

La fuerza y el drama del pensar fronterizo¹

Dumer Mamián Guzmán

Universidad de Nariño

Centro Andino de Estudios Solidarios

LOS MOVIMIENTOS POLÍTICOS de liberación nacional, el renacimiento o popularización de los movimientos étnicos ancestrales y redentores y el nacimiento de procesos y movimientos etnogenéticos y culturales, hasta en el corazón mismo de las metrópolis y de la civilización occidental, con sus silencios y voces, han fermentado una fuerza crítica frente a las mentalidades, consciencias, ciencias, conocimientos y disciplinas modernas y eurocéntricas. Fuerza crítica extendida a las instituciones e identidades que las accionan y legitiman. Y desde los mismos intersticios de las disciplinas de tal "poder/conocimiento", esta fuerza crítica cobra valor haciéndolas adoptar interesantes posiciones ambiguas o borrosas al incitarlas a la reelaboración del imaginar, del pensar y del conocer (posestructuralismo, posmodernismo, posmodernidades reflexivas, estudios culturales, estudios postcoloniales, estudios subalternos, estudios fronterizos, ciencias nómadas, etc., o nuevos conceptos como desterritorialización, genealogía, dialógica, modernidad periférica, hibridación, mediación, etc.) Refiriéndose a los estudios postcoloniales o subalternos, Bhabha las llama posiciones intermedias, híbridas, de práctica y negociación. Para Bruner es el "espejo trizado" que circunscribe lo incoherente de la

1. Formas de pensamiento y de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo, exterior e interior (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias y diseños locales).

autorrepresentación de las culturas, resultado de la pugna de lo que en ellas se vive, se expresa y se interpreta². Spivak considera que se trata de una catacresis, en tanto es un proceso complejo y forzado (catacrético) de reelaboración del conocimiento o de "reversión, dislocación y apropiación del aparato de codificación del valor"³.

Esta fortaleza que se torna en toma de conciencia, se facilita cada día más por lo que se conoce como la última etapa de la globalización, en la cual comienza a hacerse problemático concebir —como se lo había hecho— la expansión colonial e imperial, occidental, como una expansión sólo política, económica o religiosa y no educativa e intelectual. Hoy se entiende que complementariamente se han expandido y exportado modos de pensar y de producir conocimiento, con sus agentes educadores, sus teorías y sus tecnologías. Educadores, tecnologías, teorías y conocimientos fuertes y sostenibles, producidos en Europa y en Estados Unidos. Y en contrapartida, los saberes y conocimientos, con los modos de hacerlos, producidos en las colonias o en las áreas reguladas por los diseños imperiales, si se consideran interesantes lo son como objetos exóticos o de estudio, para comprender culturas o formas de vida, pero jamás reconocidos como parte del saber universal producido por la humanidad.

Es menester recordar o reconocer que a partir de la conquista de América y con el establecimiento del racismo comenzó a establecerse el colonialismo, que es la dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Y que el colonialismo político fue derrotado primero por las luchas de independencia de América y luego por las guerras de liberación nacional de Asia y África, después de la Segunda Guerra mundial. Sin embargo, las relaciones a nivel económico y particularmente intelectual y cultural siguieron siendo de dominación colonial. Una colonización de las otras culturas que consiste en primer término, en una "colonización del imaginario de los dominados, es decir, actúa en la interior-

2. BRUNER, J. Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales. Santiago: Flacso, 1988, p. 15-18.
3. PRAKASH, G. "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial". En: RIVERA, S.; BARRAGÁN, R. Debates post-coloniales. La Paz: Historias/Sephis/Aruwiyiri, p. 294.

ridad de ese imaginario. En una medida es parte de él". Colonización en la que se combina la sistemática represión sobre todo de los modos de conocer, de producir conocimiento y cultura, y, desde luego, de los sistemas de creencias, de ideas, de imágenes, de símbolos, de significación, de expresión intelectual y sensitiva, con la imposición de los modos de conocer, de producir conocimiento y cultura, de los sistemas de ideas, imágenes, creencias, simbolizaciones, expresiones, etc., eurocéntricos⁴.

Es de insistir que el colonialismo eurocéntrico (de Europa y Estados Unidos) es reproducido en los países colonizados o "libres", a través de los establecimientos políticos, económicos, sociales, intelectuales y culturales en el contexto de los idearios de la modernidad y su ámbito propicio y propiciador: la nación, el nacionalismo y los Estados nacionales, con su utilaje ideológico que sigue fundamentándose en el racismo, con un aparato de poder intelectual cultural: el sistema educativo y con unos actores competentes: los intelectuales, los educadores y los comunicadores. Es el colonialismo interior.

Con el ideario del progreso y el orden y con el apoyo de la ciencia (en sus variantes naturales y humanas), la burguesía del siglo pasado piensa el racismo y la guerra en términos civiles y problemas interiores a la sociedad. Por eso aparecen los enemigos internos. El enemigo no es el extranjero, ni el invasor, sino el peligroso, "aquel que posee la virtualidad de afectar al orden social". El peligro principal a resolver para que progrese Colombia, decía Rafael Uribe Uribe forjando la nación colombiana, son las naciones indígenas. Otros dirán que es el analfabetismo. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degradado, el perverso, el judío, son los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos de supervivencia de los más fuertes, de los más sanos, de los más cuerdos, de los racialmente mejores. "Defender la sociedad" es el nombre que Foucault le da a este curso que gira sobre la guerra de las razas y su conversión en el racismo de Estado⁵.

4. QUIJANO, A. Colonialismo y modernidad-racionalidad. Los Conquistados. Bogotá/Quito: Tercer Mundo, Flacso, Libri Mundi, 1990, p. 438.
5. ABRAHAM, T. Presentación a la genealogía del racismo de M. Foucault. Madrid: La Piqueta, 1992, p. 12.

En consecuencia, alternativamente a la represión y al desencantamiento de los sistemas de creencias, ideas, simbolizaciones, de los modos de producir saber y conocimientos, de expresar, comunicar, educar, se impuso y se enajenó con extraños encantamientos: la religión católica, la ideología del racismo y su complemento el progreso, la razón con su máxima expresión: la ciencia y el modo de producir conocimiento metódico: el científico.

Bien dice Terren que la creencia en el horizonte abierto de una creciente perfección de lo futuro; la identificación del movimiento histórico con el triunfo de la razón; la pedagogía social basada en la idea de la misión cultural de la élite como guía espiritual; la concepción del mundo como realidad objetiva accesible y controlable a través del conocimiento y el método... constituyen... hitos fundamentales del entramado simbólico con que se han venido legitimando hasta ahora los sistemas expertos que han organizado nuestra vida social y en los que se ha basado gran parte de la estabilidad y confianza tranquila de nuestra experiencia. Son las convicciones básicas en que descansa, muchas veces en forma inconsciente, nuestra seguridad ontológica⁶.

En el Tercer Mundo este legado bajo la forma de coloniaje, antiguo y nuevo, justificó la ideología de la civilización y del progreso, del desarrollo y del subdesarrollo con todas las consecuencias que tuvo, particularmente en la producción del conocimiento.

Consideremos con Prakash, entonces, que esta crítica obliga a repensar radicalmente el conocimiento y su poder instituido, como componente de las identidades político-sociales autorizadas y creadas por el colonialismo, el nacionalismo y el dominio occidental. Es decir, que, la fortaleza crítica conduce necesariamente a una identificación y crítica del colonialismo intelectual que el eurocentrismo instituyó y aún instituye al amparo del nacionalismo, reprimiendo, marginando o impidiendo la vigencia de otros modos y fuentes de pensar y conocer. Dice Prakash, "si la marginalización de 'otras' fuentes de conocimiento e iniciativa ocurrió en el

6. TERREN, E. Educación y modernidad. Barcelona: Antropos, 1999, p. 237.

funcionamiento del colonialismo y de su discurso 'derivativo', el nacionalismo, entonces, el arma de la crítica debe apuntar contra Europa y contra los modos de conocimiento que Europa instituyó"⁷.

La fuerza es tal que en el pensar colonizador-hegemonizador secular, paradójicamente, en esta última etapa de la globalización, se está ahondando y haciéndose posible una transformación radical de los cánones y canonizaciones epistemológicos, narrativos y pedagógicos. Epistemológicamente, lo han insistido muchos críticos, cada vez se piensa menos con Descartes que hay un sujeto universal desincorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para París o New York como para el Kurdistán, Kenia, la India o Cualanquistán. Cada vez es más fuerte el replanteamiento sobre la relación entre los espacios geográficos y las localizaciones epistemológicas o narrativas, tanto por lo telúrico cultural de los primeros ("lo genital de lo terrestre") que llama a un determinado tipo de "reflexión" y definición, como porque los espacios geográficos son espacios configurados por historias a veces libres y autónomas o generalmente coloniales. Son no sólo historias locales sino historias localizadas. Precisar el lugar desde donde se habla, es determinar la posición del sujeto y el modo de la enunciación⁸.

De ahí que, paradójicamente, o paralela y alternativamente, la etapa actual de globalización está reconvirtiendo la prioridad que la modernidad puso en una progresión lineal y temporal de la historia universal -prioridad convertida en instrumento de dominación colonial que redujo al resto del planeta a una anterioridad - en la simultaneidad espacial de las historias locales. Reconociendo que las historias mundiales, hoy y siempre, son muchas, precisamente porque sólo pueden contarse desde una encarnación local y no "desde un sujeto desencarnado que observa la historia universal desde el lugar asignado a dios, fuera de la historia". Historias local-universales siempre interconectadas. Interconexión

7. PRAKASH, Op. cit., p. 304.

8. ACHUGAR, H./CAETANO, G. (comps.) *Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación?* Montevideo, 1992, p. 149-163.

que la historiografía colonial exterior e interior ha ocultado siempre.

Volviendo a los términos de Terren, "con el debilitamiento de su validez parece quebrar el supuesto metafísico que vinculaba un proyecto cultural con un ideal de realización progresiva de la emancipación individual y colectiva; racionalización con liberalismo; desarrollo con progreso. Sin estas convicciones, el nihilismo, el nuevo fantasma que corre de la mano de la postmodernidad, amenaza la interpretación ilustrada de la sociedad burguesa como una sociedad educada (basada en la formación individual en el bien general) y racionalmente planificada (a través de un lenguaje científico) que hacía transparente la realización entre la realidad y los guardianes de lo social". Y, que, "en la sensibilidad e imaginario eurocéntrico dominante hay también 'inseguridad ontológica' y desconfianza hacia los sistemas simbólicos, cognitivos, pedagógicos y las instituciones sobre las que se han edificado sus rutinas y legitimidades. Porque la realidad racionalmente ordenada sobre la base de un fundamento o imagen metafísica hoy es sólo un 'mito tranquilizador'. Hay pérdida de validez vivida de la red de isotopías básicas sobre las que se ha construido el mundo, la vida y la historia. Hoy, para las mentes lúcidas, "cualquier visión del mundo o cualquier forma de pensamiento que pretenda un fundamento absoluto tiende a ser visto como la consecuencia de una perversa tendencia totalitaria; metafísicamente anclada en nuestro sentido común, seguramente, pero descaradamente ideológica en la medida en que pretende obviar el carácter esencialmente efímero de la realidad y de los lenguajes que le dan forma", pues, se reconoce que el mundo sólo puede conocerse a través de las forma de discurso que lo interpretan⁹.

En esta especie de renuncia al absoluto convergen alternativas filosóficas desde el nihilismo, hasta los llamados postestructuralismo, postmodernismo o postmarxismo, no tanto como paradigmas civilizatorios o epistemológicos sino como crítica. De igual manera líneas de investigación diversas acerca de la realidad como nexo construido y no como mundo objetivo, la indecibilidad de toda acción social,

9. TERREN, Op. cit., p. 237-238.

la renuncia a la imagen de la ciencia como una actividad racional y metódica, la limitada capacidad explicativa de los conceptos y la incapacidad de un conocimiento completo del mundo; la limitación de la ciencia omnisciente, el conocimiento científico como mera conjetura sin fundamento último.

Es decir, lo que emerge es la proliferante criticabilidad de las cosas, de las instituciones, de las prácticas, de los discursos; una especie de agrietamiento general de suelos, incluso, y quizá sobre todo, de aquellos más familiares, más sólidos y cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gustos cotidianos¹⁰.

Ahora bien, estos remecimientos de los paradigmas de centralidad desde los intersticios de la misma centralidad hegemónica, se han alimentado, complementado y han dialogado con paradigmas o corrientes críticas e investigaciones surgidas en las colonias y neocolonias de occidente, en la periferia o en el llamado Tercer Mundo; tal como sucede con los llamados estudios postcoloniales y subalternos. Diálogo que ha dibujado centros y periferias como "funciones multi-situadas y cambiantes" y ya no como meras "localizaciones fijas". Ubicación que escapa al simple realismo geográfico para subdividirse y remultiplicarse en segmentaciones transversales "que recrean un 'Tercer Mundo' en cada Primer Mundo' y 'Un Primer Mundo en cada Tercer Mundo', entrecruzando sus ejes de dominación-resistencia"¹¹.

En Latinoamérica se ha ido articulando, paralelamente y hasta con anticipación a los balances postmodernos, un cuestionamiento no menos radical de las lógicas e ideológicas moderno-tradicionales coloniales, de las ideas que diseñaban lo moderno del continente bajo el signo de lo deficitario y lo complementario, o como visión de "cumplimiento utópico" de occidente. En contraposición a la indagación y al ejercicio del pensamiento latinoamericano "moderno", que

10. FOUCAULT, M. *Genealogía del Racismo*. Madrid: La Piqueta, 1992, p. 20.

11. RICHARD, N. "Alteridad y Descentramientos culturales". En: HERLINGHAUS H. y WALTER, M. *¿Modernidad periférica versus proyecto de la modernidad? Posmodernidad en la periferia*. Berlín: Langer Verlag, 1994, p. 40.

durante más de un siglo, recibió sus orientaciones básicas de "lecturas comparativas" de teorías y conceptos eurocéntricos acríticos, que se sostenían en la racionalidad hegemónica de la cultura letrada. En 1949 Alejo Carpentier con *El reino de este mundo*, abrió el mundo de lo real maravilloso, estableciendo desde el ignorado mundo haitiano y con sus manos, diversos mundos, incluidos los ajenos y carenciados. Con Carpentier y después de él, otros mostraron otros mundos: multiplicidad de mundos. La distinción entre centro y periferias introducidas por Wallerstein (1974), ayudó a tomar conciencia de que las periferias son también ellas centro. El antropólogo Darcy Riveiro encontró el desarrollo desigual repensando el proceso civilizatorio como una variedad ramificada de procesos locales, que se contraponen —en silencio— a la visión dominante considerada por el sociólogo Norbert Elías en su "proceso civilizatorio". En Colombia, junto a la narrativa literaria, Fals Borda introdujo el tema de la "ciencia propia y colonialismo intelectual" y propuso la alternativa de "investigación acción participación".

Los estudios andinos, amazónicos y regionales ligados a la historia de las mentalidades, la etnohistoria, los imaginarios o la "economía moral de la sociedad", muestran la complejidad étnica, endógena y local de tantos grupos étnicos asociados estrechamente en cortas y largas distancias, con variaciones profundas no sólo en cultura e idioma sino en cuanto al modo de inserción a la economía y otros procesos nacionales e internacionales. Es decir, todo un "espectáculo de la diversidad" en poco espacio; de la multiétnicidad, la coexistencia multiseccular de culturas de orígenes profundamente diversos. Realidades y estudios étnicos, endógenos y locales, que no implican el "aislamiento en la pequeña *llacta*, que mantiene dentro de sí una preciosa esencia", sino realidades en la articulación, el conflicto, la interdependencia, hasta en el antagonismo. "Allí donde está el problema para los norteamericanos que no estamos muy bien capacitados para entender ese tipo de diversidad"¹². Incluidos los nativos invisibles, aquellos sin rasgos que los definan automáticamente como seres étnicos, porque están fuera del esquema

12. SALOMON, F. Entrevista. Revista Nariz del Diablo, Segunda Época, Quito, No. 13. 1989, p. 40.

de clasificación étnica, sin valores, tradiciones ni autoctonía, sino, más bien, con una mirada hacia afuera, extrovertidos. Pero que, sin embargo, "tienen rasgos culturales que son netamente suyos y que tienen por temática precisamente la etnicidad". "Los que siendo menos étnicos en su modo de ser, visibles a nosotros, son intensamente étnicos en la visión expresada por sus ceremonias"¹³.

Doble articulación que es el tema de Abercrombie o Rasnake, buscando la génesis, producción y reproducción de la cultura andina, no mediante el aislamiento, sino mediante la interdependencia antagónica de las varias culturas. De cómo los españoles tuvieron necesidad de lo indígena, para definirse como españoles, y de cómo el indígena colonial, por su condición de colonial, no se autodefine sino a partir de lo que no es aborígen¹⁴. Culturas dobles o multiarticuladas, de indígenas o no indígenas, "cuya idiosincrasia es la necesidad de significar cosas distintas a públicos distintos".

Es, también, el esfuerzo, utilizando conceptos de variada derivación, por dejar a un lado el estereotipo del indio a-histórico, precolombino, del ser humano fósil de otra realidad pretérita. Una toma de conciencia no en cuanto a lo otro sino en cuanto a lo nuestro, de frente a ese estereotipo por el que algunos estudiosos como Taussig se preguntan y nos preguntan:

¿Por qué tenemos la obsesión de enfocar al indio como ser no-histórico? ¿Por qué somos como somos: ciegos en ciertos aspectos, sabios en otros? No más la historia hecha por nosotros, ni la historia hecha por ellos sino la historia entendida por ellos¹⁵.

Desde los estudios de la cultura popular, bajo el concepto de "hibridación cultural" García Canclini hace una reformulación de las premisas antropológicas dentro de la denominada "modernidad periférica", indagando en los fenómenos de urbanización y urbanidad y planteando

13. *Ibid.*

14. ABERCROMBIE, TH. *Pathways of memory and power*. Tehe University of Wisconsin press, 1998.

15. SALOMON. *Op. cit.*, p. 44.

nuevas perspectivas con un nuevo mundo de objetos como fuentes. Repensando y confrontando las tesis de que los procesos socioculturales de modernización destruyen las culturas tradicionales, particularmente las étnicas, o que la disparidad histórica del presente se debe a la dicotomía entre los magníficos logros del modernismo (del modernismo artístico cultural, artístico-literario, particularmente), y las modernizaciones frágiles y deficitarias. Planteado y rastreando la "heterogeneidad multitemporal" junto a una lógica de modernización que si bien disloca las culturas populares no acaba del todo con ellas. Cruzando lo tradicional y lo moderno. Abordando lo peculiar de las interacciones entre tradiciones orales, teatrales y visuales con el hispanismo colonial católico con las visiones ilustradas, con las utopías del desarrollo, con el neoliberalismo económico y con una cultura de consumo desterritorializada. En tal sentido, el concepto ilustrado de culturas populares o regionales es despojado de aquella oposición que con el advenimiento de la ciudad letrada modernizada, según Angel Rama, se hace "disyuntiva fatal": o "retroceden, entrando en agonía, o mueren". "La 'hibridación' comprende, entonces, el cruce y la interacción entre cultura de masas, cultura popular y 'alta cultura' con vista a una recomposición de lo social cotidiano y repara una dinámica en donde se articulan lo local y lo cosmopolita, atravesados por el dualismo entre la inercia tradicional y los anhelos colectivos hacia una vida moderna"¹⁶.

Martín Barbero logra un enfoque parecido con el concepto de "mediación". John Kraniuska llega a circunscribir el concepto de "hibridación" con una forma de "transdisciplinariedad" que va más allá de la combinación de disciplinas, divisando una "transformación mutua" de varias disciplinas en el intento de facilitar un "modo alternativo de pensar la modernidad latinoamericana" y de como organizar el tratamiento conjunto de las variadas condiciones epistemológicas y sociales en que se desarrollan los estudios sobre la cultura?

También Beatriz Sarlo y los autores de la revista Punto de Vista, en un Buenos Aires, primera metrópoli del Cono

16. HERLINGHAUS II y WALTER, M. Op. cit., p. 32.

Sur de cosmopolitismo asimétrico, situada en los bordes de epicentro moderno europeo, en los primeros años de la dictadura militar en Argentina, desarrollan la creciente "libertad" para "leer entre varios textos y texturas culturales", con el fin de poder moverse a la altura de la realidad y de "responder a las cuestiones más claramente políticas".

Entonces, en Latinoamérica, poco a poco va entrando en crisis la "epistemología del promontorio" o "posesión epistemológica del viajero" y va apareciendo el momento en que "lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar", que hay otros lenguajes que no son los "lenguajes del amo". Que la cuestión ya no es que los subalternos no puedan hablar, sino que tomando conciencia de que lo pueden, necesita hablar constantemente para incrustar su voz en la espesura hegemónica o dominante y crear las fisuras necesarias mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global, arriba del promontorio. Abandonando los enmarques de conflicto constituidos por la distancia y el enfrentamiento dicotómicos, sensibilizándose de las latentes configuraciones de "centro-decentramiento-periferia", falseando los fáciles esquemas exclusivistas de centro-periferia, atraso-progreso y tradición-modernidad, en fin, yendo más allá de los "dualismos hegemónicos"¹⁷.

Ahora bien, es factible compartir la consideración de Pakrash, que es el legado colonial, su imaginario, que aún mantiene contradicciones no resueltas con el pasado, lo que suscita una especie de acumulación de furia que no se articula teóricamente, porque la teoría ha estado siempre del lado del civilizador, nunca del lado de la barbarie o de la fuerza dividida entre la barbarie y la civilización. Esas "epistemologías otras" o fronterizas que quedaron siempre reprimidas como lo impuro y lo mixto, frente a teorías que defendían y defienden la unidad del idioma, la pureza de sangre y la razón (no contaminada por las emociones), comienzan a surgir hoy no sólo como la riqueza de la civilización incorporada a la barbarie, sino con la furia del engaño histórico convertido en toma de conciencia. Sin que quede otra posibilidad o alternativa que incorporar la producción de conocimientos que fue des-incorporada por la

17. *Ibíd.*

gestación del concepto de razón y del conocimiento racional eurocéntricos, por el colonialismo intelectual internacional e intranacional.

Sin embargo, aparece otro que pregunta: ¿Hasta dónde esta crítica a la universalidad del sentido, dirigida contra el sistema hegemónico de una cultura autocentrada, es capaz de liberar nuevas conductas cuyo efecto sea efectivamente *descolonizador*?

En 1700 un escribano, intelectual déspota por naturaleza, de la Real Audiencia de Quito impugnaba la posibilidad de que don Juan Chiles, cacique principal de la parcialidad de Chiles, hoy frontera colombo-ecuatoriana, pudiera reclamar los títulos de propiedad colectiva de su resguardo, diciéndole: "¡Usted no sabe leer!". El anciano le respondía: "¡Sí leo!, se leer la letra quichua, se leer las escrituras de Carlomagno..." En 1980 los jueces y las autoridades estatales colombianas se negaron a reconocer los derechos territoriales de estas mismas parcialidades "por carecer de escrituras precisas y legibles sobre sus linderaciones", ante lo cual un comunero de Cumbal argumentaba que la escritura de los mayores "está en las piedras donde se guardaba el tiempo"¹⁸. El destino de Atahualpa y de América se definió, a principios de 1500, por no saber leer ni respetar el libro de las sagradas escrituras. Una universidad colombiana dudó darle cierto título docente a una profesora de las negritudes del Pacífico colombiano porque no quería leer ni escribir y enseñaba y aprendía sólo a través de la oralidad. Hace unos meses una indígena, Trinidad, de las montañas *chiapotecas*, después de dirigirse a la delegación del gobierno mexicano en su idioma *tojibal*, les preguntó con gesto folklórico: "¿todo quedó claro?"¹⁹.

Retomando afirmaciones e hipótesis variadas podemos preguntarnos: ¿Son estos hechos históricos y trágicos o estos gestos folklóricos y simbólicos, evidencias de la dificultad de hablar, de la dificultad de conversar o de negociar en otra lengua, en otro sentimiento o en otro pensamiento, en

18. MAMIAN, D. *Por la senda de Juan Chiles*. Pasto: CAES, 1998.

19. RABASA, J. "Del Zapatismo: reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN". Quito: Kipus, UABS, Corporación Editora Nacional, 1998, p. 66.

otro imaginario, conocimiento o expresión que no sean los propios? O, ¿son alegorías sobre la inevitable subalternización del discurso indio o del otro por la torpeza intelectual de los funcionarios, de los conquistadores, del gobierno, de los profesionales, de los intelectuales? O, ¿es una mera cuestión de traducción? O, ¿una alegoría de la imposibilidad de la comunicación con el "sujeto de occidente"? O, ¿la plena conciencia y evidencia de qué tan profundamente está arraigada la actitud colonialista que no puede aceptar que un indio o una india vieja tengan algo que decir y lo pueda articular?

Según Rabaza, los zapatistas entienden que "la posibilidad de sus demandas de justicia, democracia y libertad, reside paradójicamente en la imposibilidad de ser entendidos". Puesto que el punto de partida no es que "lo saben decir muy bien" (según la formulación de Foucault y Deleuze) sino que "no pueden hablar" y escogen "no aprender a hablar", y, en efecto, exigen que el poder aprenda a hablar con ellos²⁰.

En una sociedad colonial, externa o internamente, el drama intelectual, tal vez del intelectual éticamente comprometido con los procesos político-sociales, es el dilema entre dos verdades o dos opciones por las que se tiene que definir o por las que tiene que transitar. Y, así, el drama del pensar fronterizo es el drama de pensar desde o entre diferentes ángulos y tradiciones no sólo por la diferencia o "a través de la diferencia colonial" (Mignolo) sino en la relación de poder colonial.

El pensar fronterizo entre mi verdad y la verdad de los otros, concretamente entre el pensar de la razón académica epígono del racionalismo modernista, del cientificismo cartesiano y positivista, del despotismo ilustrado y del colonialismo, y el sentir-pensar popular, de la gente, étnico o endógeno, no racional, ni científico de los iletrados, dominados o colonizados.

Diferentes no sólo en relación asimétrica del que sabe y el que no sabe sino de la diferencia simétrica entre modos o sistemas de producir visiones, creencias, ideas, mentalidades, conocimientos, entendimientos; de usarlos, de formu-

20. *Ibid.*

larlos, de expresarlos. De diferentes modos de producción de la cultural y de la vida.

Pero diferentes asimétricamente en tanto poder: el poder de validar, de institucionalizar, de legitimar, de negar, de utilizar, de imponer un conocimiento, de imponer una opción de producir conocimiento. Entre el intelectual con todo el andamiaje de poder ideológico, discursivo y conceptual modernista (razón, progreso, ciencia, revolución, desarrollo), con todo el andamiaje mental y simbólico de legitimidad (intelectual, doctor, profesor, universidad, educación), con todo el utilaje técnico ideológico (letra y escritura y todos los medios de comunicación masiva), con toda una tradición a favor desde la Sofística y la Ilustración hasta la tradición latinoamericana que ha considerado al intelectual como el forjador de los proyectos de nación, de progreso, de libertad, de igualdad, de democracia. Y desde luego, con todo el sistema educativo y político administrativo estatal y privado de su lado, porque el intelectual está articulado a relaciones económicas, sociales, políticas e históricas a su favor, porque de ellas ha surgido y en ellas ha crecido. Para los regímenes democráticos de Latinoamérica o militares del cono sur, el desarrollo intelectual y la educación con "distinción europea" son el alma y arma que hacen retroceder los límites de la barbarie. Dudo si no es otro el sentido original y actual de las consignas y programas por democratizar la educación, de "ni un analfabeta más", que tanto pregonan nuestros gobernantes.

Es la utopía y el poder del intelectual salvador creado por el Iluminismo, la Ilustración y el Estado-nación. Y es el drama del intelectual que en contra de la razón, del eurocentrismo y de la colonialidad, siempre se encuentra bajo su imperio como si sus reclamos nunca fueran adecuados (Spívak).

El drama de reconocer que ni el nacionalismo ni el marxismo han roto amarras con los discursos eurocéntricos y coloniales. En el caso de la India, como podría decirse de Latinoamérica, Prakash ya reconoce que "al revertir el pensamiento orientalista y atribuirle iniciativa (agencia) e historicidad a la nación sometida, el nacionalismo sólo consiguió aventurar sus demandas en el orden de la razón

y el progreso, instituidos por el colonialismo", y, que, las críticas marxistas se enmarcaron en un esquema histórico que universalizaba la experiencia histórica apropiándose al otro como historia²¹. Porque la narrativa de los modos de producción se combinó con la ideología de la modernidad y el progreso del Estado-nación. Inclusive, el aparato crítico poscolonial no goza de una distancia panóptica sino que existe como un después, como una consecuencia, es decir, "después de haber sido trabajado por el colonialismo". Aun más, porque las narrativas de élite (nacionalistas, marxistas) que intentan representar la conciencia y actividad de los subalternos, lo hacen conforme a esquemas que codifican a las gentes como personas-objeto empíricas, como miembros de una clase o simplemente masa, que irrumpen espontáneamente, por acción refleja, respondiendo a presiones económicas y políticas, "pero no como una identidad cuya voluntad y razón constituyan la práctica llamada rebelión". Considerando a la insurgencia como exterior a la conciencia del dominado y colocando a la causa como sustituto fantasma de la Razón, que se supone es la "lógica de dicha conciencia" (Guja). El marxismo, entonces, es "el pensamiento ilustrado impensado", "un telos profundamente implicado en un discurso colonialista y ahora estado-nacionalista"²². Sin desconocer, desde luego, que el marxismo enfrentó y enfrenta el conocimiento y las identidades sociales e intelectuales creadas por el colonialismo occidental.

Muchos se preguntan si ¿tendrán el mismo destino los discursos sobre la cultura, los del símbolo y su comunicación, influidos por el estructuralismo, los flujos comunicacionales, las teorías del lenguaje y la lingüística, la semiología y la hermenéutica. O, la sociología latinoamericana de la cultura influenciada por las teorías y estrategias de la deconceptualización, de la construcción social de la realidad, la circulación de los bienes culturales, la autonomía del texto, los sentidos y su interpretación?

Aunque lo que puede ser más dramático es el uso o el abuso instrumental de las ciencias sociales y humanas, que al "develar y desnudar lo que se conoce del 'otro'" —sea este

21. *Ibíd.*, p. 293.

22. *Ibíd.*, p. 312.

un pueblo indio colonizado o cualquier otro sector subalterno de la sociedad—, conlleva entonces una traición²³. O, por lo menos a estetizar y anestesiar la realidad, obnubilando o amortiguando las contradicciones, bajo la novedad del postmodernismo, del culturalismo, del cosmovisionismo, del folclorismo o del "turismo de la otredad"²⁴. O al populismo reivindicando o valorando al otro, su identidad. Unos y otros dejando las cosas simplemente en una celebración de la diferencia y la alteridad radical, que en realidad es dejar las cosas en el espacio del multiculturalismo liberal, que lo deja todo tal como es²⁵. Puede ser razonable el decir de Terren que: "la semántica del discurso académico de este fin de siglo ha sido infectada por figuras como la de la 'muerte de la razón', 'el patíbulo de los universales' o la 'agonía de lo político', figuras que a veces tienden a estilizar los fenómenos hasta volverlos literatura... tienen el peligro de disolver en un mar de filología lo que realmente está ahí: el fin de la 'validez del orden' implícito en una determinada configuración de las formas sociales y organizacionales, y la problematización de una determinada visión unitaria de la realidad y del postulado de la unidad metodológica a ella asociado"²⁶.

Se duda entonces si los brillantes logros del pensamiento postmoderno de los centros —algunos centros más que otros— fueron integrados y orquestados desde ya en una red de intereses metropolitanos, recompuesta a nivel tanto de instituciones como de autoridades teórico—semánticas. Si el colonialismo intelectual sigue, así se hable de multiculturalismo, de diversidad, de desarrollo sostenible, de diálogo de saberes. De manera tal que el conocimiento local, étnico,

23. RIVERA, Silvia. *Sendas y senderos de la ciencia social Andina. Auto-determinación*, No. 10. La Paz, octubre de 1992, p. 101. Rivera entreteje la ética con las ciencias sociales "de tal modo que los investigadores no asuman una posición de superioridad o de poder ante lo subalterno, ni que lo transformen en objeto de estudio y de manipulación" (SANJINES, J. 1998, p. 92).

24. SANJINES, J. *Entre el katarismo y el pachacutismo*. Quito: Kipus, 1998, p. 94.

25. BEVERLEY, J. "Menchu avc Lacan". *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 3, Toronto, 1999, p. 483.

26. TERREN, Op. cit., p. 238.

indígena, ancestral o popular, también estaría enfrentado al conocimiento que se abroga el derecho de reconocer, de igualar, de legitimar, pero que reproduce la colonización puesto que siempre está signado por su verdad, su institucionalidad, su igualdad, su libertad, su equidad, su democracia, su utilidad y en fin, su universalidad. Porque sigue el pienso luego existo: los indígenas y su saber existe porque así lo pienso; porque es igual o está cerca de mí pensar, de mi ciencia, de mi ideología, de mi epistemología, de mi experimento, de mi medida. Poder con el cual el colonialismo/modernismo/posmodernismo intelectual exterior e interior sigue construyendo al otro, como una estrategia de dominación, a través de una indudable "violencia epistemológica, discursiva y cultural" (Mariaca). Manteniendo al otro, defectuoso, aquel del imaginario inaugurado por Cristóbal Colón e intelectualizado y legitimado jurídicamente por Vespuci y la Escuela de Salamanca (Ticona). El Mismo, sujeto intelectual y epistemológico colonizador, constructor de las ciencias e ideologías, constructor de sí mismo y constructor del otro como su objeto de estudio que no piensa, porque se lo ha hecho para ser pensado o para pensar por él. Aquel, desarrollado por el relato euro y logocéntrico que se vuelve prototipo en los siglos XIX y XX. Aquel que con Hegel se llega a imaginar a América como "no lugar", por su "inmadurez" e "incoherencia", "país del porvenir", región, por ende "teórica y filosóficamente irrelevante". Negación de un continente entero que puso de manifiesto el drama de tal transcendentalismo, fundado en un pensamiento que parte de lo 'Mismo'²⁷ como criterio de orden para la lectura de realidades desconocidas e "insólitas". Semejante discurso, tanto interpretativo como legitimador de todo ideario moderno, que ha resultado una autoridad difícilmente combatible²⁸. Discurso que explica y de donde surge el drama de los filósofos latinoamericanos modernos (Bondy, Zea, Dussel), preocupados por "tratar adecuadamente el mundo prefilosófico actual de nuestra

27. Este libro -Las palabras y las cosas- nació, dice Foucault, de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento -al nuestro, al que tiene nuestra edad y nuestra geografía-... provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro.

28. HERLINGHAUS/WALTER, Op. cit., p. 36.

América". Y por el que "el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira"²⁹.

Intelectuales que aún construimos a los otros negándoles hasta su subjetividad e iniciativa: al niño, al joven, al campesino, al trabajador, al indígena, al negro y, más, al objeto naturaleza, como el que no puede intervenir en la producción de conocimiento, de ideas, de imaginarios, de filosofías, de pedagogías. Hasta entre nosotros mismos, académicos e intelectuales, construimos y establecemos jerarquías y las legitimamos con categorías, estatutos y prebendas. A los otros hay que investigarlos, hay que investigar por ellos o hay que investigar para ellos.

Si los otros producen son sólo preocupaciones o ideologías "livianas", frente a los "pesados" relatos o ideologías producidas por los intelectuales superiores, que aspiran a configurar concepciones del mundo y conformismos activos respecto a ellas. Y las ideologías livianas, cuando se reconocen, sólo actúan como reforzadores de rutinas culturales cotidianas³⁰.

El drama entre el querer defender la autonomía e iniciativa histórica (agencia) de la gente común, de los grupos sociales y étnicos (revolución pasiva según Gramsci), de sus saberes sometidos o sepultados y las presiones de intelectual, de profesional o de político para representarlos, particularmente negando o marginalizando ciertas formas de acción y expresión por ir en contra de los objetivos orientados por los discursos derivados del discurso liberal, revolucionario, moderno, colonial. Consciente o subconscientemente, pretendiendo asegurar o garantizar la hegemonía sobre la cultura y la política de los subalternos. En consecuencia, muchas iniciativas, movimientos y hasta revoluciones traicionadas, de las que está llena la historia de los otros, como sucedió, según Partha Chatterjee, en la independencia de la India de 1947³¹.

29. DUSSEL, E. *Hermenéutica y liberación. De la 'fenomenología hermenéutica' a una 'filosofía de la liberación'*. Diálogo con Paul Ricoeur. *Analogía Filosófica, Revista de Filosofía*, Año 6, 1992, No. 1, p. 149 y 158.

30. BRUNER, José Joaquín. "Las ciencias sociales y el tema de la cultura". En: GARCÍA CANCLINI, Néstor (Compilador). *Cultura y pospolítica*. Concejo Nacional para la Cultura y las Artes. Santiago: FLACSO, p. 52.

31. *Ibíd.*, p. 301.

El dilema y el drama entre el reconocimiento del saber marginal, popular o étnico y la seducción del poder/conocimiento, de la cultura europeizante, que da poder y acceso al poder. O, la conversión del saber del otro, en poder/conocimiento, asimilándolo como cultura universalizante, haciéndolo partícipe de la "mistificación de los patrones eurocéntricos de producción de conocimiento y significación"; sustentándolos y legitimándolos como complejos y hasta insondables, que necesitan especiales niveles de cociente intelectual o selectividad, imposibles o lejos del acceso de sus inventores.

Este drama es también la tensión entre el convencimiento de la necesidad de respetar y aceptar la autonomía del otro que por su propio derecho se merece y se concede y el deseo de verme y concederme, a través de él, mis propios proyectos, inteligibilidades y deseos³². El otro que existe o que lo construimos esencialmente para nosotros. Para realizarme como académico, como profesional, como político o como ególatra. Skodoska y Spavik han enfatizado que la práctica cultural subalterna no tiene por interés expresar su subalternidad para nosotros en una especie de costumbrismo postmoderno. Y con raras excepciones de quienes son captados por la intelectualidad, el propósito de los otros no es proporcionar lecturas para una clase universitaria o darles a los teóricos literatos, filósofos, sociólogos, etnógrafos, matemáticos, biólogos, etc., ocasión de argumentar, de mercar, de solazar. Tampoco pretenden ser escritores. Aunque tal drama y dilema este signado por esa búsqueda para encontrarnos con nosotros mismos, en la soledad. Experiencia que, como tal, es nuestro desgarramiento bordeando los abismos de la vida y de la muerte.

La tensión entre identificar y valorar al otro o al subalterno como sujeto fuera del discurso de la élite intelectual eurocéntrica y colonial y el descubrir su emergencia como efecto de aquellos mismos sistemas discursivos. Tal vez como una posición crítica de lo Mismo, como una recalci-trante diferencia si, pero que surge no fuera sino dentro del discurso dominante para ejercer presiones sobre fuerzas ligadas a sus propias contradicciones. Como si la subalter-

32. BEVERLEY, Op. cit., p. 485.

nidad emergiera de las paradojas en el funcionamiento del poder y en el funcionamiento del discurso dominante. El subalterno como "situado en el laberinto de tales discursos", sin que su acceso sea posible fuera de tales mediaciones. Relato e imagen de la subalternidad, distinto a la imagen y relato del sujeto autónomo³³.

En esta relación de poder colonial externo e interno, aún más, entonces, el drama que suscita el alejamiento de "la posibilidad de la transparencia de una auténtica voz otra o subalterna". Que lleva a la respuesta negativa de Gayatri cuando se pregunta "¿pueden hablar los subalternos?", porque detrás de la buena fe del etnógrafo o del activista, convencido de que así se le permite al subalterno hablar, puede estar la búsqueda colonial del otro para que nos hable, amortiguando la relación desigual y antagónica con nuestro poder³⁴. Porque, de acuerdo con Skodowska, aún en el testimonio se niega el discurso del otro a favor del nuestro, el testimonio "no representa una reacción genuina y espontánea del 'sujeto-pueblo multiforme'" frente a la condición de la colonialidad. Aparentemente el testimonio es la versión del informante, otro: del nativo en el caso de la antropología clásica, del testigo en el derecho, del paciente o del habitante en el caso de otras disciplinas humanas y sociales. Sin embargo, es la autoridad y la razón intelectual lo que define el conocimiento, la narración o la invención literaria. El otro es sólo testigo. Se le niega el poder de crear su propia autoridad narrativa y sus condiciones de verdad y representatividad. Los testimonios orales se presentan en los libros sudamericanos como bloques en prosa, como párrafos, exactamente como si fueran párrafos de nuestras disertaciones, cuando contrariamente sus autores no están produciendo prosa, sino "discursos" con palabras que tienen una medida, un ritmo, una versificación, para "impartir calidades poéticas" y con funciones que no son "conectores lógicos". El subalterno sólo puede hablar a través de nosotros a través de nuestra autoridad y nuestra pretendida objetividad como intelectuales³⁵.

33. PRAKASH, Op. cit., p. 303-304.

34. BEVERLEY, Op. cit., p. 486.

35. *Ibid.*, p. 487-90.

El drama que suscita la puja entre el reconocimiento y defensa de una especie de producción "teórica autónoma", no centralizada, que no necesita para su validez del beneplácito de un sistema de normas comunes, y las fuertes tendencias de representación que los centros del campo teórico regional, nacional e internacional establecen hasta con los discursos otrora sepultados. El riesgo de ser recodificados y recolonizados, por estas mismas normas (entrando en la academia o atrapados por la investigación positiva y cualitativa). Como si los discursos dominantes que antes los descalificaron y después, cuando reaparecieron, los ignoraron, estuvieran ahora dispuestos a anexionárselos, a retomarlos en sus propios discursos y a "hacerlos actuar" en sus efectos de saber y poder. O, el riesgo que al protegerlos, los defensores, con las propias manos caigan en la trampa, de constituirlos unitarios, sistemáticos, homogéneos, igualmente hegemónicos y colonialistas. Porque cuando se quiere poner juntos a unos y a otros conocimientos, es el poder/conocimiento, el encargado de su intersección de acuerdo a sus proyectos. El mismo hecho de poner juntos (de querer poner juntos), en la misma categoría de saber meticuloso, erudito, exacto, a los saberes sometidos, a los "saberes de la gente", implica una relación de colonización³⁶. O a la inversa, cuando se trata de poner juntos al saber colonizador interno como saberes sometidos³⁷. Siempre el poder intelectual colonial con el que es difícil la relación o el diálogo de saberes, puesto que quien siempre acecha es el monopolio del conocimiento del colonizador, con su "actitud ventrilocua que niega cualquier posibilidad enunciatoria".

Desde la literatura y la crítica literaria en relación con la cultura popular Beatriz Sarlo presenta su drama manifestando: "¿Dejo la crítica literaria para salvar mi relación con la literatura?" Porque, "¿Podemos, provenientes del *mèter* de la academia, atravesar las barreras sociales, simbólicas, estéticas e ideológicas que hay entre los diferentes niveles

36. FOUCAULT, Op. cit., p. 25.

37. Según García Canclini, que coincide con Anderson, el modernismo, por ejemplo, "no es la expresión de la modernización económica, sino el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global". CANCLINI, N. Culturas híbridas. México: Grijalbo, p. 77.

culturales?" Y, buscando el puente metodológico entre la noción de literatura y la noción de cultura, continúa: "¿cómo salvar los textos de culturas populares de la sociología pura y cómo salvarla del infierno de una crítica literaria canónica?"³⁸.

Los saberes de la vida (subalternos, locales o endógenos, descalificados o no legitimados), como las genealogías resaltadas por Foucault, no son, vueltas positivas a una forma de ciencia más atenta o más exacta. Son más bien anti-ciencias. Y no por que se reivindicque el derecho lírico a la ignorancia o al no saber y se rechace el saber o porque se quiera mantener a ultranza el prestigio de un conocimiento no capturado aún por el poder. Se trata de la "insurrección de los saberes". Y no contra los contenidos, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los excesos de poder centralizadores dados a las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad en la que predominan intereses de dominación y coloniaje interior. Es entonces la lucha contra los efectos de poder de una institucionalidad y de un discurso considerado científico. De tal manera que, la condición para la autonomía o liberación de los otros, para lograr un diálogo o acoplamiento, es la eliminación de la tiranía de estos conocimientos y discursos globalizantes con sus jerarquías y privilegios de "vanguardia teórica"³⁹.

En fin, el drama que suscita el peligro del fracaso de esta crítica, de esta iniciativa histórica, humanista, autónoma o subalterna. Para unos, tal vez, porque la subalternidad es, por definición, la "imposibilidad de la autonomía". Reconociendo, por ejemplo, que la "resistencia subalterna no sólo se opone al poder si no que también es constituida por el poder", y, por tanto, "la posibilidad de recuperación es también un signo de su imposibilidad" (Spivak). Para otros,

38. Sarlo trabajó en espacios extraacadémicos, una descentralizada práctica investigativa, fondos sobre los cuales se iban perfilando nuevos nexos entre teorías y campos de interés, comenzando un intenso diálogo, por ejemplo, con los estudios culturales ingleses. Retrabajando la categoría del 'campo intelectual' de Bourdieu, se establece un 'campo intelectual periférico', que no se reduce a un campo intelectual dependiente. HERLINGHAUS, H/WALTER, M. Op. cit., p. 37.

39. FOUCAULT, Op. cit., p. 22-23.

por el inefable destino según el cual "los momentos de rebelión contienen el momento de la derrota, algo así como 'una noche de amor' y no 'un amor para toda la vida'"⁴⁰. Y sin embargo, la noción y la acción autónoma o de una heterogeneidad radical, con respecto al saber y al mundo dominante, continúa.

No es casual que la historia, la memoria histórica y jurídica del otro, colonizado, sea una historia de represiones mentales y epistemológicas, de alfabetizaciones y de misiones civilizatorias, pero a su vez, de resistencias y luchas contra la escuela, los proyectos y acciones intelectuales y contra los poderes, como los Estados, que los promueven e imponen. De conocimientos, saberes o contenidos históricos sepultados con la vida, o enmascarados dentro de sistematizaciones formales, pero retornos de cuando en cuando con sus propios actores, reafirmados y alimentados con la crítica erudita y solidaria. De insurrección de saberes sometidos, desde Atahualpa o el Taqui Onkoy, con su no más conocimientos, no más libros impositivos, sino la vida. Articulación de lucha y memoria que ha hecho posibles las culturas de vida. Reconstrucción permanente de la "memoria de las luchas, postergada por la sonrisa de los triunfadores", desafío intelectual y cultural, que no inaugura sino que toca cada vez con nuevo ímpetu la lucha frente a la modernización intelectual colonizadora. Será que el provecho de unos es siempre perjuicio para otros (Montaigne).

40. PRAKASH, Op. cit., p. 300.

Bibliografía

- ABERCROMBIE, TH. Pathways of memory and power. The University of Wisconsin press, 1998.
- ABRAHAM, T. Presentación a la genealogía del racismo de M. Foucault. Madrid: La Piqueta, 1992.
- ACHUGAR, H./CAETANO, G. (comps.) Identidad uruguaya: ¿Mito, crisis o afirmación? Montevideo, 1992.
- BEVERLEY, J.J. "Menchu avc Lacan". Revista Canadiense de Estudios Hispánicos, Vol. 3, Toronto, 1999.
- BRUNER, José Joaquín. Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales. Santiago: Flacso, 1988.
- BRUNER, J.J. "Las ciencias sociales y el tema de la cultura". En: GARCÍA CANCLINI, Néstor (Compilador). Cultura y pospolítica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Santiago: Flacso.
- CANCLINI, N. Culturas híbridas. México: Grijalbo.
- FOUCAULT, M. Genealogía del Racismo. Madrid: La Piqueta, 1992.
- PRAKASH, G. "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial". En: RIVERA, S/BARRAGAN, R. Debates post-coloniales, La Paz: Historias/Sephis/Aruwiyiri.
- QUIJANO, A. Colonialismo y modernidad-racionalidad. Los Conquistados. Bogotá/Quito: Tercer Mundo, Flacso, Libri Mundi, 1990.
- RICHARD, N. "Alteridad y Descentramientos culturales". En: HERLINGHAUS H. y WALTER, M. ¿Modernidad periférica versus proyecto de la modernidad? Posmodernidad en la periferia. Berlín: Langer Verlag, 1994.
- SALOMON, F. Entrevista. Revista Nariz del Diablo, Segunda época, Quito, No. 13. 1989.
- TERREN, E. Educación y modernidad. Barcelona: Antropos, 1999.
- MAMIAN, D. Por la senda de Juan Chiles. Pasto: CAES, 1998.
- RABASA, J. "Del Zapatismo: reflexiones sobre lo folklórico y lo imposible en la insurrección subalterna del EZLN". Quito: Kipus, UABS, Corporación Editora Nacional, 1998.
- RIVERA, Silvia. Sendas y senderos de la ciencia social Andina. Autodeterminación, No. 10. La Paz, octubre de 1992.
- SANJINES, J. Entre el katarismo y el pachacutismo. Quito: Kipus, 1998.