ha sido retomado y replanteado luego por Louis Althusser, Michel Vovelle y Mijail Bajtin, entre muchos otros. Según ellos, las ideologías no tienen por función, como lo entendieron los tradicionales marxistas, la deformación, suplantación, enmascaramiento de la realidad; son, por el contrario, construcciones mentales, formas de pensamiento, de creación de historia, de realidades, de visión del mundo, de formas y expresiones artísticas, de valoraciones éticas y estéticas; es decir, de la construcción de mundos de sentido en la vida histórico-social. Las ideologías son el resultado de la «consciencia social de una colectividad».

“El discurso, vínculo social, es algo muy preciso a la vez que muy amplio: en el estado sincrónico de una sociedad, representa todo el sistema de circulación discursiva -culto y popular, intersemiótico, todas las lenguas, sociolectos, argots, representaciones -por el cual luchan los diversos grupos sociales en el plano simbólico. Es decir: la lucha por la hegemonía semántica, que supone, a su vez, toda una serie articulada de presupuestos o de valores axiológicos... Así concebido, la *literatura* dista mucho de ser signo único entre los muchos discursos que nos rodean y

nos hacen guiños para que fijemos nuestras identidades como individuos en la historia”⁵².

Las categorías del arte, su valoración estética, los intercambios simbólicos están determinados por la producción social de los saberes y de los imaginarios sociales, en tanto éstos crean valores, ideologías, axiologías, géneros discursivos (entre ellos el literario); pero el arte, los géneros discursivos literarios constituyen espacios de lo imaginario y construyen, por lo tanto, valores intra y extratextuales; contribuyen a las construcciones de sentido, es decir de culturas.

Los textos literarios construyen múltiples formas artísticas a la existencia, en ellas se integran las formas de pensar, del sentir, de vivir individualmente y de interactuar socialmente. El orden discursivo literario, en su construcción imaginaria y simbólica, establece mediaciones entre la realidad exterior y la experiencia interior, subjetiva.

“Lo que se hace, lo que se dice, lo que se piensa es transcrito en un cuerpo escritura visible e invisible, tangible e intangible, audible e inaudible, que permiten una decibilidad y una indecibilidad. Existe una decibilidad de lo visible y de lo invisible, de lo tangible y de lo intangible, de lo audible y de lo inaudible, así como de lo decible y de lo indecible. Lo literario estaría dado entre este pliegue de configuraciones de lo decible

52. *Ibid.*, pp. 90-91.

y lo indecible, y al mismo tiempo como una lectura dada entre este pliegue de configuraciones”⁵³.

Los textos culturales, y en particular los discursos literarios en sus diversos géneros y estilos narrativos, vehiculan ideologías y propuestas éticas y estéticas a la existencia individual y social. El artista refracta el complejo entramado de valores sociales, pero no como transposición, sino como creación o recreación en el proceso de construcción del texto.

Las formas de expresión estético-artísticas comunican imaginarios, simbolismos, imágenes socioculturales, alternativas interpretativas y propuestas de creación de mundos de sentido; es decir, de apertura a la interpretación. Su producción, significación y sentido adquieren una dimensión cultural específica a grupos sociales particulares y a sus sistemas de relaciones internas como también a las interacciones, superposiciones o simultaneidades entre grupos sociales diferenciados. En los grupos sociales, si bien pueden caracterizarse e identificarse desde ciertos elementos básicos, a su interior existen dinámicas diversas y complejas; de igual forma y aun más complejas son sus relaciones si las ubicamos en contextos socioculturales más amplios, por ejemplo de una región o país.

Los discursos literarios orales y sus formas comunicativas expresan el juego del gesto, la mirada

53. TORRES. Op. cit., p. 2.

y la palabra en las representaciones e interacciones sociales. Los diversos géneros en que se construyen, por ejemplo las narraciones míticas, llevan implícitos el asombro, el conocimiento de los orígenes *in illo tempore* y que las relacionan con el pasado imaginario, con los tiempos inmemoriales, y que se reactualizan mediante prácticas rituales. En este juego de imágenes y símbolos, en los mitos-ritos, intervienen diferentes lenguajes del contexto sociocultural, que remiten a una visión de conjunto de las creaciones y valoraciones estéticas, artísticas y éticas: el gesto, la palabra, la música, la danza y, en fin, toda la parafernalia de las prácticas rituales.

Los textos orales: cuentos, leyendas, historias, consejas y, en fin, diferentes tipos de relatos que se comunican desde cierta ritualidad del espacio, del tiempo y la palabra, son creaciones imaginarias colectivas que responden a una dimensión especial del discurso social, cuya función es la de contextualizar la dinámica sociocultural. En ellos se crean y recrean permanentemente imágenes y símbolos que adquieren expresiones artísticas y estéticas, se fijan parámetros de comportamiento individual y social, se establecen formas comunicativas, entre otras.

Por otra parte, los textos escritos son una polifonía, un juego múltiple de sentidos, de códigos y de vertientes infinitas imaginarias para penetrar realidades, para crearlas y recrearlas hasta el infinito. Los textos escritos son tejidos discursivos en donde el autor y el lector no son sino dos actores más de la

interlocución, del diálogo, de la interpretación y comunicación social.

El texto literario oral o escrito es la conjunción del juego interno del lenguaje (intertextual) y los campos de significación de los referentes sociales, o sea de un tiempo y un espacio real (extratextual). Esa interacción discursiva deja al descubierto la multiplicidad de códigos que intervienen en toda realización del discurso y a la que Mijail Bajtin denomina *Dialogía*.

Los discursos literarios orales o escritos, incluso los gestuales (los ritos, por ejemplo, podemos considerarlos como discursos porque en ellos se da el juego de imágenes, símbolos, gestos y demás expresiones corporales y mentales), en la medida en que son productos de los imaginarios sociales, constituyen espacios de escenificación de la vida, de las historias sociales, particulares, regionales, locales, sectoriales; historias, por supuesto, excluidas, clausuradas o simplemente no dichas por la historia oficial, general y totalizadora, homogeneizante y universalista.

Los códigos sociales que rigen la producción y la interacción discursiva no se refieren solamente a la interioridad formal del discurso, a sus géneros y estilos, sino a la clasificación y distribución social de los mismos, según la política de los saberes propios de una sociedad y época determinada.

Tzvetan Todorov, Iris Zavala, Mijail Bajtin, Teun A. Van Dijk, entre otros, plantean que una tipología del discurso implica el estudio de la materialidad

histórica de los mismos, sus mentalidades, usos, géneros y gustos estéticos y valorativos, así como de sus ideologías implícitas.

En este contexto, la literatura, antes que ser estudiada desde su particularidad y «autonomía», como se pretendió en el pasado, es preciso abordarla desde la generalidad del discurso entendido como producción social.

A este respecto, Todorov afirma que: “con relación a la noción de literatura, es necesario introducir aquí otra noción genérica: la de «discurso». Se trata de la contrapartida estructural del concepto funcional de «uso» del lenguaje. ¿Por qué se hace necesaria esta noción? Porque la lengua produce las frases a partir del vocabulario y de las reglas gramaticales. Ahora bien, las frases no son sino el punto de partida del funcionamiento discursivo: estas frases estarán articuladas entre sí y serán enunciadas dentro de un cierto contexto sociocultural; se transformarán en enunciados y la lengua en discurso. Además, el discurso no es único sino múltiple, tanto en sus funciones como en sus formas... la escogencia realizada por una sociedad, entre todas las codificaciones posibles del discurso, determina lo que llamaremos su «sistema de géneros».

De hecho, los géneros literarios no son otra cosa que una determinada elección entre otras posibles del discurso, convertida en una convención por una determinada sociedad. Como puede verse, los géneros

del discurso dependen tanto de la materia lingüística como de la ideología históricamente determinada de la sociedad”⁵⁴. Así, la oposición entre lo literario y lo no literario cede su lugar a una tipología de los discursos.

“Cuanto más se multiplican las lenguas que ameritan ser estudiadas, más difícil es decir lo que se entiende por poesía, pues cada pueblo posee de ella una idea diferente. (...) Lo propio y natural de la poesía y de cada especie de poema es una convención natural que varía demasiado para poder ser definida. (...) Sería inútil intentar definir la esencia del estilo poético: no la hay”⁵⁵.

Y Todorov concluye diciendo, en este ensayo sobre *La noción de literatura*: “Un campo de estudios coherente, en la actualidad cruelmente fragmentado entre semánticos y literatos, socio y etno-lingüistas, filósofos del lenguaje y psicólogos, requiere entonces de manera imperiosa un reconocimiento en el cual la poética cedería su lugar a una teoría del discurso y al análisis de los géneros”⁵⁶.

Van Dijk está de acuerdo en que la Literatura se define “esencialmente en términos de lo que alguna

54. TODOROV, Tzvetan. Los géneros del discurso. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1991. pp. 21-22.

55. Ibid., p. 23.

56. Ibid., p. 24.

clase social y algunas instituciones (las escuelas, las universidades, los libros de texto, los críticos, etc.) *llamen y decidan usar como literatura*"⁵⁷, lo cual exige, entonces, abordar el estudio de la literatura, sus géneros y estilos desde una política social de los saberes; es decir, de las condiciones sociales e institucionales que hacen posibles las clasificaciones discursivas, sus categorías estéticas y sus códigos valorativos.

De esta forma, queda planteado un nuevo y extenso campo para la interpretación y estudio de discurso literario, géneros y estilos, los códigos valorativos y estéticos desde la sensibilidad cultural, la ética, la visión del mundo y de aquello que podríamos denominar como una *estética de la existencia* individual y social.

El planteamiento bajtiniano establece que la obra literaria "no puede entenderse sólo como un objeto cuya literalidad depende de sus cualidades intrínsecas, sino que es una función semiótica en el complejo entramado de signos con que aspiramos a configurar el mundo y nuestra posición en él. Desde este ángulo, lo que los formalistas llamaron forma, no es otra cosa que la concreción o la materialidad del signo, signo cuya temporalidad es múltiple, nunca unívoca"⁵⁸.

Las creaciones literarias, entonces, son producciones diseminadas en la extensa red social, caracterizada

57. VAN DIJK, Teun A. Estructuras y funciones del discurso. México: Siglo XXI editores, 1986. p. 118.

58. ZAVALA, Iris M. Bajtin y sus apócrifos. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996. pp. 208-209.

por los múltiples grupos humanos que interactúan en sus diversas prácticas sociales, a nivel de barrio, localidad, región, o grupo comunitario cualquiera.

Según esto, y por la complejidad de las interrelaciones e interacciones determinadas por las prácticas sociales, no es posible pensar en la clasificación binaria entre lo culto y lo popular. Por los hechos sociales del lenguaje y su función en los intersticios de las prácticas sociales y discursivas cotidianas, no se puede separar, como lo pretendía el Formalismo, el discurso literario del cotidiano. Ambos son el resultado de manifestaciones y contextos funcionales diferentes.

Los textos, dice Iris Zavala, “están cubiertos y penetrados por ideas y puntos de vista generales e individuales, por valoraciones y acentos ajenos. Estos se entrelazan, a veces se fusionan, otras se entrecruzan. Todo texto -hecho que se nos ha corroborado por medio del posestructuralismo- tiene miles de hilos dialogales, tejidos por las ideologías anteriores; todo texto es una opinión social, y las formas literarias mismas (eso que llamamos género y estilo) están inundadas de valoraciones sociales”⁵⁹.

Esta nueva problemática del estudio de la literatura desde la concepción del discurso como producción social, pone en evidencia la dificultad de mantener una concepción única, totalizante y totalizadora de la

59. ZAVALA, Iris. Escuchar a Bajtin. Op. cit., p. 95.

literatura para determinar qué textos orales o escritos son literarios o no y para todas las sociedades y en todos los tiempos. Por lo mismo, pone en crisis las teorías, sobre todo las formalistas, que excluían a la literatura de las determinaciones y relaciones de las prácticas sociales y la asumían desde su "formalidad" artística y estética autónoma; o sea la valoración del arte por el arte o de la literatura en sí misma.

Todorov pone en tela de juicio la universalidad del concepto de literatura y expresa:

"Antes de sumergirnos en el abismo de la pregunta acerca de «qué es» la literatura... hay que comenzar por poner en duda la noción misma de literatura; no porque exista la palabra o porque se encuentre en la base de toda una institución universitaria esta noción es obvia.

Se podrían encontrar, primero, las razones empíricas de esta duda. Todavía no se ha llevado a cabo la historia completa de esta palabra en todas las lenguas y en todas las épocas; pero una ojeada aun superficial sobre la cuestión revela que ella no ha estado siempre presente. La palabra «literatura», en las lenguas europeas y en su sentido actual, es reciente: data apenas del Siglo XIX. ¿Se trata entonces de un fenómeno histórico, para nada «eterno»? Por una parte, numerosas lenguas (del África, por ejemplo) no conocen un término genérico para designar todas las producciones literarias... A estas primeras constataciones se agregaría la de la dispersión que conoce actualmente

la literatura: frente a la gran variedad irreductible de escritos que tendemos a agregarle a la literatura, y dentro de perspectivas tan diferentes, ¿quién se atrevería hoy a separarla de aquello que aparentemente no es literatura?"⁶⁰.

Esta propuesta teórica y metodológica sobre la literatura plantea una ruptura fundamental con la concepción tradicional. Es importante anotar que la noción de Literatura también estuvo determinada por la política de la clasificación social de los saberes de Europa en el Siglo XIX, en donde el imperio de la *littera* o de la letra, de la escritura, se constituyó en otro elemento de diferenciación y clasificación de los pueblos del mundo: **la escritura** legitimaba a la civilización europea, mientras que **la tradición oral** constituía el *Modus Vivendi* de las «culturas exóticas», «primitivas» y «salvajes».

El concepto de literatura, constituido hacia en el Siglo XIX, estuvo inscrito en los modelos artísticos y los códigos de valoración estética, a partir de los cuales se determinaban qué textos eran literarios y qué textos no. De esta forma se estableció una concepción, una política y un modelo del discurso literario, de la escritura, del arte y la cultura.

Iris Zavala anota que “el estudio literario, aun la literatura comparada, que significó un importantísimo

60. TODOROV, Tzvetan. Los géneros del discurso. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1991. p. 95.

paso adelante en el estudio de lo que antes he llamado imaginarios sociales, contra la tradicional crítica positivista filológica, nacida al amparo de los estados-nacionales del Siglo XIX (el Goethe que soñaba en una «literatura universal» y que ayudó a institucionalizar eso que hoy llamamos «literatura»), adquirió carta de ciudadanía al abrigo del internacionalismo de la modernidad capitalista, productora, como todos sabemos, de una serie de oposiciones binarias sustentados por la exclusión y el silencio”⁶¹.

“La historia del arte y la literatura, y el conocimiento científico, habían identificado repertorios de contenidos que debíamos manejar para ser cultos en el mundo moderno. Por otro lado, la antropología y el folclor, así como los populismos políticos, al reivindicar el saber y las prácticas tradicionales, constituyeron el universo de lo popular. Las industrias culturales engendraron un tercer sistema de mensajes masivos que fue atendido por nuevos especialistas: comunicólogos y semiólogos”⁶².

Sólo en los últimos tiempos se ha puesto la mirada en el arte y artesanías llamados populares, para reconocer en ellos elementos de esteticidad e introducirlos en la lógica mercantil de los *objetos o textos culturales*.

61. ZAVALA, Escuchar a Bajtin. Op. cit., p. 80.

62. GARCÍA CANCLINI. Op. cit., p. 16.

La etnoliteratura establece una diferenciación fundamental sobre los conceptos tradicionales de literatura y la asume, por tanto, no como un modelo estético-discursivo universal, sino desde las producciones discursivas, tipologías, géneros, estilos y formas estéticas características de grupos socioculturales específicos. Es ahí donde se conjugan las estéticas del discurso con la ética social y tienen sentido y significación los géneros literarios.

La investigación etnoliteraria, entonces, asume lo literario como las diversas formas de expresión de lo imaginario social, entendido como la producción de imágenes, símbolos, mundo de ficción, cosmovisiones en una extensa gama de posibilidades discursivas: relatos, cuentos, consejas, leyendas, mitos, historias, etc., las cuales interiorizan, crean y vehiculan valoraciones éticas, estéticas y múltiples ideologías, social e históricamente determinadas.

En la interacción literaria, los textos nos interpelan, nos forman, y los significados cambian, pero al mismo tiempo revelan una dimensión fundamental de nuestro pensamiento colectivo y de nuestras proyecciones (imaginarios sociales) sobre la historia.

Lo etnoliterario, entonces, constituye un campo complejo, heterogéneo, polisémico, polifónico y plurilingüístico, en tanto se introduce en la vida sociocultural de los signos, o sea la «vida social de la palabra», en la cual se conjugan las emociones y los sentimientos, las pasiones, esperanzas, frustraciones,

en fin, toda la complejidad síquica del hombre en su espacio e historia.

En cuanto el texto es heterogéneo y dialógico (Bajtín) en su estructura interna, por el juego polisémico del discurso creativo, establece, igualmente con el lector, un espacio abierto de dialogía, de interpretación y de creación.

El escritor Hugo Niño en su ponencia *Etnoliteratura, conocimiento y valores*, presentada en el Primer Encuentro de Investigadores, expresa:

“A manera de colofón, retomando la cuestión etnoliteraria aventurémonos a decir que el término es en sí una afortunada reiteración, puesto que el objeto principal de la literatura es el hombre en su constante averiguación de qué somos, de dónde venimos, para dónde vamos. La razón de vivir. Y el eterno retorno”⁶³.

La investigación etnoliteraria nos permitirá conocer las múltiples producciones literarias orales y escritas, sociales o individuales y los múltiples sentidos de vida que juegan a su interior. Es la lucha por el signo, signo entendido como ideología, como valor, como la lucha por el discurso, la lucha por la vida en cuanto los discursos literarios o *textos culturales* constituyen, crean, vehiculan cargas simbólico-imaginarias e

63. NIÑO, Hugo. *Etnoliteratura, conocimiento y valores*. Revista Mopa Mopa No. 4, del Instituto Andino de Artes Populares. Pasto: IADAP, 1989. p. 63.

ideológicas propias de su acción creadora ya sea en la expresión oral o escrita.

“El propósito fundamental cuando se investiga el arte, la música, la literatura, la danza es cultural y estético. Estas disciplinas despiertan una profunda emoción. Por eso, aunque este tipo de trabajo exige toda la rigurosidad del trabajo científico, la sola objetividad, la sola descripción de los hechos no responde a las exigencias de lo Etnoliterario. ¿Cómo decir objetivamente la sensación que produce un ritual de curación con yagé? ¿Cómo decir el proceso estético de lo espiritual frente a una vasija precolombina, si tras ella está el vientre de la Pacha Mama?, ¿frente a una máscara de carnaval, un monolito de piedra o un texto cuyo lenguaje de encanto nos envuelve?”⁶⁴.

Según esta propuesta, el análisis literario implica, necesariamente, una actitud interdisciplinaria y multidisciplinaria, puesto que la literatura constituiría un «nudo» discursivo en la red de las prácticas y los imaginarios sociales. Bajtin y su seguidora Iris Zavala proponen realizar un «estudio dialógico» de lo imaginario social, lo que “significa comprender que el signo es ideológico, y que lo «literario», incluso dentro de su especificidad estética, forma parte de una economía sociocultural, que le otorga a cada texto cultural su dimensión de valor. En fin, significa comprender que ni el sujeto, ni la identidad, ni las

64. ZÚÑIGA. Op. cit., p. 50.

identificaciones son independientes de las operaciones discursivas que de una u otra forma las producen, y que las naciones, lo que llamamos «cultura» y los individuos estamos hechos de discursos y respondemos a *interpelaciones*”⁶⁵.

“En definitiva: el estudio «dialógico» de «lo imaginario social» que propongo, significa fundamentalmente el compromiso de un nudo de interacciones en el cual el sujeto de conocimiento (epistemológico) y el sujeto de la comprensión (hermenéutico) se proponen un dominio político de comprensión para hablar el «presente» y entender cómo el pasado habló su presente, y cómo este «presente» del pasado ha construido, reconstruido o deconstruido sujetos para crear, por ejemplo, imágenes oficiales, identificaciones étnicas, de género sexual, o de clase, para formar y consolidar estados nacionales, filiaciones, para borrar disidencias culturales y convertir lo heterogéneo y conflictivo en homogéneo, para construir naciones, llamar a la guerra o a la paz, para inventar «realidades», narrar por el Otro, violar, violentar, agredir, mentir”⁶⁶.

En cambio, lo heterogéneo y la falta de fronteras, lo fluido, dice Iris Zavala, “nos permite concebir y proyectar esperanza, mientras el análisis dialógico nos abre el futuro y la realización de ideales futuros. La lectura dialógica de los textos, que además nos invita

65. ZAVALA, Escuchar a Bajtin. Op. cit., p. 96-7.

66. Ibid., pp. 96-7.

a reescuchar las nuevas valoraciones o re-acentuaciones, equivale a un ejercicio nada ingenuo de relectura, encaminado a ofrecer nuevas alternativas de interpretación, y con ello darle voz al potencial de significación múltiple de cada texto cultural. Que ni el significado ni el sentido están cerrados para siempre.

Estoy implicando que la doble tarea de pensar con signos y pensar en signos es justamente lo que nos incumbe a todos; o dicho de otra forma, pensar una teoría materialista del arte. Hoy día podemos enriquecerla a la luz de las teorías de lo heterogéneo, de las cuales forman una misma carne, las ideologías y las interpretaciones y sus usos en el vastísimo espacio de lo simbólico”⁶⁷. Esta concepción, por tanto, nos induce a pensar en fronteras e intersecciones y no en totalidades.

La investigación etnoliteraria permitirá conocer las condiciones de emergencia de los enunciados y el papel que estos juegan en la configuración de la mentalidad histórica de una sociedad. Pero su estudio genealógico nos permitirá, también, comprender los procesos de transmutación de los imaginarios sociales en el proceso de creación y recreación permanente de las visiones del mundo y su sentido histórico-existencial. Es decir, cómo las colectividades conciben su propio presente, cuál es su relación con el pasado y cómo se proyectan al futuro.

67. *Ibid.*, p. 83-5.

Lo literario, por consiguiente, entendido como texto cultural e inscrito su quehacer en los imaginarios sociales, no es un fenómeno secundario en la construcción de las mentalidades histórico-sociales o algo incidental y al margen de los procesos históricos. En la medida en que es producto de las leyes que rigen las producciones discursivas sociales, constituye espacios de permanente creación y recreación de sentido, de eticidad y de estéticas de la existencia individual y comunitaria.

La *literatura* -productora de textos culturales-, dice Iris Zavala, “forma parte de los procesos cognitivos (o epistemológicos), y el acto de lectura (aun en sus distintas «posiciones lectoras») o la hermenéutica son respuestas a interpelaciones, hegemonías, posiciones de sujeto, identificaciones e identidades. El texto, así concebido, se transforma en un tembloroso aparato libidinal para la carga ideológica; ideología que debemos pensar en un sentido más amplio, y no sólo en el althusseriano, que la concibe como una estructura representacional que le permite al sujeto individual imaginar su relación con realidades transpersonales, o estructuras sociales, económicas y la lógica o el proyecto colectivo histórico”⁶⁸.

Un texto cultural en tanto es plurilingüe, polisémico, incluye y remite a una variedad de códigos;

68. ZAVALA, Escuchar a Bajtin. Op. cit., p. 91-2.

entonces, el consumidor de textos no sólo descifra el texto, sino que entra en comunicación con él, trata con el texto, dialoga, se relaciona y se diferencia. Cuando el texto es de otra cultura, los enunciados y sus códigos no se transportan, sino que se integran pero reelaborándose, interpretándose. De ahí que los diálogos interculturales enriquezcan mutuamente los procesos de creación, imaginación, de construcción de mundos de sentido siempre diferentes a la vida individual y social.

Iuri M. Lotman, en su libro *La semiosfera*, dice al respecto: “Desde el punto de vista de la semiótica, la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos”⁶⁹.

Escuchar a Bajtin, dice Iris Zavala, “supone entender la escritura como formas de modificar nuestra percepción de la realidad y entender la literatura como otra forma de conocimiento. Ver u oír algo significa hacer de ello la expresión de nuestra actividad axiológica activa: co-participar. Todo ello supone escuchar en cada texto de cultura, en cada giro y seña, la expresión de un significado de declaraciones y respuestas mediante los cuales emisores e interlocutores

69. LOTMAN, Iuri M. *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996. p. 157.

han podido y pueden formular e intercambiar percepciones de lo real”⁷⁰.

Ahora bien, los imaginarios no son homogéneos, únicos e idénticos en una sociedad, raza o cultura; se construyen, por el contrario, en los intersticios de pequeños grupos humanos, de barrio, localidad, pueblo, vereda, etc., puesto que en ellos se inscribe su vida cotidiana. Su sentido de pertenencia está determinado por las prácticas cotidianas con su entorno, sus expresiones lingüísticas, conductas y referentes ético-morales. Sin embargo, esa particularidad está cruzada por los múltiples niveles de relaciones socioculturales que unen al grupo con un entorno más amplio.

La producción de los imaginarios no puede entenderse sino desde las interrelaciones múltiples de grupos sociales en sus diferentes prácticas, lo cual implica que las categorías de oposición entre lo culto y lo popular quedan desplazadas a otros campos de problematicidad, pues lo que existe es una extensa red de relaciones sociales que se cruzan y determinan múltiples formas de hibridaciones, sincretismo y mestizaje socioculturales.

Néstor García Canclini dice al respecto: “Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo

70. ZAVALA, Escuchar a Bajtin. Op. cit., p. 30-31.

están donde nos habituamos a encontrarlos. Es necesario desconstruir esa división en tres pisos, esa concepción hojaldrada del mundo de la cultura, y averiguar si su hibridación puede leerse con las herramientas de las disciplinas que los estudian por separado: la historia del arte y la literatura, que se ocupan de lo «culto»; el folclor y la antropología, consagrados a lo popular; los trabajos sobre comunicación, especializados en la cultura masiva. Necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comunican esos pisos. O mejor: que rediseñen los planos y comuniquen horizontalmente los niveles”⁷¹.

Se puede concluir diciendo que los espacios que definen el corpus de la investigación *etnoliteraria* están relacionados con la producción social de los imaginarios, los códigos de valoración estéticos y las formas de clasificación de textos artístico-literarios.

Respecto a la producción social de los imaginarios, la etnoliteratura estudiará los nexos imaginarios y simbólicos entre diversos textos culturales: discursos visuales, orales, escritos, estéticos, etc.; es decir, la diversidad de formas discursivas sociales inscritas en la dimensión de los imaginarios sociales, pues todos ellos constituyen redes imaginarias, simbólicas y significativas en el contexto y dinámica sociocultural: la música, la danza, las artes visuales, los ritos,

71. GARCÍA CANCLINI. Op. cit., p. 14-15.

expresiones gestuales, la parafernalia de las prácticas rituales, las creencias y rituales religiosos, mitologías, relatos, cuentos, estilos narrativos, etc. Estas prácticas constituyen lenguajes diferentes pero que se unen en uno o varios textos, conformando una combinatoria de diferentes voces. Una fórmula verbal y un gesto ritual, por ejemplo, construyen textos culturales complejos y rizomáticos.

En cuanto a los códigos de valoración estética y las formas de clasificación de textos artístico-literarios, la etnoliteratura tendrá por función el estudio de los procesos de emergencia social de discursos estético-artísticos, literarios, estilos, códigos valorativos, pero también estudiará los procesos sociales y culturales de canonización, de oficialización de modelos o concepciones y de su clasificación, lo cual nos permitirá conocer las cosmovisiones dominantes en un grupo humano en determinado espacio-tiempo; es decir, cómo una comunidad humana construye sus propias estéticas de existencia.

Con Michel Foucault se puede decir que el proceso de organización, ordenamiento, y regulación discursivo responde a una doble dirección; por una parte, a una política de los saberes socialmente determinada, es decir, a una determinada *mentalidad* histórica, a una concepción social en el orden del discurso, y por otra, a los procesos de organización interna, de autodefinición, legitimación, afirmación y autorregulación discursivos. Respecto a la literatura, por ejemplo, Iuri

M. Lotman afirma que ésta “nunca es una suma amorfa y homogénea de textos: es no sólo una organización, sino también un mecanismo que se auto-organiza. En el más alto escalón de la organización, segrega un grupo de textos de un nivel más abstracto que el de toda la masa restante de textos, es decir de *metatextos*. Son normas, reglas, tratados teóricos y artículos críticos que devuelven la literatura a sí misma, pero ya en una forma organizada, construida y valorada. Esta organización se forma a partir de dos tipos de acciones: la exclusión de determinadas categorías de textos del círculo de la literatura y de las organizaciones jerárquicas, y la valoración taxonométrica de los que quedaron.

La autointerpretación de la literatura empieza por la exclusión de un determinado tipo de textos. Así comienza la división en textos «salvajes», «absurdos», y textos «correctos», «sensatos», en la época del clasicismo; en «creación verbal» y «literatura» en el Belinski de los años treinta del Siglo XIX (más tarde esa contraposición adquirirá otro sentido y se le reconocerá a la creación verbal el derecho de considerarse también literatura, aunque de un valor particular, «narrativa de entretenimiento». Un ejemplo evidente es la unión del concepto de «literatura» con uno de los polos de la oposición «verso - prosa», al tiempo que el polo opuesto es declarado no-literatura”⁷².

72. LOTMAN. Op. cit., p. 168.

Desde la concepción foucaultiana del discurso, se puede afirmar que históricamente existe la lucha entre discursos y contradiscursos, lucha que viene determinada por las múltiples relaciones de poder en torno a la canonización y oficialización de los discursos, social e intradiscursiva y por la legitimación de los discursos rechazados, excluidos o confinados. Esta lucha lo que confirma es la multiplicidad de irrupciones discursivas en un momento histórico dado que responden, igualmente, a múltiples pulsiones de vida, de sentidos y de cosmovisiones que se producen en los diferentes pueblos y culturas.

En la poética histórica, afirma Iuri M. Lotman, “se considera establecido que hay dos tipos de arte. Un tipo de arte está orientado a los sistemas canónicos (el «arte ritualizado», el «arte de la estética de la identidad»), y el otro, a la violación de los cánones, a la transgresión de las normas prescritas de antemano. En el segundo caso, los valores estéticos surgen, no como el resultado del cumplimiento del indicador de una norma, sino como consecuencia de las transgresiones del mismo”⁷³.

Es la lucha de las fuerzas vitales del hombre histórico entre la institucionalización y canonización de los discursos, los modelos, estéticos, literarios, la aceptación del discurso en el ordenamiento social orientado al cumplimiento de las reglas, normas,

73. Ibid., p. 182.

códigos, parámetros, escuelas, la identidad, el arte ritualizado, y las fuerzas transgresoras de las normas, de los cánones, de los modelos, de las reglas, de las normatividades discursivas, artísticas, estéticas y éticas. Es la lucha entre las fuerzas de los mundos de sentido que los pueblos construyen en su existencia histórica, tanto social como individual.

La etnoliteratura, entonces, estudiará las condiciones históricas y socioculturales de las producciones discursivas, de los sistemas de clasificación, del orden del discurso institucional, de los valores canónicos y de los sistemas de clasificación, en particular de los discursos o textos literarios, y de las luchas discursivas, estéticas, de fuerzas vitales, de valores éticos y estéticos, la lucha por el signo, “la lucha por el discurso del que uno quiere adueñarse” (Foucault). Al mismo tiempo, y en esta misma perspectiva, la etnoliteratura nos aproximará al conocimiento de las características del devenir de estas luchas; a la decadencia histórico-cultural de unos géneros literarios y la emergencia de otros, a la conversión de lo extrasistémico en sistémico y viceversa; la emergencia de lo oculto, clausurado, excluido y confinado y la irrupción de discursos intempestivos que transforman sustancialmente las concepciones y luchas tradicionales y que crean cosmovisiones, formas artísticas, ideologías existenciales, sentidos vitales éticos y estéticos nuevos.

El discurso literario, en la dimensión de los imaginarios sociales y objeto de estudio de la etnoliteratura, es un espacio para la construcción de

alternativas de existencia, de diálogo entendido como interacción social, en la cual se implica la necesidad de reconocimiento en el Otro, la demanda de réplica; de creación de realidades, de conquista de libertad, de imaginación, de diálogo con las utopías, de reinención del mundo. Así entendidos los textos literarios y demás formas de la expresión del arte y la cultura, son los territorios donde la etnoliteratura incursiona para el desciframiento de sus códigos y para la comprensión del sentido histórico de los pueblos respecto a su pasado, presente y perspectivas futuras.

BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, Gaston. *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- BAJTÍN, Mijail. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI Editores, 1989.
- BAUDRILLARD, Jean. *Crítica de la economía política del signo*. México: Editorial Siglo XXI, 1974.
- _____. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Venezuela: Ediciones Gallimard, 1976.
- BENNASSAR, Bartolomé. *La América Española y la América Portuguesa (Siglos XVI-XVIII)*. Madrid: SARPE, 1985.
- BECKER, Ernest. *La Lucha Contra el Mal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- BONILLA, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y Amos de Indios*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1968.
- BOURDEAU, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal, 1985.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Editorial Nueva Imagen, 1982.
- _____. *Culturas Híbridas*. México: Editorial Grijalbo, 1990.
- _____. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Editorial Grijalbo, 1995.
- CARDONA, Giorgio Raimondo. *Antropología de la escritura*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1994.

CARO BAROJA, Julio. Las Formas Complejas de la Vida Religiosa (Siglos XVI-XVII). Religión, Sociedad y Carácter de la España de los Siglos XVI-XVII. Madrid: Ediciones Sarpe, 1985.

BERENGUER CASTELLARY, Angel y otros. Sobre el concepto de cultura. Barcelona: Editorial Mitre, 1984.

CLIFFORD, James. Dilemas de la cultura. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.

CHATEAU, Jean. Las Fuentes de lo Imaginario. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

CHATELET, Francois. Historia de la filosofía. La filosofía de las Ciencias Sociales. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

COMTE, Auguste. Discurso sobre el espíritu positivo. Barcelona: Ediciones Altaya, 1996.

DELEUZE, Gilles. Conversaciones 1972 - 1990. Algunas dudas sobre lo imaginario. Paterna -Valencia-, España: Pre-textos, 1995.

DETIENNE, Marcel. La invención de la mitología. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

DURAND, Gilbert. Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Madrid: Taurus Ediciones, 1981.

_____. De la mitocrítica al mitoanálisis. Barcelona: Editorial Anthropos, 1993.

DURKHEIM, Emile. Las reglas del método sociológico. Barcelona: Ediciones Altaya, 1995.

DUVIOLS, Pierre. La Lutte Contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial. "L'Extirpación de L'Idolatrie" entre 1532 et 1660. Institut Francais d'Etudes Andines, Lima-Perú. París: Editions OPHRYS, 1971.

_____. Cultura Andina y Represión. Procesos y Visitas de Idolatrías y Hechicerías; Cajatambo, Siglo XVII. Cuzco-Perú: Centro de Estudios Rurales Andinos. "Bartolomé de las Casas". 1986.

DUBY, Georges. La historia continúa. Madrid: Editorial Debate, 1992.

ELIADE, Mircea. El Mito del Eterno Retorno. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

- _____. *Imágenes y Símbolos*. Tercera edición. Madrid: Taurus Ediciones, 1979.
- GARAGALZA, Luis. *La interpretación de los símbolos. Hemenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.
- GEERTZ Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1988.
- GONZÁLEZ E., Aura. *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- HOCQUENHEM, Guy y René Schérer. *El alma atómica*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1987.
- JOSEPH, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1984.
- LAPLANTINE, Francois. *Mesianismo, Posesión y Utopía: Las Tres Voces de la Imaginación Colectiva*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1977.
- LE GOFF, Jacques y Pierre Nora. *Hacer la historia*. Barcelona: Editorial Laia, 1984.
- LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1995.
- _____. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Ediciones Taurus, 1985.
- LEACH, Edmund. *Cultura y Comunicación. La lógica de la Conexión de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985.
- LEVY-VALENSI, Eliane Amado. *La naturaleza del pensamiento inconsciente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. México: Editorial Siglo XXI, 1981.
- LYOTARD, Jean-Francois. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Editorial Gedisa, 1990.
- LOTMAN, Iuri M. *La semiósfera*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.
- MALMBERG, Bertil. *La lógica de los Signos. Introducción a la problemática de los signos y los símbolos*. México: Editorial Siglo XXI, 1979.

- MAMIAN G, Dumer. Los Pastos. (La danza del Espacio el Tiempo y el Poder en los Andes Septentrionales). Pasto: Universidad de Nariño, 1993.
- MARDONES, José María. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Barcelona: Anthropos, 1994.
- MATEI, Calinescu. Cinco caras de la modernidad. Editorial Tecnos, 1991.
- ONG, Walter. Oralidad y escritura -Tecnologías de la palabra-. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- OLSON, David R. y Nancy Torrance. Cultura escrita y oralidad. Barcelona: Editorial Gedisa, 1995.
- PERROT, Dominique y Roy Preiswerk. Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental. México: Editorial Nueva Imagen, 1979.
- RICOEUR, Paul. Hermenéutica y Acción. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985.
- RICOEUR, Paul. Freud: Una Interpretación de la Cultura. Sexta edición. México: Siglo XXI Editores, 1985.
- RIVADENEIRA, Francisco M. Crisis en las Misiones y Mutilación Territorial. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador, 1986.
- RODRÍGUEZ R., Héctor. Estudios Etno-antropológicos Andinos. Mitos-Ritos y Simbolismos Funerarios. Pasto: Ediciones del Instituto Andino de Artes Populares, IADAP, 1992.
- _____. "Lo Etnoliterario en el espacio investigativo de las Ciencias Humanas". Revista Mopa Mopa No. 5. Pasto: IADAP, 1990.
- _____. "Mito y Etnoliteratura en el departamento de Nariño". Revista Mopa Mopa No. 8. Pasto: IADAP, 1992.
- _____. "La Encrucijada de las Ciencias Sociales en América Latina". Revista Meridiano No. 29. Pasto: Universidad de Nariño, 1989.
- _____. "Una reflexión a propósito de los 500 años del descubrimiento de América". Revista Debate No. 1. Pasto: Fundación Cultural de Nariño, 1992.

_____. "El carácter crítico de las Ciencias Sociales y Humanas en la Misión de Ciencia y Tecnología en Colombia". Revista Debate Nos. 2 y 3, 1993.

_____. "Problemas teóricos y metodológicos de la Investigación en Ciencias Sociales". Revista Debate No. 4, 1994.

SÁNCHEZ, José. La Trama del Poder en la Comunidad Andina. Quito: Centro Andino de Acción Popular -CAAP-, 1986.

SILVA, Armando. Imaginarios urbanos. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1994.

TODOROV, Tzvetan. La conquista de América. México: Editorial Siglo XXI, 1987.

_____. Los géneros del discurso. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericana, 1991.

_____. Las morales de la historia. Barcelona: Editorial Paidós, 1991.

TURNER, Víctor. La selva de los símbolos. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1980.

VEYNE, Paul. ¿Creyeron los griegos en sus mitos? Barcelona: Ediciones Juan Granica, 1987.

VERJAT, Alain. El retorno de Hermes - hermenéutica y ciencias humanas. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

VOVELLE, Michel. Ideologías y mentalidades. Barcelona: Editorial Ariel, 1985.

WEBER, Max. El político y el científico. Barcelona: Ediciones Altaya, 1995.

ZAVALA, Iris. M. Bajtin y sus apócrifos. Barcelona: Editorial Anthropos, 1996.

_____. Escuchar a Bajtin. Barcelona: Edita Novagràfik, 1996.

Este libro se terminó de imprimir en mayo
de 2001 en los talleres de Graficolor
Calle 18 No. 29-67, Parque Infantil
Teléfono: 7311833 - Telefax: 7310652

San Juan de Pasto, Colombia

Ha publicado, entre otros, los siguientes artículos:

Los carnavales en el Valle de Sibundoy (Departamento del Putumayo, Colombia). Revista Meridiano Nos. 25-26. Universidad de Nariño, 1985.

La encrucijada de las Ciencias Sociales en América Latina. Revista Meridiano No. 29. Universidad de Nariño, 1989.

Lo etnoliterario en el espacio investigativo de las Ciencias Humanas. Revista Mopa Mopa No. 5. Instituto Andino de Artes Populares. Pasto, 1990.

Tipología de la música popular en la región andina de Nariño. Revista Mopa Mopa No. 6. Instituto Andino de Artes Populares. Pasto, 1990.

Mito y Etnoliteratura en el departamento de Nariño. Revista Mopa Mopa No. 8. Instituto Andino de Artes Populares. Pasto, 1992.

La religiosidad popular en Nariño. Nueva Revista Colombiana de Folclor, Vol. 3, No. 15. Bogotá, 1995.

Los «imaginarios sociales» constituyen espacios complejos de relaciones entre lo geográfico, lo histórico, lo espiritual, las representaciones, la complejidad síquica y la dimensión comunicativa lingüístico-simbólica. Pero, en la medida en que su dinámica es compleja y múltiple, el mundo de sentido está en permanente creación y producción, redefiniéndose espacios de territorialidad, desterritorialidad y reterritorialidad; éstos son conceptos que explican las transformaciones de los ejes o matrices culturales en el espacio y el tiempo. Corresponde a las ciencias humanas y en especial a la etnoliteratura, investigar y explicar las condiciones que hacen posible estos desplazamientos y la emergencia de nuevos elementos referenciales para la vida sociocultural.

Sobre este planteamiento central el autor desarrolla algunos postulados teóricos sobre las Ciencias Humanas y la Etnoliteratura como espacios investigativos de los imaginarios sociales.