

UNIVERSIDAD, DESARROLLO HUMANO Y MULTICULTURALIDAD¹

Por: **DUMER MAMIAN GUZMAN**

Hace 25 años, en la región, el suroccidente colombiano, los pueblos indígenas (Pastos, Guambianos, Paéces, Ingas, Kamentzá y Yanaconas) proclamaron su derecho no solo a mantener su identidad cultural sino a existir como nacionalidades autónomas dentro del ordenamiento estatal y nacional colombiano; a no aceptar más la condición de lastre social y cultural sino a hacerse reconocer como potencial de vida de indígenas y no indígenas. La necesidad de cambiar las relaciones de dominación y segregación por las de igualdad, enfatizando en que no es libre un pueblo que oprime a otro pueblo ("*esto es de nosotros (los derechos indígenas, pero de Uds. también*"), fueron pensamientos siempre presentes en su movimiento; proclamación que se fundó en el *derecho mayor*.² Para hacer realidad, para legitimar y legalizar tal reconocimiento, a su interior y en relación con la sociedad y el Estado, libraron una lucha ardua con medio centenar de líderes asesinados. La presencia de su pensamiento en la

¹ Se trata de las culturas tradicionales, particularmente indígenas, no de las no tradicionales, aunque hay planteamientos que inciden por igual a unas y otras. Y la cultura como el saber, las formas de ser, ver, sentir, actuar, grupal e individualmente, hoy, a partir de hibridaciones, mestizajes y posmodernidades. "Contexto de confianza", que permiten construir y organizar la realidad. También "espacio para tomar posición de los objetos que trata en los discursos."

² Es decir, ser los primeros nacidos de aquí mismo, de la tierra y de la comunidad, y, en consecuencia, de fundarse en leyes de origen y formas inteligentes de convivir entre humanos y no humanos.

Constituyente y su consecuencia, la Reforma Constitucional de 1991, consumaron, legalmente, tal reconocimiento. Lo que ahora en el argot político y académico se denomina pluriétnicidad y pluriculturalidad, también formó parte del pensamiento guía en el movimiento indígena; por ello, se reafirmó la autonomía de cada pueblo frente a la homogeneización como indígena o frente a la organización como un gremio o un partido nacional; reivindicando como consigna de la organización el pensamiento de Don Juan Chiles, para quien los indígenas “somos como el agua, la piedra y la espuma de un río”.

Esta perspectiva indígena hizo presencia en contravía de los modelos de desarrollo, de los paradigmas políticos, humanistas y académicos regionales y nacionales, fundados en el siglo XIX, que en las décadas de 1950 y 60 se actualizaron en los Estados Unidos como “teoría de la modernización”; teoría según la cual, en Latinoamérica, si bien “las culturas tradicionales constituyen órdenes sociales separados y constitutivamente diferentes de las formas estatales ‘modernas’ y las sociedades nacionales”; los países latinoamericanos no podrían modernizarse totalmente ni convertirse en naciones democráticas integradas “sin ‘superar’ las tradiciones del pasado y sin asimilar a los pueblos indígenas.”³

Al interior de las Universidades regionales aunque hizo cierto eco la proclamación indígena sensibilizada por las reflexiones estructuralistas y postestructuralistas, culturalistas, postaccidentales, deconstructivistas, postmodernistas e incluso postmarxistas, la resonancia mayor, apropiada como alternativa, era de la teoría de la modernización.⁴ Los científicos sociales, particularmente los antropólogos, desarrollaron sesudas investigaciones participativas para detectar identidades culturales o negarlas

³ POLE, Debora. “Antropología e historia andinas en EE.UU”. Revista Andina, Año 10, No.1, Cuzco, 1992, p. 211.

⁴ La Universidad de Nariño, a través del Departamento de Humanidades y Filosofía, fortaleció, localmente, al IADAP; creó la maestría de Etnoliteratura e incentivó, en el pregrado y en muchos escenarios, la investigación étnica y cultural; en buena parte reconociendo que la cuestión cultural surge como clave insoslayable en la comprensión de las involuciones del desarrollo y la mentira de la pasividad de las étnias (BARBERO, Martín. Foro “Desarrollo y cultura”, BID, Paris, 1996, p. 26). Sin embargo, las demás instancias académicas y su política general era la integración, adoptadas por inercia más que por reflexiones detenidas.

y diseñar los mejores caminos de la integración. Es a partir de la proclamación constitucional (1991) del Estado y de la nación como pluriétnicos y multiculturales, que el multiculturalismo aparece en el primer plano de las agendas estatales, sociales y académicas, reivindicándolos positivamente, por lo menos en el discurso; pero es la teoría de la modernización la que sigue indicando el camino, ahora fortalecida con la globalización y las "nuevas" aspiraciones de la "nueva" dirigencia indígena. Se acepta que las culturas tradicionales constituyen órdenes sociales separados y constitutivamente diferentes de las formas estatales 'modernas' y de las sociedades nacionales; en las políticas, en los currículums, en los discursos, entra en vigencia lo *etno* y lo *cultur*; se crean programas etnoeducativos y culturales, y hasta se aceptan a los jóvenes indígenas como parte de la "comunidad universitaria", ofreciendo facilidades para su vinculación.

La idea que se plantea es, entonces, que, en la región, la Universidad, aunque acepta en el discurso el multiculturalismo y el humanismo, su práctica inercial los niega, porque persisten inamovibles modelos y paradigmas premodernos, modernos y de modernización, con los cuales se actúa sobre los "otros" y a los cuales los "otros" deben acogerse; práctica a la que los "otros" se acogen, legitimada por la "nueva" dirigencia indígena obnubilada con el desarrollismo, adaptada al juego político - burocrático de la sociedad nacional y el Estado y ensalzada con el poder indígena. En consecuencia, si se pretende ser consecuente con su sentido más profundo, dependiente de los idearios y proclamas de quienes los viven o padecen, se requiere de una ruptura ontológica con los modelos y paradigmas fundantes de una cosmovisión y proceso civilizatorio.

Ya el término universidad (una, única versión o versión total) se opone al pluri o multiversidad (varias, muchas versiones), puesto que si consideramos a la cultura como "un saber determinado que le permite al hombre organizar la realidad", como "un espacio donde el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos que trata en sus discursos", la Universidad, como ha sido y es concebida, es un espacio cultural que reproduce y pretende desarrollar un saber determinado hoy como científico, que excluye otros saberes con sus correspondientes espacios culturales. Y si el principio del desarrollo humano es reconocer y aceptar la diferencia, aumentar la posibilidad de elección de "su" desarrollo a partir de los valores

y diseñar los mejores caminos de la integración. Es a partir de la proclamación constitucional (1991) del Estado y de la nación como pluriétnicos y multiculturales, que el multiculturalismo aparece en el primer plano de las agendas estatales, sociales y académicas, reivindicándolos positivamente, por lo menos en el discurso; pero es la teoría de la modernización la que sigue indicando el camino, ahora fortalecida con la globalización y las "nuevas" aspiraciones de la "nueva" dirigencia indígena. Se acepta que las culturas tradicionales constituyen órdenes sociales separados y constitutivamente diferentes de las formas estatales 'modernas' y de las sociedades nacionales; en las políticas, en los currículums, en los discursos, entra en vigencia lo *etno* y lo *cultur*; se crean programas etnoeducativos y culturales, y hasta se aceptan a los jóvenes indígenas como parte de la "comunidad universitaria", ofreciendo facilidades para su vinculación.

La idea que se plantea es, entonces, que, en la región, la Universidad, aunque acepta en el discurso el multiculturalismo y el humanismo, su práctica inercial los niega, porque persisten inamovibles modelos y paradigmas premodernos, modernos y de modernización, con los cuales se actúa sobre los "otros" y a los cuales los "otros" deben acogerse; práctica a la que los "otros" se acogen, legitimada por la "nueva" dirigencia indígena obnubilada con el desarrollismo, adaptada al juego político - burocrático de la sociedad nacional y el Estado y ensalzada con el poder indígena. En consecuencia, si se pretende ser consecuente con su sentido más profundo, dependiente de los idearios y proclamas de quienes los viven o padecen, se requiere de una ruptura ontológica con los modelos y paradigmas fundantes de una cosmovisión y proceso civilizatorio.

Ya el término universidad (una, única versión o versión total) se opone al pluri o multiversidad (varias, muchas versiones), puesto que si consideramos a la cultura como "un saber determinado que le permite al hombre organizar la realidad", como "un espacio donde el sujeto puede tomar posición para hablar de los objetos que trata en sus discursos", la Universidad, como ha sido y es concebida, es un espacio cultural que reproduce y pretende desarrollar un saber determinado hoy como científico, que excluye otros saberes con sus correspondientes espacios culturales. Y si el principio del desarrollo humano es reconocer y aceptar la diferencia, aumentar la posibilidad de elección de "su" desarrollo a partir de los valores

y concepciones culturales, individuales o colectivas; concibiendo, en consecuencia, que el aprendizaje, como detonante del desarrollo, se gesta a través de la interacción de singularidades y sus concepciones, que se puede esperar de la Uni-versidad, que ni se le ocurre pensar o poner en duda su razón humanística, científica y técnica, ni siquiera en las variantes de su misma racionalidad.

Desde las Universidades medievales, luego ilustradas, el saber ha conservado ese carácter único y centralizado, asociado a determinados parámetros ideológicos y epistémicos y a determinadas figuras sociales; unos y otros, exclusivos y fuertemente excluyentes. También persiste como valor, como representación o símbolo del saber, del conocimiento y de las más altas ideas e ideales; por eso es el alma *matter* de la cultura, hoy de la ciencia, de la técnica y del desarrollo, máximos valores de la razón instrumental o histórica, máximos valores, recursos e instrumentos de los pueblos. Por consecuencia, la Universidad es la madre o el alma madre de las localidades, de las regiones y de los pueblos; por las astucias de la razón y del progreso, su origen ontológico y su destino manifiesto; su visión o versión es la de todos y para todos; su misión es la de llevar esa visión, sus ideales, a todos los rincones de sus dominios, llevar la ciencia, la técnica y el desarrollismo; y su objetivo lograr el desarrollo, el progreso, es decir, la modernización regional o local. Hoy no es posible pensar la sociedad, la región o la localidad, sin el ingrediente científico, técnico, cultural y artístico de la Universidad.

En los tiempos actuales, de acuerdo al modelo ilustrado eurocéntrico (en Latinoamérica desde la Independencia), el saber, la cultura y el conocimiento son el privilegio de los iniciados, los intelectuales, los ilustrados, los académicos, especializados ahora como profesionales de un trozo del único saber verdadero, y la Universidad es su institución sagrada, su asidero. Son los que profesan el único saber -o un trozo de él-, lo dictan despóticamente a sus discípulos y a través de ellos lo propagan para el bien de los pueblos. Con arrogancia, hacia el exterior, la Universidad se cree, y la sociedad lo sacraliza, el único espacio, o el escenario más alto, de saber y de cultura; es la que legitima o deslegitima estos valores. A su interior rigen, o pretende que rijan, las comunidades científicas, las leyes y los legisladores de tan magno saber. Por consecuencia, a la "democracia

universitaria" solo se le ocurre la disputa por este poder-saber, por su administración (cuando no por otros intereses); no se le ocurre, no se le puede ocurrir, la democracia de los modos de producción de cultura y de conocimiento, aspecto fundamental del mejor sentido de multiculturalismo y del humanismo. Para la Universidad democratizar la educación o el saber, es ser y hacerse pública, es reproducir o multiplicar su saber único o multiplicarse como institución con sedes y nuevas universidades. Es un modelo vertical, autoritario y burocrático, al que le es imposible reconocer que en un mismo espacio social, regional o local como ese del suroccidente colombiano, la diversidad de culturas persistentes y existentes ponen en tela de juicio la Universidad como valor, como representación, como símbolo, por más cientos de años de fundada. Para la Universidad, como para la educación institucionalizada en su conjunto, como dirá Martín Barbero, las mejores relaciones con las culturas son las que no le permiten encontrarse; trátase de las culturas tradicionales como de las modernas o no tradicionales; es el espacio o escenario de la mayor desconexión con todo lo que las culturas producen y circulan, "hibridaciones y mestizajes, revoltura de memorias e imaginarios localizados y deslocalizados"; por el contrario, en lugar de articular, excluye y sustituye; en el discurso se habla de contextualizar, pero no hay reconocimiento del contexto, del territorio de otras culturas, con lo que se niega cualquier posibilidad de diálogo.

Si desglosamos la práctica cultural pedagógica de la Universidad encontramos, por ejemplo, que la escuela y el libro son los centros de su sistema educativo, son sus "soportes exclusivos y excluyentes", no cuentan los otros discursos y narrativas, los otros saberes y lenguajes, los otros (tradicionales o nuevos) regímenes de ser, de sentir, de ver, de leer, de aprender, de conocer, de sentir, de experimentar. Su centramiento cultural es el centramiento en el texto impreso; el régimen del texto impreso, paradigma de la comunicación, de la educación, del conocimiento y de la cultura, que viene imponiéndose en Europa desde el siglo XVII. Las sagradas escrituras de los nuevos, viejos, misioneros y civilizadores, que desconocen o excluyen la pluralidad de lenguajes y escrituras y sus modos de ser, de ver y de leer, de aprender y de conocer, de sentir de experimentar; que desconocen la heterogeneidad de textos, relatos y escrituras (orales, visuales, musicales, etc.). En esta lectura unívoca, no polisemia, se sustenta la verdad

y la claridad; al punto que “no se enseña a escribir como se habla sino a hablar como se escribe”, metodología, ésta, persistente en la transmisión de contenidos memorizables y reconstituibles (Barbero).

La Universidad es fiel expresión de aquel precepto moderno según el cual solo por la educación ilustrada el hombre puede llegar a ser hombre, porque el hombre no es más que lo que la educación hace de él (Kant). Educación con una visión del espacio y del tiempo que condiciona y controla la diversidad de percepción cultural espaciotemporal. Educación sistematizada por el Estado como oficial e institucional, sistema educativo, a su vez, vertical y jerarquizante que condiciona, controla o excluye otros “sistemas” educativos y culturales; educación formalizada constituida como derecho de todos y para todos.

Hoy los indígenas van a la Universidad, se los reconocen como “otros”, diferentes, pero sin considerar los modos culturales y epistémicos de donde proceden, se los supone atrasados, inferiores o retardados mentales, por lo cual, se les dan “facilidades”, cupos y puntajes bajos, para que puedan acceder al privilegio, al lugar, al estatus, a la condición de letrado, ilustrado, a la profesión y su misión que tendrán que cumplir entre sus gentes. Porque, además, ahora, los líderes indígenas reivindican el derecho a participar de los modelos de desarrollo y de los paradigmas políticos, sociales, culturales y académicos de la modernización, es decir, persisten en el discurso de la identidad cultural, de lo propio, de la autonomía, pero integrándose a la modernización nacional e internacional; de ahí que sus planes de desarrollo, que ahora denominan planes de vida, no sean más que copias de los modelos y planes de desarrollo municipal, elaborados por funcionarios municipales, por profesionales universitarios, indígenas o no indígenas, que tienen el común denominador de ser capacitados por la Universidad, con eficiencia o mediocridad, con los modelos y paradigmas mencionados. Se habla de educación propia, pero ésta no es más que la reproducción de la escuela modernaizante, barnizada con una materia marginal denominada etnoeducación, con uno que otro intento de plantearse alternativas educativas y pedagógicas que fortalezcan la diferencia reinventando su identidad. Los indígenas solicitan la etnoeducación y las almas *matters* regionales se disputan este derecho de etnoeducar a los indígenas; capacitación que no consiste más que en enseñarles identidad cultural siguiendo sesudas

investigaciones que sus misioneros investigadores producen y que quieren enseñar a sus discípulos indígenas. Situación similar sucede con la etnomedicina o medicina propia, la que consiste en crear EPS(s), ARS(s), etc., indígenas, que de indígena solo tienen, en algunos casos, los vocablos con que se las denomina; porque entre los indígenas hay una pérdida de perspectiva; una crisis de los "mapas cosmovisivos y cognitivos, que los dejan sin discursos o categorías interpretativos capaces de hacer mejores reelaboraciones históricas y simbólicas, producto, en parte, de la profunda reconfiguración de las culturas tradicionales por la colonización intelectual interna comandada por la educación y por la comunicación e interacción con la cultura dominante, nacional e internacional, que pensando romper la exclusión, de posibilidad y alternativa se convierte en riesgo y trampa (Barbero).

En fin, se mantiene una práctica inercial, de tiempo inmemorial, que poco contribuye a hacer realidad la proclama del movimiento indígena, regional, del suroccidente colombiano; como si se tratara de dejar las cosas simplemente en una celebración de la diferencia y la alteridad, de dejar las cosas en el espacio del multiculturalismo liberal, que lo deja todo tal como está⁵; utilizando al indigenismo, al culturalismo y al multiculturalismo para estetizar la diversidad hasta el punto en que ya no se ven las contradicciones fundamentales que definen las relaciones sociales, políticas, culturales e intelectuales; posiciones usualmente propias de interpretaciones de la sociedad contemporánea, que llevan más a anestesiar la realidad que a modificarla sustancialmente.⁶ Es una especie de moda cultural e intelectual de culturalismo, cosmovisionismo, folclorismo o "turismo académico de la otredad", inocuos, que, poco o nada, considera que los sujetos étnicos y culturales, sus luchas y sacrificios, su práctica político cultural, no tuvieron o no tienen por interés expresar su voz, su identidad o su subalternidad para los intelectuales y académicos, para nuestro gozo, en una especie de "costumbrismo posmoderno" (Skodoska, Spivak).

Hace falta, entonces, un nuevo concepto del multiculturalismo, de desarrollo, de humanismo y de Universidad, que parta de la necesidad de, y

⁵ BEVERLEY, J. "Menchu avc Lacan". Revista canadiense de estudios hispánicos, Vol. 3, Toronto, 1999, p. 492

⁶ SANJINES, J. "Entre el Katarismo y el Pachacutismo". Revista Kiupus, Quito, 1998, 94

que confluya en, definiciones, acciones y luchas, radicales y desgarradoras de sus concepciones y prácticas, que no sean meras autocríticas, críticas o reformulaciones insubstanciales de las ciencias humanas y sociales, o de visiones y misiones abstractas de la Universidad, de los académicos o de los intelectuales. Se trata de estallar una forma de ser individual y colectiva, una cultura, sustentada en una visión uni-versal, hegemónica, arrogante y una misión colonizadora connatural a las mentalidades e ideologías constitutivas de una civilización fundada en unos valores, relatos, símbolos e instituciones como el progreso, la ciencia, la nación, la educación, el libro, etc. En consonancia con posiciones pos-occidentales y postcoloniales, se trata de un desplazamiento civilizatorio y paradigmático; en el que se trata de hacer manifiesta dicha cultura, su visión y misión hegemónica y colonialista, que no son exteriores sino interiorizadas en las diferentes expresiones de la vida cotidiana, familiar, institucional, local, regional y nacional, aunque permanecen ocultas como un pretendido valor universal (Rabaza). Desde luego, implica cuestionar la relación entre distintos espacios geopolíticos, capitales culturales y económicos que desembocan en los distintos estratos y relaciones de coloniaje y subalternidad, enfatizando particularmente en lo que concierne a la producción de conocimiento, de cultura y a la comunicación. En términos de Spivak, desaprendiendo el privilegio, aprendiendo a hablarle al otro (en vez de a escucharlo o hablar por él), sea mujer, poblador, campesino, negro, indígena; sujetos (objetos) que han sido, históricamente, enmudecidos.⁷ Encontrando el antihumanismo en nosotros mismos y, esta verdad, en nuestro desgarramiento, adentro de las instituciones, de las ciencias, de las epistemologías, de los académicos, de los intelectuales, de las propias almas y vidas con sus cosmovisiones y convicciones. Porque no se trata de un conocimiento o des-conocimiento o de-conocimiento cartesiano, que percibimos solo desde fuera, se trata de “una sensación aguda, dolorosa, que debe ser erradicada desde adentro... un fenómeno violento, una especie de catarsis, de limpieza y purga.”⁸

Y construir otra cultura, discurso y práctica que, a pesar de compartir la

⁷ SPIVAK, G. “¿Puede hablar el subalterno?”. Debates Post-coloniales, SEPHIS, ARUWIYIRI, La Paz, 1988, p. 295

⁸ SANJINES, J. Op. Cit., p. 92

estrategia de la diferencia con otras prácticas y discursos, se singularice en la denuncia de las formas como la modernidad global y nacional, la educación, la universidad y los imaginarios colectivos indígenas y no indígenas han constituido una "otredad" y desarrollado la colonialidad; diferenciándose en la estrategia que construye, a través de una imprescindible "violencia" ética, ideológica, epistemológica, discursiva y cultural, con una más significativa "ética de la diferencia"; precisamente, aquella que marcó el movimiento regional indígena de la década de los 80 y que, por lo menos simbólicamente, se exigió como cambios constitucionales; paradójicamente, e infortunadamente, abandonados a partir de ese mismo hito. Porque no era otra la búsqueda y configuración del pensamiento propio entre los pueblos indígenas, sus marchas internas y hacia los centros de poder, buscando y construyendo su ser-sentir-pensar, y no otro el propósito de intelectuales y no intelectuales que se aproximaron a tal movimiento y a sus saberes ancestrales y marginales, unos y otros, independientemente de la Universidad, de la escritura, del sistema educativo o cualquier otro poder externo legitimador, como ya anotamos, más bien, enfrentando su oposición virulenta.

En esta perspectiva, y en analogía con la idea de que la creatividad crece en tanto decrece la institución que la controla (P. Aries), es inevitable la eliminación de la institución universitaria, tal como está concebida y actuante: alma *matter* de las regiones o de las naciones; y concebirse para actuar como un escenario más de saber cultural y epistémico, particularmente académico, dentro de la multiplicidad de escenarios propios y compartidos que la diversidad étnica, cultural y social tiene o promueve; si se quiere, donde el paradigma científico, el método científico y la razón instrumental sean sus discursos. O transformarse en Diversidad o Pluriversidad, es decir, un escenario donde, en lugar de la imposición y la colonización intelectual, entren en juego dialógico los distintos modos de producción de saber, de cultura y de conocimiento; donde se ejercite una significativa democracia participativa de los saberes y conocimientos culturales, antes que de exclusión o integración cultural. En este sentido, los intelectuales y sus instituciones académicas tendrán que liberar el derecho al pensar libre y autónomo de los otros, liberar el derecho de los otros de producir conocimiento, de reflexionar y de comunicar, sentido fundamental de la descolonización epistemológica. Para que en su autonomía los sujetos socioculturales epistémicos entren,

por primera vez, en una real comunicación intercultural, en un intercambio de experiencias y de significaciones, base de una nueva vida más digna, inclusive, de otra, nueva, racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional el pretender que la específica cosmovisión de una etnia sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental.⁹ Y los otros atreverse, de nuevo o por primera vez, a recobrar o construir la libertad y la autonomía cultural e intelectual, a reconstruir o construir sus propios escenarios y modos de producirlos. Unos y otros, también, legitimando estos distintos regímenes culturales y epistemológicos; y desde la autonomía y la libertad, de unos y de otros, aproximarse al pensar y el conocer pluricultural, aún en la imposibilidad de contar con documentos y códigos culturales propios de los otros y ante el inconveniente que queden por fuera de nuestras conceptualizaciones o de unas u otras codificaciones, y aun ante el peligro de que se reconfiguran distintos jerarquía intelectuales y relaciones de poder.

Haciendo énfasis en la autovaloración, pero no con el intento de obtener la legitimación por parte de occidente; reivindicando la identidad entendida, en esta perspectiva, como expresión y como una construcción discursiva, y en términos epistemológicos, como un posicionamiento que promueve el ser-sentir-pensar otro o fronterizo, esto es, un pensar desde diferentes ángulos y tradiciones, o como una identificación confluyente que se da en la frontera.¹⁰ Porque a nivel del contexto intercultural, en una relación colonial o de dominación, de lucha contra ella, la actividad del pensar será el producto de una «conciencia» y comunicación horizontal que los percibe a sí mismos como ocupando una posición opuesta frente al colonialismo, la nación y sus legados. El posicionamiento implica una postura epistemológica donde el pensar también se puede nutrir de diferentes y hasta contradictorios contextos, es decir, este nuevo ser-pensar surge o tendrá que surgir dentro de una posición fronteriza entre distintos sistemas culturales, modos de conocimiento o de entendimiento y de la comunicación entre distintos sistemas epistemológicos.¹¹

⁹ QUIJANO, Aníbal. "Colonialismo y modernidad-racionalidad". Los Conquistados. Tercer Mundo, Flacso, Libri Mundi, Bogotá/Quito, 1990, p. 447.

¹⁰ RIVERA, Silvia. "Sendas y Senderos de la Ciencia Social Andina". Autodeterminación, No. 10, La Paz, 1992.

¹¹ SCHIVY, Freya. ¿"Intelectuales subalternos? Globalización, videos y movimientos andinos". (manuscrito), Romance Studies Duke university Durham, NC 27708, EE.UU. p. 9

Y en este frente común basado en la coincidencia de intereses de colonizados o subalternos e intelectuales, entender, que la verdad no pertenece a ninguno de los dos sino que resulta de la relación que los media.¹² Sabiendo que el poder de la epistemología no yace solo en la posibilidad de su producción sino, para algunos, más importante, en su distribución y en las condiciones que facilitan o impiden su recepción como conocimientos legítimos; es decir, disponer bien los conocimientos: en solidaridad, en reciprocidad, en complementariedad, en alternancia, en *cutis*; de tal manera que las contribuciones epistemológicas otras o subalternas no busquen la protección de los académicos, sino «un intercambio respetuoso y por tanto también crítico»; que no sean meros informantes o proveedores de artilugios sino depositarios de argumentos intelectuales. Nuevamente la importancia de superar las modas y los peligros del uso instrumental de las ciencias humanas y sociales, con el único interés de «develar y desnudar lo que se conoce del 'otro'» -sea este un pueblo indio colonizado o cualquier otro sector 'subalterno' de la sociedad- que equivaldría a una nueva traición.¹³

Esta nueva relación entre "sujetos" epistémicos y culturales implica repensar el conocimiento como una reflexión crítica sobre la sociedad y la cultura; repensar donde se genera el conocimiento y la cultura, si en el sujeto del legado cartesiano, (*en su reinvencción como el yo-otro, el nos-otros*) o en la colectividad sociocultural; pensar también en cómo se comunica el conocimiento y la cultura, cómo se relacionan los otros y con los otros, con sus tecnologías y discursos, y si los conocimientos académicos son conocimientos, si son útiles para los subalternos y las multiplicidades culturales y étnicas, si son accesibles o conocibles (Guha).

Y como el río de Juan Chiles, desde la heterogeneidad y con el esfuerzo mancomunado, de intelectuales y diversidades socioculturales crear otra geopolítica del conocimiento, una globalización distinta, con contactos, vínculos y comunicaciones entre distintos sitios locales, regionales, nacionales y transnacionales, autónomos y subalternos: del Sur - Sur, con el norte en el Sur, La Morada al Sur y la Cruz del Sur... Sur; creando un mundo, una Pluriuniversidad, donde quepan todos los mundos (FZLN).

¹² BEVERLEY, Op. Cit., p. 483

¹³ RIVERA, Op. Cit., 101

Hay vientos favorables, la misma globalización está negando a los Estados nacionales y su nacionalismo, transformando radicalmente los espacios geopolíticos, culturales y epistemológicos establecidos, y ha puesto sincrónicamente muchas historias mundiales y cosmovisiones en escena donde las periferias también son centros. Frente a los discursos y las prácticas políticas fundadas en el desarrollo y el subdesarrollo o en el desarrollo desigual, modernidad y tradición, civilización y barbarie, contemporizan una variedad ramificada de procesos y modernidades locales. También hay crisis del sujeto universal cartesiano, desincorporado de un lugar. Y, lo más importante, hay unos procesos étnicos, etnogenéticos y culturales que, con sus altibajos, son el soporte histórico, social y político, central, de la nueva geopolítica.

Por supuesto no es una utopía nueva, desde los intersticios de la hegemonía y la dominación, con don Guaman Poma de Ayala hasta nuestros intelectuales postcoloniales de hoy, pasando por Martí, Mariátegui y tantos otros, se ha sabido dudar, preguntar preguntas nuevas, y luchar, y, por consiguiente, se ha podido ampliar el horizonte de nuestras representaciones imaginarias incorporando diversos modos de producción discursiva; muchos de ellos, y como es inevitable, trabajando institucionalmente «para incorporar ese horizonte imposible en el aparato de los monumentos discursivos canónicos». Y a pesar de sus derrotas, este horizonte imaginario ha sido capaz de persistir y de preservar sus ambiciones imposibles, a partir, precisamente, de aquella estrategia de resistencia y de constitución de proyectos comunitarios que estrategias como la oralidad tan radicalmente caracteriza.¹⁴ Qué decir de la “intelectualidad” de indígenas, negros, pobladores aldeanos y urbanos, campesinos, etc., enigmáticos o paradigmáticos, que al igual que Don Manuel Quintín Lame, tuvieron la valentía de interceptar la ciencia colonial en el mismo valle de la civilización.

¹⁴ MARIACA, I. Guillermo. Los refugios de la utopía (manuscrito). La Paz, 1995, p. 2