



Territorios del saber

Biopolítica y filosofías de vida

Olver Quijano Valencia / Javier Tobar
[compiladores]

Olver Quijano Valencia, Juan Camilo Cajigas-R., Javier Tobar, Carlos Luís Del Cairo, Mario Madroñero, Fernando Valencia, Javier Arteaga

Universidad del Cauca, Colombia





Territorios del saber

Biopolítica y filosofías de vida

Olver Quijano Valencia / Javier Tobar
[compiladores]

Olver Quijano Valencia, Juan Camilo Cajigas-R., Javier Tobar, Carlos Luís Del Cairo, Mario Madroñero, Fernando Valencia, Javier Arteaga

Universidad del Cauca, Colombia



© Olver Quijano Valencia / Javier Tobar (Compiladores)
E-mail: oquijano@unicauca.edu.co; javo@unicauca.edu.co
© Universidad del Cauca Colombia

Primera edición:
Editorial Universidad del Cauca
Popayán Colombia, diciembre de 2006

ISBN: 978-958-9451-17-5

© Editorial Universidad del Cauca
Calle 5 No 4-70
Popayán Colombia

Diagramación
María Fernanda Martínez Paredes

Impresión
María Fernanda Martínez Paredes
DISEÑO GRAFICO E IMPRESIONES

Corrección Ortográfica y Estilo
Javier Arteaga Pazos

Diseño Carátula y Colección:
María Fernanda Martínez Paredes

Imagen Carátula:
Aduanero Rousseau

Reservados todos los derechos

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

Esta compilación hace parte de los distintos procesos de investigación que adelantan los grupos de investigación “Contabilidad, Sociedad y Desarrollo”, “Desarrollo turístico”, “Gicea” y “Tull” de la Universidad del Cauca.

Publicado con el apoyo financiero de la Vicerectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca

Las ideas expuestas en el libro son responsabilidad de los autores y no representan necesariamente la posición de la Universidad del Cauca

Contenido

Olver Quijano Valencia / Javier Tobar

Introducción. Bio/ecocapitalismo y “reinención de la emancipación social”
p. 9

I. Biopolítica/colonialidad

Olver Quijano Valencia

Biopolítica, Subjetividad y Economía. Vida y Regulación de la Desregulación
p. 19

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

La (Bio)Colonialidad del Poder. Cartografías Epistémicas en Torno a la Abundancia y la Escasez
p. 41

Javier Tobar

Mundialización y mercantilización de la vida
p. 85



Carlos Luís Del Cairo
La Política Amazónica y la Expresión de un Régimen de
Representación sobre lo Étnico en Colombia
p. 111

II. Filosofías de vida

Mario Madroñero Morillo
Kipunacuna. Escrituras
p. 143

Fernando Valencia Ramos
Pensar lo Otro a Través del Mito . “Gramáticas en lo Socio-
Natural Amazónico”. En Fragmentos Del Yuruparí Y La
Vorágine
p. 171

Javier Arteaga
La Naturaleza Ficcionalada
p. 199



INTRODUCCION
Bio/ecocapitalismo y
“reinención de la emancipación social”

Olver Quijano Valencia / Javier Tobar
Universidad del Cauca Colombia

La idea de una “ontología del presente” se configura desde miradas y prácticas múltiples, unas asociadas a la necesidad de develar las direcciones que estratégicamente adopta el patrón de poder mundial en escenarios geo y biopolíticos en los que la vida se convierte en objeto del poder a través de su politización. Esta intervención y gobierno del poder sobre la vida definido por Foucault como *bio-política* se articula históricamente desde los dispositivos disciplinarios —con epicentro en el cuerpo— hasta los controles reguladores —con anclaje en la población—, expresiones que dan cuenta de las transformaciones en la gestión socio-cultural imperial y de la (re)significación de las poblaciones, sus recursos, territorios y saberes en el horizonte bio/eco/geo e info político y productivo de nuestro espacio-tiempo.

Para el autor en mención, la biopolítica alude a una tecnología de gobierno nacida a finales del siglo XVIII, la cual no enfatiza en el gobierno sobre el cuerpo individual sino sobre la regulación de las poblaciones. En tal dispositivo la vida y lo viviente, con sus variables biológicas y subjetivas se transforman en asuntos y objetos de gobierno y estrategia de gestión gubernamental. Tal tecnología no estrictamente disciplinaria desplaza la técnica del encierro o de los grandes centros de confinamiento por la gerencia de fenómenos propios e inherentes al conjunto de la población y por consiguiente al mundo de la vida. Se trata entonces de regularizar, controlar, medir y en general de la (re)activación y el disciplinamiento productivo de los paisajes bio-físicos y socio-culturales en el marco del “nuevo orden global”, del “bloque imperial mundial” (Quijano, 2000) o de un “capitalismo mundial integrado” (Guattari, 2004), soportado en un tejido institucional en el que el corporativismo empresarial multinacional se presenta como actor medular en la consolidación no sólo de una sociedad mercadocéntrica o del “gobierno de los asuntos económicos”, sino igualmente de la desnacionalización y des-democratización que recorre el mundo a modo de globalidad opresiva y/o fascismo social.

Este nuevo campo de intervención-gestión del poder/saber fincado en la vida, o como lo plantearía Foucault en la “entrada de la vida en la historia”, se consolida en el tiempo del capitalismo contemporáneo caracterizado por la apropiación, resignificación y refuncionalización de diversos aspectos de la vida para convertirlos en relaciones mercantiles, de ahí que la cultura en sus diversas manifestaciones resulte atrapada por la esfera comercial. Se trata entonces, de (re)(des)codificar flujos, sujetos y procesos que tienden a escapar al capital y a su axiomática,

así como de la ampliación y reacomodo del sistema capitalista tanto hacia afuera (hacia zonas no estrictamente capitalistas) como hacia adentro (refinamiento y cualificación de la producción y de la productividad). En esta dinámica, la producción económica se articula estratégicamente con la producción de la subjetividad en la perspectiva del “diseño de presente-futuro” en el que los principales sectores estratégicos de la vida, se encuentran en riesgo absoluto y evidente, no obstante la profusa diversidad y multiplicidad de prácticas sociales y espacios de lucha que ponen en tensión las hegemonías y sin duda “reinventan la emancipación social”.

La biopolítica se constituye en elemento consustancial y funcional al desarrollo del capitalismo, que vinculó y vincula los cuerpos disciplinados a los procesos de producción e igualmente inserta lo concerniente a la población a los vaivenes de la economía global, diseñando asimismo, una subjetividad concreta y un tipo de corporeidad ciudadana de determinado tipo. En general, se trata del establecimiento de una nueva disciplina de la vida, de las energías, del movimiento, del espacio y del tiempo, proceso agenciado a través de la “razón de Estado” por medio de la tecnología gubernamental y hoy por el mercadocentrismo, “marketización” o por el discurso y la práctica del desarrollo con base en el mercado.

En esta suerte de “dominación de pleno espectro” (Negri y Hard, 2004) además de la activación comercial de la cultura en el denominado capitalismo cultural, se (re)conoce la inclusión de la naturaleza bajo el rótulo de economización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía, fase en la que la naturaleza adquiere una valoración positiva en tanto ‘reservorio de valor’. Esta ape-

lación del capitalismo tiene como uno de sus antecedentes la noción y práctica del ‘desarrollo sostenible’ que en principio aparece como parte del informe Bruntland (1987) y se inscribe en la categorización de los ‘problemas globales’, planteados por conferencias como la de Estocolmo en 1972 y los informes del Club de Roma, que al analizar los “límites al crecimiento”, definen los problemas del sistema global, los cuales exigen soluciones igualmente globalizadas. Nuestro Futuro Común manifiesta cómo el ‘desarrollo sostenible’ alimenta el nuevo proceso de capitalización de la naturaleza, para lo que es ineluctable la ‘gestión’ de la realidad social, donde la planificación en tanto aplicación del conocimiento científico y técnico al dominio público, junto a la investigación, son determinantes en la nueva direccionalidad que se establece para el sistema-mundo. Lo importante entonces, no es el presente-futuro de las poblaciones ni del ambiente, sino la sustentabilidad de la cultura occidental y del crecimiento económico.

El desarrollo sostenible expresa un especial potencial para “colonizar las últimas áreas de la vida social del Tercer Mundo aún no regidas por completo por la lógica del individuo y el mercado, como el derecho al agua, las selvas y los bosques sagrados. Lo que eran territorios colectivos ahora están a medio camino entre el mercado y la comunidad aún cuando la economía no pueda entender el lenguaje de los espacios o territorios colectivos porque éstos no tienen individualidad y no obedecen a las reglas de la escasez y la eficiencia (Escobar, 1996:373).

Este fenómeno calificado acudiendo al legado foucaultiano como ecogubernamentalidad y en consonancia con una nueva formación discursiva global, define al medio ambiente como objeto no solo de conocimiento sino

de producción y de gobierno. La ecogubernamentalidad ha sido definida entonces como “todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y a comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros)” (Ulloa,2004,XLII). En este contexto se ubican las actuales luchas por la apropiación de la biodiversidad en tanto campo de alta conflictualidad en el cual se debate el control de los espacios biofísicos y socio-culturales.

En este sentido, pretendiendo contribuir a movilizar los debates globalocales sobre fenómenos que comprometen la existencia, pero que a su vez son confrontados desde diversos espacios de lucha en el horizonte de lo que Boaventura de Souza S., ha calificado como “la reinención de la emancipación social”, el presente trabajo recoge diferentes reflexiones que alimentan una lectura alrededor de la ecogubernamentalidad, el biopoder, la biocolonialidad y .la mercantilización de la vida.

Atendiendo algunos de los múltiples y complejos problemas que involucra el ficcionamiento, disciplinamiento o control de la naturaleza. y haciendo especial énfasis en nuestros contextos, el libro recoge contribuciones que desde perspectivas interpretativas particulares analizan los significados y las implicaciones de los diferentes regimenes de producción e invención de la naturaleza.

Sin embargo, a la vez que se intenta movilizar discusiones sobre las repercusiones ambientales, económicas, sociales y culturales que son inherentes a aquellas

Biopolíticas y Filosofías de la Vida

cartografías que desde una óptica exaltada de la riqueza solamente ven en los tejidos de vida mercancías y recursos, se consideran otras escrituras y posiciones frente a la vida, el mundo y la existencia. Otras filosofías de vida que indican otros caminos u otras éticas del pensar la naturaleza

La concreción de este volumen ha sido posible gracias al apoyo intelectual y fraternal de cada uno de los autores, con quienes de alguna manera hemos logrado conversaciones en medio del formalismo de los actos académicos públicos como de las disertaciones (in)formales propias de los cafés, las calles y los bares, espacios donde todavía es posible combatir el desencanto, recuperar las posibilidades de experimentación creativa y movilizar las iniciativas posibles y disponibles en favor de la VIDA.

Referencias

Berardi Bifo, Franco. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Editorial traficantes de sueños, Barcelona

Escobar, Arturo. 1996. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

Guattari, Félix. 2004. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid.

Negri, Toni y Michael Hardt. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Edic. Debate, Barcelona.

Quijano, Anibal. 2000. “colonialidad del poder, globalización y democracia”. En módulo *Conocimiento y globalización neoliberal*, doctorado en estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Ulloa, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación de los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Icanh- Colciencias, Bogotá.



I. Biopolítica/colonialidad



BIOPOLITICA, SUBJETIVIDAD Y ECONOMIA

Vida y regulación de la desregulación

Olver Quijano Valencia*

I

El afianzamiento de la globalización y, con ella, la ideología del capital corporativo y del mercado mundial, dejan entre otras prácticas, un agresivo plan de intervenciones no sólo político-militares, sino también morales, jurídicas, psicológicas, productivas y, ante todo, una espe-

* Doctorante en Estudios Culturales latinoamericanos en la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos, Contador Público y con estudios en Antropología.. Profesor Asociado Universidad del Cauca Colombia, Miembro Académico del Centro Colombiano de Investigaciones Contables C-CINCO, Coordinador del grupo de investigación “contabilidad, sociedad y desarrollo” – reconocido y clasificado por Colciencias-categoría A-. Autor y coautor de varios libros y ensayos acerca de teoría, educación e investigación contables, antropología, política, sociedad y desarrollo. E-mail: oquijano@unicauca.edu.co ; olver67@yahoo.com

cie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma de gestión de la vida en su complejidad, que expresa, según Negri y Hard (2004), una suerte de “dominación de pleno espectro”. El fenómeno paulatinamente se ha impuesto como un hecho evidente e inevitable tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y en narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestro tiempo.

Esta (re)configuración en la que la vida se convierte en objeto y objetivo del poder en sus diversas manifestaciones, constituye un eslabón del proceso de normalización y disciplinamiento social, cualificado en los umbrales de la modernidad y configurado como soporte en la emergencia y afianzamiento del capitalismo como sistema económico-social. Es Foucault quien a través de algunas de sus obras permite dar cuenta del tránsito histórico de una sociedad disciplinaria a una sociedad del control, la que a su vez evidencia el salto de la soberanía hacia el biopoder¹ - un poder que controla el cuerpo y la vida². En este

¹ Para Negri y Hard (2004:34), en el marco de este fenómeno puede concebirse la guerra como “matriz general de todas las relaciones de poder y técnicas de dominación, supongan o no derramamiento de sangre. La guerra se ha convertido en un *régimen de biopoder*, es decir, en una forma de dominio con el objetivo no sólo de controlar a la población, sino de producir y reproducir todos los aspectos de la vida social. Esa guerra acarrea la muerte pero también, paradójicamente, debe producir la vida”.

² Según algunos analistas, fue Foucault quien utilizó por primera vez el término biopolítica en 1974 (en una conferencia en la Universidad de Río de Janeiro: *El nacimiento de la medicina social*), pero no fue su inventor. De acuerdo con Roberto Espósito (2004), antes de Foucault es preciso distinguir cinco etapas de la biopolítica: 1).- etapa organicista, caracterizada por el esfuerzo de pensar el Estado como un organismo viviente. En ella se ubican al sueco Rudolf Kjellen – inventor de la noción de geopolítica- y al barón Jacob von Uexjull – del *umwelt*-. 2).- etapa humanista, alrededor de los años sesenta y

encadenamiento disciplinario emergen distintas tecnologías orientadas a la corrección y normalización de las pasiones, las conductas, las anomalías y, en general, de la economía de los instintos, configurando un nuevo tipo de cuerpo y de sujeto, maleables y dóciles a las demandas y propósitos del capital, en donde el control disciplinario es determinante³.

mayormente en lengua francesa. Se ubica a Aaron Starobinski y Edgar Morin, quienes buscan explicar la historia de la humanidad partiendo de la vida (bios) sin reducir por ello la historia a la naturaleza. 3). Etapa naturalista, surgida a mediados de los sesenta y en lengua inglesa con autores como Lynton Caldwell y James Davies, para quienes la naturaleza aparece como el único referente regulativo de la política. 4).- La obra de Foucault junto con la de Hannah Arendt representan una cuarta etapa quienes han dado un valor interpretativo y una potencia especulativa que modifica notablemente el cuadro de la filosofía política contemporánea. 5).- Determinada por filósofos como Giorgio Agamben (especialmente en su libro *Hommo sacer. El poder soberano y la vida nuda* (2003) y *Estado de Excepción* (2003)) y Roberto Esposito (*Protección y negación de la vida* (2002)).

³ En general, las tecnologías disciplinarias y regularizadoras que han permitido construir subjetividades específicas, se han expresado, según Foucault (1996:48), en cuatro tipos principales a saber: 1). Tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas, 2).- Tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3).- tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los somete a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto; 4).- tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser. De otra parte, las tecnologías de la subjetividad o prácticas disciplinarias se han manifestado históricamente a través de las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua (González, 1995), así como por “la implementación de instituciones por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y

Algunos antecedentes sobre este fenómeno se registran inicialmente en el tratamiento de la locura, luego de la monstruosidad y finalmente en la configuración de la anormalidad, discursos que paulatinamente constituyen al sujeto y a la sociedad que le es corelativa. De esta manera, la anomalía y la historia de los anormales no sólo son patrimonio de la psiquiatría sino también de la economía, la que, al reconocer, visibilizar y movilizar anormalidades, sujetos y lugares, construye nuevos nichos de mercado, asistidos mediante amplias ofertas materiales y simbólicas. Así se explica cómo la micromecánica del poder instala cierto interés en las formas y mecanismos de exclusión como en los sujetos excluidos, no para marginarlos sino, contrariamente, para activarlos e insertarlos positivamente en las nuevas dinámicas de producción y reproducción, en tanto ámbitos económicamente rentables y políticamente útiles y funcionales. La locura y la sexualidad serían dos ejemplos de esta situación:

A partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil aportaron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente por todo el sistema del Estado (...) En otras palabras, la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de éstos rindieron, liberaron, a partir del siglo XIX y, una vez más, según ciertas transformaciones, un rédito político y even-

otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran visible el proyecto moderno de la gubernamentalidad (Castro-Gómez, 2000:148-149).

tualmente, incluso, cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto (Foucault,2004:41).

Se trata, entonces, del paso del poder soberano al biopoder, lo que pone en tensión la teoría de la soberanía sustentada en un contrato en el que existe un poder unitario que controla y sobre el cual no existe nada por encima de sí mismo. “La teoría de la soberanía es, si lo prefieren, lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia (...). En resumen fue el instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII. Por último en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos” (Foucault, 2000:42). Es en el siglo XIX donde la dinámica del poder se transforma dando paso a dispositivos sustentados más en la vigilancia que en el castigo y cuyo epicentro ya no es el cuerpo sino ante todo la tierra y sus productos, la riqueza y los bienes; en general toda una nueva economía del poder.

Parafraseando a Deleuze (1997), uno de los fenómenos de mayor centralidad en el siglo XIX lo constituye la consideración de la vida por parte del poder, su activación y refuncionalización en una suerte de estatización de lo biológico o de asunción de la vida por parte del poder. Esta situación no es más que la inserción vigilada de la vida en los procesos de formación y desenvolvimiento del capitalismo, en el que los espacios y aparatos de producción son asistidos por (sujetos) trabajadores que garantizan productividad y donde la población se moviliza en torno a las dinámicas económicas.

De esta manera, el poder disciplinario se sustenta en disciplinas, instituciones punitivas y escrituras disciplinarias, mecanismos centrados en el cuerpo, en el hombre-cuerpo y en su vigilancia, canalización, corrección, adiestramiento, utilización, ordenamiento, modelamiento, aconductamiento, etc; es decir, un poder ejercido singularmente a través de múltiples tecnologías que disciplinan el cuerpo y las pasiones.

De otra parte, la consideración de la vida en la (re)estructuración del poder da paso a la emergencia y posicionamiento de una tecnología no estrictamente disciplinaria, cuyo objeto y objetivo es el mundo de la vida, el hombre vivo, el hombre especie, es decir, la biopolítica; donde la técnica del encierro o de los grandes centros de confinamiento es desplazada por la gestión de fenómenos inherentes al conjunto de la población como la natalidad, la morbilidad, las condiciones de vida, las necesidades básicas, la salud, la higiene, la urbanidad, la ciudadanía, etc.. Se trata, igualmente, de regularizar, controlar, medir, predecir y, en general, de la activación y el disciplinamiento productivo de los paisajes bio-físicos y socio-culturales de cara al reacomodamiento del capital y la construcción de un nuevo campo de intervención-gestión del poder/saber fincado en la vida, o como lo plantearía Foucault, en la “entrada de la vida en la historia”, o la consideración de la vida y lo viviente en las estrategias políticas y, en especial, en las estrategias económicas.

II

Los nuevos dispositivos biopolíticos nacen en el momento en que la economía y la política se integran y fortalecen a través de entronques estratégicos de cara a las preocupa-

ciones sobre la manera de cómo gobernar a los individuos, los bienes, las riquezas. Podríamos señalar, entonces, que estos aspectos dan cuenta de la entrada a sociedades del control, las que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante el control continuo y una comunicación instantánea, a lo que se adiciona, sin duda, la vida, la existencia como reserva de riqueza agenciada por el capital. En ellas, no es que se desplace radicalmente la práctica de la anatomopolítica -tecnología disciplinaria del cuerpo-, sino que ésta es integrada y modificada parcialmente en el contexto de la biopolítica y del biopoder -tecnología regularizadora de la vida- como elementos indispensables en la formación y consolidación del capitalismo.

En este marco, la serie cuerpo-organismo-disciplina-institución es subsumida por la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado, donde la organodisciplina de la institución se conjunta con la bioregulación estatal, accionando a favor del patrón mundial de poder capitalista, el cual al integrar la vida y lo viviente en los procesos de producción y reproducción, dan cuenta de una dinámica económica-comercial y de procesos de subjetivación o configuración de sujetos maleables o en consonancia con las direcciones del capital.

El pasaje de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control no puede, entonces, entenderse al margen de la consideración de la vida como objeto de poder, es decir, prescindiendo de lo biopolítico, lo que es inocultablemente puesto al servicio de la acumulación y el reacomodo capitalista, donde, como lo ha expresado Foucault (2000:221), se introducen “no sólo instituciones asistenciales (que existían desde mucho tiempo atrás) sino mecanismos mucho más sutiles, económicamente mucho

más racionales que la asistencia a granel, a la vez masiva y con lagunas, que estaba esencialmente asociada a la iglesia. Vamos a ver mecanismos más sutiles, más racionales, de seguros, de ahorro individual y colectivo, de seguridad, etcétera”. Mecanismos que recaen sobre la población y hacen de ésta la superficie privilegiada de intervención del capital a través de la codificación, recodificación de la vida y de lo viviente por el código de la producción.

Así, la vida se integra a la economía, en particular a la producción y a las dinámicas empresariales, contexto en el que “el departamento de ventas se ha convertido en el centro, en el “alma”, lo que supone una de las noticias más terribles del mundo. Ahora, el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descartada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado” (Deleuze, 1997:283-284).

Como insistentemente se ha pretendido mostrar, la biopolítica constituye un elemento consustancial y funcional al desarrollo del capitalismo, que vinculó y vincula los cuerpos disciplinados a los procesos de producción, e igualmente inserta todo lo concerniente a la población a los vaivenes de la economía global, diseñando una subjetividad concreta y un tipo de corporeidad ciudadana de determinado tipo. En general, se trata del establecimiento de una nueva disciplina de la vida, de las energías, del movimiento, del espacio y del tiempo; proceso agenciado como “razón de Estado” a través de la tecnología gubernamental y el mercadocentrismo, “marketización”⁴ o

⁴ Aunque el término hace parte de la gramática de la mercadología,

por el discurso y la práctica del desarrollo con base en el mercado.

Una lectura del fenómeno biopolítico para nuestro presente inmediato, da cuenta de éste como una manifestación de la reconfiguración del poder y, en consecuencia, de su ejercicio mediante un sinnúmero de intervenciones directas e indirectas, agresivas y sutiles, por medio de “un aparato de mando descentrado y desterritorializado que se incorpora progresivamente a todo el reino global dentro de las fronteras abiertas y expansivas” (Negri y Hardt, 2001).

En este momento, cuando la articulación de la sociedad y la articulación productiva del capital tienden a identificarse, lo biopolítico cambia de aspecto: pasa a ser biopolítico productivo. Lo que significa que la relación entre los conjuntos demográficos activos (educación, asistencia, sanidad, transportes, etc) y las estructuras administrativas que los atraviesan es la expresión directa de una potencia productiva. La producción biopolítica nace de la conexión de los elementos vitales de la sociedad, del medio ambiente o del Umwelt en el que se insertan, y no consideran que el sujeto de esta conexión sea el Estado, más bien, por el contrario, cree que el conjunto de las fuerzas productivas, de los individuos,

W. Mignolo lo ha utilizado para dar cuenta de un eslabón del itinerario por el cual la modernidad se ha extendido al mundo a través de proyectos como la cristianización, la modernización, la civilización y hoy la marketización, economía cultural, globalcentrismo o multiculturalismo neoliberal, en el que la cultura y más específicamente la diferencia (neo)colonial ha pasado a constituirse en recurso económico, expresada en una nueva oferta material y simbólica. El término marketización ha sido utilizado en el marco de las discusiones del seminario “Colonialidad, subalternidad, modernidad” coordinado por Walter Mignolo, en la fase presencial del Doctorado en estudios Culturales de la Universidad Andina “Simón Bolívar”, sede Ecuador, año 2005.

de los grupos, se vuelven productivos a medida que los sujetos sociales se reapropian del conjunto. En este marco la producción social está completamente articulada a través de la producción de subjetividad (Negri, 1998:43).

Dicha subjetividad ha sido configurada a partir de la eficacia práctica y simbólica de diversas tecnologías que han actuado como mecanismos de (re)(des)codificación, en tanto la dinámica capitalista, como lo ha advertido Deleuze (1971:3), se constituye sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales, es decir, que su funcionamiento se da con base en flujos descodificados y desterritorializados, propios de una axiomática como forma de regulación de los flujos. Hacer, deshacer, inventar y reinventar subjetividades, flujos, territorios, deseos (potencia productiva de la vida), flujos de deseo, integran el fenómeno esquizofrénico de la descodificación y desterritorialización capitalista. Así, históricamente se han (des)(re)codificado los flujos (flujos de producción, de prestigio, de población, alimentarios, urbanos, etc) y todos aquellos que han tendido a escapar de la puesta en el mercado y, en general, de la axiomática capitalista.

En este escenario se instala también el conjunto de iniciativas y procesos que recientemente intentan en el plano general la naturalización de la sociedad liberal de mercado, difundiendo ampliamente ciertos hábitos, comportamientos, patrones e imágenes que parecieran tender a 'estandarizar' a las sociedades de todo el mundo, como nueva manifestación de la práctica y del discurso hegemónico de un modelo 'civilizatorio' que postula la captura y conversión de las sociedades en clones racionales de occidente, guiados por el fundamentalismo de mercado, a través de amplios y variados dispositivos normalizadores, donde, en efecto, "las formas de poder

que han surgido no funcionan tanto por medio de la represión, sino de la normalización; no por ignorancia sino por control del conocimiento; no por interés humanitario, sino por la burocratización de la acción social”(Escobar,1996:109).

En esta forma de gestión biopolítica, “el primer mundo se transfiere al tercero bajo la forma de bolsas y bancos, corporaciones transnacionales y rascacielos de dinero y comando. Tanto la geografía económica como la política son desestabilizadas de modo tal que los límites entre las diversas zonas se tornan fluidos y móviles. Como resultado la totalidad del mercado mundial tiende a ser el único dominio coherente para la aplicación efectiva de la administración y comando capitalistas (Negri-Hard,2001:255). Asimismo, se instala un sinnúmero de dispositivos de captura y control expresados en tecnologías de la subjetividad, hoy afianzadas en instituciones socio-culturales, las que son permeadas irreflexivamente por evangelios que desde los gremios económicos buscan reexpresar y (re)(des)codificar el mundo de la vida, en congruencia con las necesidades del capital, pero en especial con la construcción de una sociedad de pensamiento único, “de tolerancia cero y de inclusión diferencial o jerarquizada”, “un sistema de apartheid global”(Negri & Hard, 2004:39 y 198 respectivamente) .

La cadena normalizadora conjuga nuevos mecanismos de disciplinamiento de los procesos globales, donde la cultura, la política y, entre otros, la economía, son epicentros de intervención, permitiendo la coordinación geo y biopolítica de las dinámicas globales dominantes del capital y las dimensiones subjetivas de los actores. En esta perspectiva, diversos campos del mundo de la vida han sido intervenidos, reconstruidos o deconstruidos como

parte de un itinerario que demanda ajustes de las estructuras socio-económicas y político-culturales de los países para su armonización con las exigencias internacionales, lógicamente con la mediación de las manos naturales y neutrales del mercado. De esta manera, la biopolítica se manifiesta como una forma de gobierno total, puesta paulatina y progresivamente al servicio de los procesos de acumulación capitalista, en el cual es evidente el paso de la producción económica –manufactura a la producción de la subjetividad.

III

Aportes de autores como M. Foucault, Deleuze, Guattari, Negri y Hard, entre otros, ayudan a entender la forma de producción y “fabricación” de sujetos, especialmente desde el ámbito de la economía en contextos del capitalismo global actual, el cual sin duda opera como una máquina mundial de subjetivación y producción de estados mentales, traducidos en relaciones e interrelaciones definidas como *business*. Así, “el capital no es una categoría abstracta, sino un operador semiótico al servicio de formaciones sociales determinadas. Su función consiste en asumir el registro, el equilibrio, la regulación y la sobrecodificación de las formaciones sociales de poder propias de las sociedades industriales desarrolladas, y de los flujos y las relaciones de fuerza relativos al conjunto de las potencias económicas del planeta (Guattari, 2004:75). Se trata, en síntesis, de la (des)(re)decodificación de flujos y líneas de fuga generados por la máquina social, de tal forma que ningún flujo, área o espacio queden libres de los códigos e improntas capitalistas, en especial los catalogados como afrentas o peligros para su dinámica.

En el contexto de esta nueva dinámica del capitalismo mundial integrado (Guattari, 2004), la economía ya no se reduce a las formas de producción, intercambio, distribución y consumo, por el contrario se reconoce como un sistema de producción, de juegos de verdad, de relaciones de poder y de significación, es decir, como una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo (Escobar, 1996a:121). En esta perspectiva, en el campo económico se cualifica la producción de la subjetividad como dispositivo y eje central del nuevo paradigma productivo capitalista, de ahí que “las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, producen productores (Negri y Hardt, 2001:74). Es en este contexto donde puede entenderse cómo hoy la economía se interesa por la constitución de sujetos maleables y puestos progresivamente al servicio del capital en su nueva dinámica, o cómo específicamente, el desarrollo del sistema de mercado se acompaña de un cambio en la organización de la sociedad, convirtiéndola en un apéndice de la economía.

Se afianza, pues una suerte de arquitectura institucional normalizadora y de disciplinamiento, la que combina estratégicamente dispositivos que inventan, producen y controlan prácticas, relaciones, procesos y productos, dentro de políticas agenciadas por organismos jurídico-económico globales, que han hecho de la vida cotidiana un objeto de regulación-activación en la perspectiva de su mercantilización e inserción en la denominada “economía de la experiencia”. De esta manera, entramos en un cambio ‘cualitativo’, en el que la reproducción del capital se vincula decididamente con la cultura, especialmente con

la producción de subjetividades e intersubjetividades, escenario en el que las relaciones sociales son codificadas o recodificadas en consonancia con la producción o donde toda fuerza social se valida en tanto se comporte como fuerza productiva. Dicho de otra manera, “el capitalismo posmoderno es un régimen biopolítico en el sentido de que construye tanto a la naturaleza como a los cuerpos mediante una serie de *bioprácticas* en las que el conocimiento resulta fundamental” (Castro-G, 2005: 81). Este proceso concebido por algunos analistas como un sistema de producción *bioinfo* o de infoproducción, constituye el marco en el cual el modelo que se dibuja en el horizonte de la sociedad posmoderna es el Semiocapital, capital flujo que se coagula sin materializarse en artefactos semióticos⁵.

En este contexto, el capitalismo mundial integrado en tanto máquina de producción de subjetivación, acciona bajo la (re)(de) codificación del conjunto de la vida cotidiana, la que es integrada a los flujos económico-financieros de alcance global. “La sobrecodificación de las actividades, de los pensamientos y de los sentimientos humanos por el capital acarrea la equivalencia y la resonancia de todos

⁵ El semiocapitalismo como modelo productivo y discurso cultural que funda su dinámica en la producción y regulación de signos, presenta como elementos característicos, entre otros los siguientes: 1).- el tratamiento de la oferta y la demanda en términos de flujos de deseo y de atractores semióticos que han tenido *appell* y lo han perdido, 2).- el énfasis en el trabajo como innovación, como lenguaje y como relación comunicativa, en el marco del modelo de producción donde la vida y la información son factores de alta trascendencia, 3).- el mercado como lugar semiótico donde confluyen signos, expectativas de sentido, deseos y proyecciones, y el encuentro entre los territorios de la economía, la semiótica y la psicoquímica, 4).-el punto de encuentro entre capital financiero y trabajo cognitivo de alta productividad (Ver, Berardi, 2003:12-18).

los modos particulares de subjetivación. ... Pasear libremente por una calle o por el campo, respirar aire puro, cantar a viva voz, se han vuelto actividades cuantificables desde el punto de vista capitalista. Los espacios verdes, las reservas naturales, la libre circulación, tiene un coste social e industrial” (Guattari, 2004: 90).

Así, de la mano de la ideología del capital corporativo y del mercado mundial, la producción económica y la producción de la subjetividad, constituyen una combinación estratégica sobre la cual opera el capital en su fase actual. Esta estrategia expresada en un conjunto de políticas y prácticas de normalización y estandarización, juega en la construcción de una sociedad mercadocéntrica, configurada paulatinamente a través de múltiples dispositivos de disciplinamiento y de variados “aparatos de captura”, agenciados por organismos nacionales y supranacionales, convertidos en nuevos centros de producción normativa y de reorientación cultural cuyo sustrato descansa en el nuevo paradigma productivo capitalista⁶.

IV

En este horizonte, la nueva dinámica del capital como prolongación de la acumulación de riquezas y de sentidos, deja entrever dos nuevos dominios del capitalismo: la naturaleza y la cultura. Con la naturaleza se ha suscitado un refinamiento del capitalismo, el cual asiste a su

⁶ En tal paradigma, la producción de valor está asociada y en función de lo común, así como la explotación se concibe como la expropiación de lo común, siendo éste el nuevo *locus* de la plusvalía (Ver, Negri y Hard, 2004:181)

fase ecológica⁷, manifiesta en la economización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía, expresando un cambio y un salto cualitativo del capital, en el que la naturaleza adquiere una valoración positiva en tanto fuente de riqueza o como 'reservorio de valor'⁸. Con la

⁷ Por ejemplo, con el 'desarrollo sostenible', "puede afirmarse sin mayores reparos que éste antes de asegurar la sostenibilidad de la naturaleza, asegurará la del capital. Hay que redefinir y reinventar la naturaleza de tal forma que el capital sea sostenible. De eso se trata. Mientras que los ecologistas tratan de rehacer las corporaciones de tal forma que la naturaleza sea sostenible, las corporaciones rehacen la naturaleza y el trabajo para que la rentabilidad del capital no baje. A lo mismo apuntan las acciones del Banco Mundial, cuya Global Environmental Facility (GEF) debe entenderse como una estrategia de control mundial de los recursos silvestres por el Grupo de los Siete. En el Tercer Mundo, el discurso del desarrollo sostenible redefine al medio biofísico como 'ambiente', y concibe a éste como una reserva para el capital. Más aún, dentro de este discurso es imposible hablar de naturaleza como construcción socio-cultural. La 'naturaleza' desaparece al ser reemplazada por el 'ambiente'; se declara así la muerte semiótica de la naturaleza como agente de creación social. Al mismo tiempo, el desarrollo sostenible reduce la ecología a una mayor forma de eficiencia. Se trata ahora de producir más a partir de menos, y con mayor racionalidad. Por otro lado, la biotecnología se erige como encargada de asegurar el uso eficiente y racional de los recursos. En los últimos años, las comunidades locales y los movimientos sociales están siendo llamados a participar en estos esquemas como 'guardianes' del capital social y natural (Escobar y Pedrosa,1995:81).

⁸ El discurso del desarrollo sostenible, y en especial de la biodiversidad, ha buscado la exaltación y visibilización de tres aspectos de importancia, o como lo ha planteado Escobar, ha intentado efectuar tres conversiones semióticas trascendentales, a saber: a).- De la naturaleza y los territorios que serán vistos como reserva de valor particular a nivel semiótico, b).- De las poblaciones locales, convertidas en 'guardianes' de la biodiversidad, y, c).- De los conocimientos locales, que comienzan a ser sistematizados como necesarios para 'salvar' la naturaleza. Lógicamente esta estrategia encierra para el Tercer Mundo peligros que giran alrededor del tratamiento de los territorios por fuera de lo humano y lo social, la reinscripción de

cultura, se trata de lograr una intervención sustancial en la subjetividad hasta concretar el dominio de la naturaleza humana y su activación-circulación en los flujos económico-financieros. De ahí que para la sociedad capitalista –parafraseando a Foucault- lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal, a lo que hoy deben agregarse, en particular, los “nexos inmatriciales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico” (Negri–Hard,2001:75).

Con la cultura, el capitalismo centra su esencia en la apropiación, resignificación y refuncionalización de diversos aspectos de la vida para convertirlos en relaciones mercantiles, de ahí que la cultura en sus diversas manifestaciones resulte atrapada por la esfera comercial. Se trata, entonces, de (re)(des)codificar flujos, sujetos y procesos que tienden a escapar al capital y a su axiomática, así como de la ampliación y reacomodo del capitalismo como sistema tanto hacia afuera (hacia zonas no estrictamente capitalistas) como hacia adentro (refinamiento y cualificación de la producción y de la productividad). “De hecho lo que Marx explicó con mayor claridad es que el capital opera constantemente mediante una reconfiguración de los límites entre lo interior y lo exterior. De hecho, el capital no funciona dentro de los confines de un territorio y población fijos, sino que siempre sobrevuela sus fronteras e internaliza nuevos espacios” (Negri y Hard,2001:228).

Por ello, la producción económica tradicional da paso a la producción cultural y/o de la subjetividad a través de la incorporación y mercantilización progresiva de las rela-

las comunidades locales en los discursos ambientalistas como sujetos de un orden natural de cosas (otra versión del mito del buen salvaje), y la refuncionalización de los conocimientos tradicionales en términos de la biología moderna (Ver, Escobar,1996b:126-127).

ciones humanas. Sobre este tópico, M. Sahlins (1988:169,213), al contraponer la razón simbólica o significativa a la razón práctica, ha logrado advertir cómo “la producción, en consecuencia, es más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto a ella. Es una intención cultural. La producción es un momento funcional de una estructura cultural... Así es como la economía, en el carácter de lugar institucional dominante, produce no sólo objetos para los sujetos apropiados, sino sujetos para los objetos apropiados”.

En consecuencia, podría afirmarse que la relación biopolítica, subjetividad y economía, se mueve en el cruce de dos ejes sobre los cuales se desarrolla toda la tecnología política del mundo de la vida.

Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo, pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto (Foucault,2002:176).

La vida y lo viviente son objeto y objetivo del poder; lo biológico se estataliza, la soberanía da paso al biopoder, la biopolítica representa el epicentro del desarrollo del capitalismo en su proceso de reacomodo, la cultura y la naturaleza se asumen como reservorios de riqueza; en síntesis, se produce la axiomatización del *socius* y por con-

siguiente la maleabilidad de los sujetos y de las formaciones sociales. “Estos aspectos que el desarrollismo moderno había considerado como variables residuales tales como la biodiversidad del planeta, la conservación del medio ambiente o la importancia de los sistemas no occidentales de conocimiento, pasan ahora a convertirse en un elemento central de las políticas globales del desarrollo” (Castro-G, 2005: 80)

No obstante, en medio de este panorama, el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la cual permanentemente se generan inversiones, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital; muestra de cómo otras asunciones, otras formas de interpretar el mundo y de proporcionarle sentido, son posibles aún en medio de la relación-tensión que suscita el imperio del capitalismo en su fase cultural, y en medio de la proliferación de los márgenes, donde las minorías se comportan como conjuntos “difusos” no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari, 2000:473)⁹.

⁹ A manera de ejemplo, pienso en manifestaciones y comportamientos de sujetos y colectivos en diversos escenarios y frente a la reactivación, refuncionalización y mercantilización de la diferencia, de lo extraoccidental y de lo tradicional-popular, como muestra de la emergencia de nuevas-viejas formas de agencia que hoy integran procesos que ponen en tensión la lógica del capital. En este sentido, la(s) economías(s) “otras”, parafraseando a Nurit Bird-David (2004), no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son “modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano. Así, siguiendo a la autora en mención, son expresiones distanciadas de la predominante economía neoclásica enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente, donde las propuestas-modelos son universales o totalitarios, mientras que los otros son locales, en su

La pregunta que podría iluminar futuras reflexiones y trabajos de mayor envergadura es: ¿logrará el capitalismo mundial integrado fundar un orden social que sea aceptado por la mayoría y que implique una acentuación de la segregación social?(Guattari,2004), o, contrariamente, ¿los procesos sociales emergentes, los nuevos y otros modos de acción y relación con el mundo, y, en síntesis, las multiplicidades de fuga o de flujo podrán configurar horizontes y vectores de revolución molecular donde no sólo la impugnación sea axial, sino, ante todo, donde la existencia sea nuestra gran posibilidad y la vida se contraponga a la sociedad-factoría que nos habita?.

lengua y su alcance. En esta perspectiva no sólo se inscriben propuestas indígenas (caso comunalidad o Ayllu en Bolivia, reciprocidad en Colombia, prosperidad agrícola Vs ancestralidad en Africa, etc), sino también algunos modelos rurales (caso Colombia) y aún variantes de la economía occidental que asumen “entrar y salir” del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo “no hay “economía”, sino “economías” que varían espacial y temporalmente, o que la economía es social o culturalmente construida” (Batista,sf: 11). Uno de los ejemplos de enorme singularidad tiene que ver con propuestas que postulan el tránsito de la *ecoNO*mía a la *ecoSI*mia, cuyo sustrato es el sistema de intercambios en el marco de triángulos vitales sin la mediación del dinero (debo estos planteamientos a Guaira Miguel Calapy, dirigente indígena de Cotacachi, expresados en sesión del 24 de agosto de 2005 en el marco del doctorado en Estudios Culturales universidad Andina Simón Bolívar Quito (E)).

Referencias

Berardi Bifo, Franco. 2003. *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Editorial traficantes de sueños, Barcelona

Castro Gómez, Santiago. 2000. “Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la ‘Invención del otro’”. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Compilado por Edgardo Lander. Clacso, Buenos Aires.

Castro-Gomez, Santiago. 2005. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca/Instituto Pensar, Popayán.

Deleuze, Gilles. 1997. *Conversaciones*. Pre-textos

Deleuze, Gilles. 1971. “Los códigos, el capitalismo y otros temas”. En: <http://elortiba.galeon.com/pensar4.html>

Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia.

Escobar, Arturo. 1996a. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá.

Escobar, Arturo. 1996b. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad?. Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Cerec-Ecofondo, Bogotá.

Escobar, Arturo y Alvaro Pedrosa G. 1995. Pacífico colombiano: ¿entidad desarrollable o laboratorio para el posdesarrollo?. *En El Límite de la Civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*. Compilado por Edgardo Lander. Clacso, Buenos Aires.

Esposito, Roberto. 2004. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Einaudi, Torino.

Foucault, Michael. 2002. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Foucault, Michel. 2000. *Defender la sociedad. Curso en el college de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica S.A., Barcelona.

Garces, Marina. 2005. “La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze”. *Atenea Digital* 7: 87-104. <http://antalya.uab.es/athenea/num7/garces.pdf>

González Stepahn, Beatriz. 1995. “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado”. En *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Compilado por B. Gonzalez Stephan/J. Lasarte/G. Montalvo/M.J. Daroqui. Monte Avila Editores, Caracas.

Guattari, Félix. 2004. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Editorial Traficantes de sueños, Madrid.

Negri, Toni y Michael Hardt. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Ediciones Debate, Barcelona.

Negri, Toni y Michael Hardt. 2001. *Imperio*. Ediciones desde abajo, Bogotá.

Negri, Toni. 1988. *El exilio*. El viejo Topo, Barcelona. Piqueta, Madrid.

Sahlins, Marshall. 1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa, Barcelona.

LA (BIO)COLONIALIDAD DEL PODER

**Cartografías epistémicas en torno
a la abundancia y la escasez**

Juan Camilo Cajigas-Rotundo*

En un artículo reciente, Arturo Escobar hace un balance del proyecto modernidad/colonialidad, destacando sus líneas de argumentación generales basadas en una crítica a la modernidad que evidencia su inherente carácter colonial (Escobar, 2003: 77). Escobar propone ampliar los horizontes de este proyecto a partir de la inclusión de tres terrenos fértiles de discusión: la perspectiva de género, las economías alternativas y la perspectiva de la ecología política. El programa de investigación modernidad/colonialidad necesitaría entonces una nueva arena de discusión: el patrón de poder colonial sobre la naturaleza. Avanzando en esta dirección, quiero mostrar que los discursos moderno/coloniales no solamente producen sub-

* Especialización Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana.

jetividades y territorialidades, sino también “naturalezas”. Propongo entonces una lectura de la naturaleza que, por un lado, evidencia los dispositivos poscoloniales presentes en las actuales luchas por la definición de la biodiversidad, y que, por el otro, escapa a las posturas que reifican y esencializan a las poblaciones locales implicadas en este conflicto. Por ello considero importante ampliar la noción propuesta por Aníbal Quijano de “colonialidad del poder”, basada sólo en la producción de subjetividades coloniales articuladas a jerarquías raciales y epistémicas. Utilizaré la noción de (bio)colonialidad del poder para referirme a la actual producción de la naturaleza en el marco del capitalismo posfordista.

En este trabajo abordaré el problema de la biodiversidad en el contexto de la globalización hegemónica, entendida como la fase actual de una colonialidad de “larga duración”. Para esto delinearé una cartografía cognitiva utilizando como eje dos relatos que sintetizan las posiciones occidentales y las amazónicas (organizaciones indígenas/bosquesinas¹) en torno a la biodiversidad como campo

¹ En la zona del sur del trapecio amazónico, de donde se basa el presente estudio, cada vez más se presentan asentamientos constituidos por varias etnias: ticunas, cocamas, yaguas, ocainas, yukunas, makuna, uitoto, además de colonos. Lo que está produciendo un tipo particular de relaciones interétnicas e interraciales categorizadas con la noción de “sociedades bosquesinas” que privilegia el modo de subsistencia (vivir de la selva y el río) sobre el origen étnico (Echeverri, Gasché, 2004). Las sociedades bosquesinas se caracterizan por la existencia de grupos de solidaridad (“mingas”, fiestas, ceremonias), una cultura local (donde coexisten formas tradicionales y objetos del mercado), un lenguaje (español loretano en Perú, amazónico en Colombia), una economía de carácter pluriactivo y anárquico (se alternan actividades de subsistencia, relacionadas con el mercado laboral y el consumo mercantil), lo cual constituye, a nuestro parecer, una articulación disidente a la economías regionales, nacionales y transnacionales.

de conflicto. Con respecto a la primera, me referiré al relato de la “escasez” y, en relación a la segunda, el relato de la “abundancia”. Ambos relatos surgen de epistemologías diferentes que establecen entre sí relaciones de subordinación y resistencia, y articulan políticas de biodiversidad.

1. La visión glotona y el relato de la escasez

La modernidad trae consigo una particular construcción de naturaleza determinada por el auge y consolidación del capitalismo como una forma específica de las relaciones sociedad-naturaleza. Esta construcción tiene sus comienzos en la formación del sistema-mundo, alrededor del siglo XVI, cuando Europa se constituye en “centro” de una red planetaria de saber/poder. En ésta, y a partir de la ilustración, la naturaleza se encuentra escrita en un lenguaje matemático que es válido para todo lugar y tiempo: es universal y necesario, perdiendo así cualquier atributo y valor que pueda tener en sí misma más allá de los intereses humanos; ya no hay *telos* -fin último- en la naturaleza, sino solamente en la acción humana. Newton consolida el paradigma de la física como estudio de las leyes universales que rigen los fenómenos mediante el determinismo (causalidad simple) y la reversibilidad (retroceso del movimiento). El humano, en esta dimensión, es *sujeto* de un conocimiento objetivo, se encuentra despojado de cualquier carga afectiva y tiene total control sobre su racionalidad. La realidad es reducida a lo uniforme, descolorido y simple, es *objeto*, algo que se contrapone al sujeto, y que puede ser observado de manera neutral por éste; lo real es una máquina, es un reloj puesto en funcionamiento por un relojero trascendental. De otro lado, siguiendo a Bacon, *el conocimiento es po-*

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

der, sirve para algo, tiene un fin específico. De ahí que exista una estrecha ligazón entre la ciencia y la técnica, y, de manera directa, entre la ciencia y el mercado capitalista.

Esta particular construcción de naturaleza justificada por la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant, lleva inscrita una antropología de la mirada, es decir, un particular desarrollo de los sistemas de ubicación visual en el espacio que posibilitaron el predominio sociocultural del órgano de la visión y determinaron la articulación del conocimiento. El materialismo y el realismo proveyeron con su “ocuentrismo” otro matiz a la importancia de la visión en la mística cristiana. Esta mirada fue secularizada y pragmatizada para los fines de expansión capitalista, y se ve reflejada en el desarrollo de la cartografía como mecanismo de control colonial sobre las tierras de ultramar (Mignolo 1995). La matematización de la perspectiva permitió así el control sobre los espacios geográficos coloniales y sus gentes. Lo cual supone la ubicación intensificada de un punto de observación atemporal, universalizable. Según Castro-Gómez, esta *hybris del punto cero* posibilita el establecimiento de criterios jerárquicos sobre los sistemas de conocimiento endógenos de los grupos dominados:

Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale,

por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tenía primero el Estado español (y luego todas las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del *homo oeconomicus*. Ya no podían *coexistir* diferentes formas de “ver el mundo”, sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al “pasado” de la ciencia moderna; como “doxa” que engaña los sentidos; como “superstición” que obstaculiza el tránsito hacia la “mayoría de edad (Castro-Gómez, 2005b: 63).

Pero ahora, con el advenimiento del capitalismo global, esta estrategia de la mirada moderno/colonial puede ser complementada con su transformación en los discursos posmodernos del desarrollo sostenible que toman como un hecho natural la “escasez”. A la “hybris del punto cero”, propia de la sociedad capitalista/industrial, se le añade ahora la “gula de la visión” como forma de observación poscolonial.

La acumulación de capital posibilitada por el saqueo y explotación de las colonias generó y continúa generando en los centros del sistema-mundo una *sociedad del confort* basada en el consumo de bienes suntuarios. Este “confort” supone la producción de cuerpos articulados a partir de un irrefrenable estado de sobre-excitación que se encuentra en la base de la reproducción del capital a partir del circuito de producción y consumo (Virilio, 1996). Ahora bien, el confort y la sobreexcitación producen *la*

gula de la mirada, es decir, la búsqueda insaciable de nuevas fuentes de consumo. La gula de la mirada se hace evidente en los discursos del desarrollo sostenible y, en general, en el proceso de ambientalización y “conservación” de la naturaleza (Escobar, 1996). El “desarrollo sostenible” surge en el contexto de incertidumbre que a partir de los 70’s produce, por una parte, el incumplimiento de las promesas de desarrollo en los países periféricos, y, por otra, las contradicciones propias de la economía capitalista en relación al medio biofísico, la justicia social y la realización personal. Así las cosas, comienza a construirse ya no una “naturaleza”, sino el “ambiente” en relación directa con las exigencias de la sociedad posindustrial.

A partir de los 70’s se presenta un giro en la idea de desarrollo que busca conciliar la dinámica de crecimiento del capital con los límites de los sistemas biofísicos, emergiendo así la idea de “desarrollo sostenible”. Acuerdos internacionales (leáse imperiales) como el de Estocolmo 72 y La Comisión Brundtland, entre otros, establecen regulaciones globales para el control y manejo adecuado de la naturaleza que se concretan en una gestión y planificación ambiental. Sin embargo, aquí el “ambiente” es construido a partir de una representación propia de los contextos sociales de la opulencia y de su particular *visión glotona*. Esta gula de la mirada genera por tanto la representación de la “escasez”, es decir, el discurso según el cual el progreso material se define como una superación de aquellas cosas que nos “faltan” para alcanzar un determinado “nivel de vida”. Desde este punto de vista, la naturaleza es mirada como fuente inagotable de recursos para saciar la glotonería y garantizar el aumento constante de los niveles de consumo.

A finales de los 80's, la comisión Brundtland propone la estrategia del desarrollo sostenible enunciada como la conservación de los recursos naturales para el bienestar de las generaciones futuras. Sin embargo, el documento de la comisión deja un amplio margen de ambigüedad sobre el tipo de "bienestar" que se persigue, y sobre quiénes son y en dónde vivirán esas "generaciones futuras". La situación del mundo en aquella época ya empezaba a marcar el progresivo aumento de situaciones de riesgo latente para las sociedades opulentas del norte: inmigraciones, contaminación ambiental, pérdida del estado proteccionista y de bienestar, entre otras. Estos fenómenos son consecuencia de las acciones colonialistas que el mismo desarrollo expansivo del capitalismo implicó: *la cara oscura de la modernidad*. Por eso se habla hoy del "efecto boomerang" (Beck, 2002) que anuncia la pérdida de la era de la seguridad, la confianza y la certeza del desarrollismo, tan característica de los discursos de la posguerra. De esta seguridad se pasa en los 70's al abismo de la incertidumbre, en sintonía con la denominada "condición posmoderna" (Lyotard, 2004). El crecimiento económico enfrenta ahora una crisis de naturaleza, dada la degradación de varios sistemas biofísicos en el mundo por la sobreexplotación productiva y una crisis de justicia (debida a las asimetrías de poder e inequidades que implica la cara colonial -endógena y exógena- de las relaciones mundiales capitalistas).

Frente a la situación de los límites del desarrollo emerge, entonces, la "perspectiva fortaleza" del norte (Sachs, 1999: 25), que garantiza la seguridad del modo de vida de los países ricos frente a la incompetencia, la ignorancia, la sobrepoblación y la insostenibilidad que caracterizan a los países del sur. Se buscaba con ello mantener la era de la seguridad y la opulencia a través de la reconfiguración

del lugar de la naturaleza en la maquinaria del capital. Contrario a lo que perseguían y persiguen los movimientos sociales ambientalistas centrados en la reformulación radical del capitalismo con tal de conservar la naturaleza, esta perspectiva, agenciada por las élites corporativas del primer mundo, reformula la naturaleza con tal de conservar el capitalismo. La naturaleza, ahora ambientalizada, queda resignificada, reaxiomatizada y recapturada por la lógica del capital global.² A partir del desarrollo de “tecnología verde” sería posible mantener niveles altos de productividad y crecimiento económico, aunque con menos contaminación y consumo de recursos naturales. En esta perspectiva, jamás se ponen en duda los fundamentos de la productividad y el economicismo que constituyen el *a priori* de la sustentabilidad. La naturaleza es “capital natural”, al igual que el trabajo es “capital humano”.

De otro lado, la mirada glotona que genera “escasez” dados sus niveles de consumo, “ve” un agotamiento de las fuentes biofísicas en el sur, agravada por el problema de la “sobrepoblación”. Las imágenes satelitales registran progresivamente cómo las poblaciones pobres del sur destruyen los bosques tropicales por el uso de técnicas de agricultura tradicional, particularmente la “tumba y quema”. Desde esta mirada colonial, la falta de crecimiento económico, de educación tecnológica y la ausencia de planificación social son los factores que llevan a la degradación ambiental del sur. Por eso, sólo la transferencia de ciencia y tecnología y, en general, de los dispositivos del desarrollo, solucionarán realmente esta proble-

² En este sentido, aparecen estrategias como la “eficiencia” que perpetúan el reduccionismo propio de la visión economicista hegemónica según la cual, “todo se soluciona con tecnología”, ya que mediante el auge de las ciencias y técnicas ingenieriles ambientales sería posible “producir más con menos”.

mática. El norte es representado entonces como el lugar de la razón, la estabilidad, la limpieza, la opulencia y la excelencia, en contraste con un triste sur, lugar del atraso, la insalubridad, la violencia, las tecnologías obsoletas y el capital insuficiente. Frente a este sur cada vez más peligroso y acechador de las fronteras de la prosperidad material y cultural, propias de la verdadera civilización, se hace necesario controlar la inmigración y plantear una política de la distribución de los riesgos ambientales. Mantener a las poblaciones del sur encerradas en sus propias fronteras y convertir sus territorios en un botadero de la contaminación industrial producida por el norte, al mismo tiempo que los recursos naturales y los “conocimientos tradicionales” allí presentes se elevan, por una parte, a la categoría de “patrimonio inmaterial de la humanidad”, se convierten, por otra parte, en un imperativo biopolítico del imperio (Hardt & Negri, 2004). En los discursos hegemónicos del desarrollo sostenible, la degradación ambiental es causada por la pobreza de las poblaciones del sur, pero nunca cuestionan realmente los altos niveles de consumo del norte: *el glotón sólo ve su hambre, es esclavo de su ansiedad; ha perdido la noción de sus propios límites (la hybris)*.

2. Ecocapitalismo y sociedad de control

En este punto ubicamos la biotecnología como aquella subdisciplina que produce la recombinación de información genética. En este sentido, puede decirse que la biotecnología también pertenece al campo de las nuevas tecnologías de la información y forma parte de aquello que Hardt & Negri han denominado la lógica del capitalismo posfordista. Desde los años 50's campos como la biotecnología y la ingeniería genética inauguran una era

postnatural (Escobar, 2002), generando hipercuerpos e hipernaturalezas³ que median en la lógica misma de lo orgánico –de lo vivo-; produciendo así artificios que terminan estrechamente ligados a la lógica del capital global. Estos desarrollos científicos plantean la posibilidad de construir entidades híbridas producto de la recombinación de su constitución genética. Grandes proyectos como el del genoma humano, la clonación reproductiva de animales y de tejidos, operan a partir de la posibilidad de manipular las secuencias genéticas. Según estas tecnologías, es posible hacer cortes transversales en las secuencias de información del ADN para luego, mediante un proceso de *cut and paste* intracelular, incrustar en redes celulares madre códigos genéticos halógenos (Capra, 2003).

La naturaleza histórica que construye la modernidad, al ser matematizada y desencantada, perdió cualquier fuente de valor intrínseco: ya no era *physis*, flujo de vida que anima los seres (mundo greco-romano), pero tampoco era

³ Las biotecnologías plantean la constitución de *hipercuerpos*, en el sentido de que es posible modelar sus características y potencialidades; hablamos del fin de la naturaleza orgánica del cuerpo animal humano, ya que lo orgánico pareciera ser trascendido por lo artificial. Igualmente, hablamos de hipernaturalezas, ya que la biotecnología también presenta aplicaciones en el campo de la industria agrícola. La pretensión en este caso es la de construir alimentos modificados genéticamente que respondan a ciertos vectores de producción biopolítica: alimentos más resistentes a las plagas, que tengan un tiempo mayor de durabilidad, y que provean de más elementos a los “hombres sobreexcitados”. Las grandes industrias de la alimentación como Monsanto pretenden el control sobre toda la cadena de producción alimenticia, desde las semillas, que son transgénicas, hasta la circulación en los centros de abastecimiento urbanos, impidiendo la independencia y autonomía de las poblaciones rurales.

ens creatum, creación divina que refleja los atributos de Dios (mundo cristiano-feudal). Al ser objetivizada en el mundo burgués-mercantil, la naturaleza es convertida en una instancia externa susceptible de ser instrumentalizada, manipulada según imperativos técnicos y degradada, en últimas, a la categoría de “recurso”. Además de ser objeto de intervención científico-técnica, la naturaleza moderna queda inscrita en el proceso de constitución y consolidación de los Estados nacionales que, tanto en Europa como en las periferias, orientaban la producción industrial guiados por una economía de tipo fordista. (Coronil, 1997).

A partir de lo 60's, esta naturaleza moderna comienza a ser transformada con otros discursos que la ambientalizan, de acuerdo a los imperativos del ecocapitalismo como nuevo axioma del aparato de captura capitalista/colonial. En su primera fase (años 60s y 70s) se hacen evidentes las contradicciones inherentes del ecocapitalismo, es decir, el crecimiento económico desbocado y el circuito de producción supone el agotamiento de estas mismas condiciones materiales de productividad: la fuerza de trabajo y la naturaleza. Entre más se esfuerza por aumentar sus niveles de productividad y eficiencia, rediseñando el espacio urbano, transformando los mecanismos de contratación laboral y las tecnologías agroindustriales, el capital destruye cada vez más y agota sus propias condiciones de posibilidad (O' Connor, 2004).

Pero con la emergencia en los años ochenta de la sociedad del conocimiento y de la economía de tipo posfordista basada en la producción inmaterial, el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna (Escobar, 2002; O' Connor, 1994). En efecto, con el auge de la biotecnología y la ingeniería genética asociadas a las llamadas industrias de

la vida, la naturaleza deja de ser un “recurso natural” en la medida en que ya no es una instancia externa, sino que comienza a estar situada en un “plano de inmanencia” articulado a partir de la lógica misma de reproducción del capital. El nuevo giro consiste en que el capital axiomatiza (Deleuze/Guatari, 2000) la constitución interna de lo vivo a través del modelamiento y el diseño genético. Si a la forma moderna del capital le corresponde una colonización molar de la naturaleza, a la forma posmoderna le corresponde una colonización molecular que constituye hipernaturalezas o tecnonaturalezas.

Es necesario resaltar que el ecocapitalismo se desenvuelve en el ámbito de los regímenes biopolíticos posmodernos propios de la sociedad de control, que aspira a intensificar la manipulación de las diferentes dimensiones de la vida, tanto humana como no humana. La naturaleza moderno-capitalista estaba vinculada con la “sociedad disciplinaria” y sus particulares aparatos biopolíticos, que de manera trascendente homogeneizaba los cuerpos humanos y su cuerpo inorgánico –la naturaleza-. En la sociedad de control, en cambio, el poder actúa de manera inmanente y reticular redimensionando la axiomática del capital y su particular producción de subjetividad y naturaleza. El poder se expande, se minimaliza, “alisando” el estriaje que caracterizaba a la sociedad disciplinaria (Hardt & Negri, 2002). En este plano, la naturaleza es reaxiomatizada a través de una maquinaria ya no industrial sino posindustrial y cibernética, productora de tecnologías biopolíticas (observación satelital, ciberespacio, biotecnología) que actúan de manera rizomática, molecular. De ahí la emergencia de naturalezas híbridas donde lo artificial y lo orgánico se confunden. Sintetizando, a partir de los años 80s el ecocapitalismo entra en una fase posmoderna que en el

contexto de la sociedad de control transforma y construye la naturaleza a través de tecnologías biopolíticas de carácter rizomático.

Ahora bien, estas características del ecocapitalismo se manifiestan de manera particular en el contexto del sistema mundo posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002) a través de los proyectos globales de conservación de la biodiversidad y uso del conocimiento tradicional. Esto nos lleva a reflexionar sobre el modo en que las políticas del conocimiento y de la biodiversidad conllevan nuevas formas de colonialismo. En este sentido, nos referiremos a la *biocolonialidad del poder*.

3. La (bio)colonialidad del poder: ecologías políticas del conocimiento y biodiversidad cultural

El ecocapitalismo es una manifestación de la emergencia de un nuevo sistema de relaciones económicas, culturales, jurídicas, políticas y sociales, que algunos autores denominan el *Imperio* o la *sociedad-red* (Hardt & Negri, 2002, Castells, 2000). La cibercultura, la producción de subjetividades centradas en el consumo, el paso de una economía fordista basada en producción de objetos a una economía posfordista centrada en la producción inmaterial (conocimiento e información), el auge de las nuevas tecnologías, son algunas características de este tipo de sociedad que ha sido identificada con la globalización hegemónica, es decir, con la expansión final y abismal de la lógica del capitalismo en el espacio-tiempo mundial.

De otro lado, los estudios denominados poscoloniales, subalternos y posoccidentales, realizados desde Asia,

África y Latinoamérica - entendidos no sólo como espacios geográficos sino como lugares que activan el pensamiento crítico-emancipador- han venido articulando una perspectiva que hace evidente la cara colonial de la expansión capitalista y de su proyecto cultural. Particularmente, desde Latinoamérica se realiza una crítica a la modernidad comprendiéndola como un proceso histórico de carácter colonial y de “larga duración” que adquiere forma a partir del “descubrimiento de América”. La modernidad y la colonialidad son vistas como dos caras de una misma moneda, es decir, como parte integral de un sistema caracterizado por la “heterogeneidad estructural”, que posibilita una distribución asimétrica del poder y se concreta en el saqueo y sobreexplotación de las colonias. Como lo ha mostrado Quijano, la modernidad lleva consigo una serie de patrones coloniales de producción de subjetividad articulados a partir de la idea de raza (pureza de sangre), que posibilitaban la subordinación étnica y epistémica de las poblaciones subyugadas. En efecto, la “colonialidad del poder” operaba en el contexto del sistema-mundo moderno/colonial a través de la colonización del imaginario de las formaciones epistémicas negras y amerindias basadas en los sistemas ancestrales y holistas de conocimiento.

Al hablar de la emergencia del Imperio o la consolidación de una sociedad-red que le da forma, la pregunta por la colonialidad del poder adquiere una nueva dimensión que podría denominarse *bio-colonial*. Después de hacer un seguimiento a la formación del ecocapitalismo que potencia la visión glotona y voraz a través de los discursos del desarrollo sostenible, abordaremos ahora la cuestión de la naturaleza, y, en particular, el proyecto de la “biodiversidad”, para comprender las nuevas articulaciones de la “diferencia colonial” en el sistema mundo

posmoderno/poscolonial (Mignolo, 2002; Castro-Gómez, 2005b). Para el caso que nos compete, la biodiversidad, es necesario identificar los actores sociales que desde sus intereses particulares constituyen mecanismos para producirla y controlarla. Estos actores sociales se encuentran ubicados en puntos estratégicos del sistema mundo posmoderno/poscolonial y a partir de ahí generan múltiples construcciones discursivas de la “biodiversidad”. Hablaremos entonces de una biodiversidad hegemónica, construida por los actores dominantes del Imperio, y de una biodiversidad contrahegemónica, construida por actores como las organizaciones amazónicas, a las cuales me referiré más adelante.

La producción *hegemónica* de la biodiversidad, actualizada por las élites corporativas y las empresas transnacionales dominantes, se concretiza mediante los regímenes jurídicos globales del Imperio. Acuerdos internacionales como los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio y el Convenio Internacional de la Diversidad Biológica, entre otros, hacen especial énfasis en la noción de “escasez”, de “pérdida” de los recursos naturales o “disminución” de la biodiversidad, y proponen soluciones de tipo tecnocientífico potenciadas por el auge de las ciencias de la vida. A partir de este discurso, las poblaciones y ecosistemas propias de los “países en desarrollo” del sur comienzan a cobrar un nuevo significado. De ser vistas como “obstáculos para el desarrollo”, dadas sus peculiaridades biológicas y culturales, ahora pasan a ser vistas como “guardianes de la biodiversidad”, debido al potencial de sus conocimientos ancestrales (Castro-Gómez, 2005b; Ulloa, 2004). Es en este sentido que hablamos de la *biocolonialidad del poder*.

La (bio)colonialidad del poder se hace evidente de manera particular en la serie de acuerdos internacionales que desde los 90's propenden por la normativización global que protege las producciones e innovaciones científicas y la propiedad intelectual. Instrumentos jurídicos imperiales como los denominados TRIPS (Trated Related Aspects of Intellectual Property) protegen el conocimiento científico/empresarial como mecanismo que permite sacar provecho económico del trabajo creativo ligado a la producción de las industrias de la vida y al manejo científico de la biodiversidad; sin embargo, a la vez generan nuevos mecanismos de subordinación de los sistemas de conocimiento no-occidentales y de su particular construcción de naturaleza (Lander, 2002).

Los TRIPS regulan los derechos de propiedad industrial referidos a marcas de fábrica, indicaciones geográficas, dibujos o modelos empresariales, patentes, secretos industriales y derechos de obtentores vegetales. Estos derechos permiten patentar material biológico modificado, posibilitando la privatización de la vida. Las patentes son otorgadas si la solicitud cumple los requisitos de *novedad, altura inventiva y aplicabilidad industrial*. Para el caso de la biotecnología, es posible conceder patentes si se aíslan genes o se los modifica, ya que esto otorgaría un valor agregado al producto del trabajo creativo. En la década de los 80's fue concedida una patente por parte de la corte suprema de los Estados Unidos a Ananda Chakravarty quien trabajó sobre una variedad de bacteria del género *pseudomonas*, capaz de analizar el petróleo crudo (Shiva, 2001). Si bien el tema de las patentes se remite al siglo XIX cuando fue otorgada una patente a Louis Pasteur sobre un tipo de levadura, a partir de este momento el campo de lo patentable ha crecido: plantas nuevas con reproducción asexual (1939),

nuevas plantas con reproducción sexual (1970), mamíferos transgénicos no humanos (1988), compuestos naturales, incluso humanos, purificados (2000) (Lander, 2002: 76).

Sin embargo, los TRIPS no respetan aspectos como la identificación y territorialización del acceso a los conocimientos tradicionales y al material biológico, entrando en contradicción directa con el margen de defensa que abren otros acuerdos internacionales como el CDB (artículo 8J que propende por el reconocimiento y respeto de los conocimientos e innovaciones locales), y con las disposiciones que pretenden garantizar la soberanía nacional sobre la biodiversidad, presentes en acuerdos andinos como las decisiones 391 y 486 de la Comunidad Andina de Naciones (CAN), así como la distribución equitativa de los beneficios- producto del uso de la biodiversidad (Gómez-Lee, 2004).

Partiendo de estos acuerdos legales (TRIPS en relación directa con megaproyectos jurídicos como el ALCA y el TLC) se concreta un marco para la comercialización de los componentes de la biodiversidad a través de los títulos de propiedad intelectual. De acuerdo con éstos, las *industrias de la vida* (farmacéuticas, empresas cosméticas, de alimentos, agroindustriales y de energía) entran a controlar la base biológica y ecosistémica de la reproducción social. Hasta el momento, el 93% de las patentes han sido otorgadas a Estados Unidos, la Unión Europea o Japón, y tan sólo el 3% han sido concedidas a “países en desarrollo” (Hernandez, 1999). Es evidente la tendencia hacia la concentración global del poder y del conocimiento y hacia el establecimiento de nuevas formas (posmodernas) de colonialidad.

Los tratados imperiales sobre biodiversidad y propiedad intelectual privilegian una noción científicista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal. Esta formación del saber proyecta sobre la naturaleza un conjunto de campos analíticos sobre los cuales se levantan ciertos objetos de conocimiento, que aparecen como entidades aisladas entre sí, desconociendo sus interrelaciones (Capra, 2003). Así, la tecnociencia biopolítica constituye la vida orgánica como una máquina cibernética. Con todo, en estos tratados no se tiene en cuenta de manera integral el carácter colectivo de las formaciones de saber y sistemas de conocimiento propias de los pueblos no occidentales. Este tipo de saberes sólo son tenidos en cuenta en la medida en que sirven como catalizadores en las empresas de bioprospección y biopiratería, es decir, en la medida en que proveen de información sobre el uso y la ubicación de material biológico susceptible de comercialización. De ahí que en estos tratados se de un lugar a los “conocimientos tradicionales y folclóricos” (Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor, 2000). Se privilegia el conocimiento individualizado y masculino, poseído por sujetos particulares dentro de las comunidades, los chamanes, obviando que este conocimiento es producto de una tradición cognitiva local articulada a partir de interacciones complejas con los ecosistemas, donde las mujeres juegan un papel de suma relevancia a través de las diversas prácticas agro-silvo-pastoriles (Van der Hammen, 1992).

A pesar de los esfuerzos realizados por actores estatales y no estatales representantes de la sociedad civil de los países megabiodiversos para consolidar un sistema de pro-

tección *sui generis* de los conocimientos tradicionales⁴, en la actualidad no son definitivos ni los mecanismos jurídicos que garantizan la protección para los conocimientos tradicionales, ni la mejora en las condiciones materiales de existencia de las poblaciones locales a partir de la reglamentación autónoma y suficiente de sus territorios ancestrales. Este tipo de conocimiento y sus territorios figuran en el imaginario imperial como “reservas de biodiversidad” que son “patrimonio inmaterial de la humanidad”. De nuevo, es ambiguo el uso del término “humanidad”. ¿De quién y para quién es la biodiversidad? ¿Quiénes son la humanidad? Estas asimetrías de poder/conocimiento generan nuevas formas de subordinación dentro del Imperio, lo que nos lleva a explorar las nuevas articulaciones de la diferencia colonial. En los apartados que siguen haremos un seguimiento de esta discusión tomando como “locus de enunciación” la Amazonía colombiana, que dentro de la cartografía epistémica trazada proyecta el relato de la abundancia.

⁴ “La Decisión 391 de la CAN (entra en vigencia el 17 de julio de 1996) desarrolla un régimen común sobre acceso a los recursos genéticos con vigencia en Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela. Cabe destacar que es la primera norma comunitaria que regula estos temas a nivel mundial. Reconoce el derecho de autonomía de los pueblos indígenas al señalar en el cap. II que los países miembros deben reconocer y valorar la facultad de decisión de las comunidades indígenas, afroamericanas y campesinas sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales, asociados a los recursos genéticos y a sus productos derivados. Consagra, además, el derecho a obtener beneficio a favor del proveedor del componente intangible, en el artículo 35, y en el artículo 2.º se obliga a prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso” (Gómez Lee, 2004:189).

4. Amazonías imaginadas: nuevos dorados y otros infiernos verdes

La región amazónica tiene 7.8 millones de Km², que equivalen al 60% del territorio de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela. Representa el 44% de la superficie de América del Sur y es igual al 73% del territorio de Europa. Su superficie equivale al 70% de todos los bosques tropicales del mundo, concentrando aproximadamente el 60% de la biodiversidad del planeta. Alberga el 20% del agua potable del planeta y el 10% de la biota universal: tiene más de 60.000 especies vegetales, 300 mamíferos y 2.000 peces. La amazonía colombiana constituye el 35% de su extensión total, y allí viven 52 grupos étnicos que han habitado la selva milenariamente (aprox. 10.000 años antes del presente) (Franco, 2002; Meggers, 1989).

Debido a su importancia ecológica, cultural y geopolítica, la amazonía ha sido y será el lugar de origen de múltiples imaginarios articulados a los discursos que justificaban la colonización. Aquí se evidencia cómo los imaginarios y símbolos tienen una eficacia práctica (Palacio, 2003: 8). En el siglo XVI los conquistadores buscaban oro para la nascente potencia hispano-lusitana (primer centro del sistema mundo moderno/colonial) y los misioneros perseguían la conversión de las almas salvajes para el catolicismo (en lucha contra el avance del protestantismo en Europa); en el XIX los comerciantes de quina y caucho⁵,

⁵ Desde el siglo XIX el proceso civilizatorio (que se estructura en la metáfora de la “civilización”) adelantado en Colombia tenía por objeto la “civilización de la tierra caliente”, proyecto que implicaba básicamente la colonización de áreas baldías a partir de la consolidación de actividades extractivas (Palacio, 2004: 9). Primero con la extracción de la Quina, uno de los “remedios para el imperio” (Nie-

y el siglo XX los coccaleros y mineros que concretan el anclaje de las materias primas del Amazonas con el modo de producción propio del capitalismo fordista/colonial, basado en la sobreexplotación de la mano de obra indígena y campesina. A lo largo de este periplo extractivista, el imaginario predominante ha sido el de “El Dorado” y su contracara, “el infierno Verde”. Mas comenzando el siglo XXI, la biodiversidad cultural del Amazonas emerge como el último “Dorado” o “paraíso ecológico” para las fuerzas imperiales, pero como un nuevo “infierno verde” para las poblaciones tradicionales que enfrentan el proceso de reapropiación de la región en el contexto de un nuevo capitalismo basado en la producción inmaterial y en la colonización molecular de lo orgánico.

En el marco de la (bio)colonialidad del poder, el “último Dorado” son los conocimientos ancestrales de los bosquesinos amazónicos sobre el manejo de los ecosistemas selváticos y su diversidad de especies y líneas genéticas. El acceso a estas nuevas fuentes de reproducción del capital global en la amazonía colombiana comienza a estar garantizado a través de dispositivos posmodernos globales y estatales de control como son las políticas ambientales de orden nacional y regional⁶,

to, 2000), y luego con el caucho, para la industria inglesa, se adelanta esta campaña en el que la ideología liberal del progreso convierte al territorio amazónico en el verdadero Dorado. En nombre de este “progreso” se cometió uno de los más grandes etnocidios de la amazonía colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas fueron exterminados en los seringales controlados por la Casa Arana, asociada al capital inglés en la empresa Peruvian Amazon Company (Pineda, 1985).

⁶ La Política Nacional de Biodiversidad contempla tres ejes de acción: conocer, conservar y utilizar. Utiliza como presupuestos la soberanía nacional sobre la biodiversidad, la existencia de componentes tangibles (moléculas, genes, ecosistemas, poblaciones) e intangibles (conocimientos e innovaciones), la distribución equitati-

las políticas militares-económicas como el “Plan Colombia” y el Tratado de Libre Comercio (TLC). Estos diseños globales buscan despejar el territorio amazónico de actores sociales “indeseados” (líderes comunitarios, guerrillas, indígenas organizados políticamente) para poder disponer libremente de los recursos genéticos allí presentes.

Sin embargo, la otra cara colonial del “último Dorado” es el “infierno verde”, es decir, nuevas formas de esclavización y destrucción de los pueblos indígenas. Esta metáfora presenta la amazonía ya no como un lugar idílico, pleno de riquezas naturales, sino como el lugar del asesinato, la barbarie y la muerte, tanto para los colonizadores como para los colonizados.⁷ Mi tesis es que la (bio)colonialidad

va de los beneficios obtenidos por la comercialización de la biodiversidad, la necesidad de preservar la biodiversidad dado su carácter dinámico, la importancia de la protección a los derechos de propiedad intelectual tanto individuales como colectivos, y la necesidad de generar un enfoque intersectorial y un plan de acción global. Este plan da continuidad a los lineamientos generales del CDB, pero no toma en cuenta mecanismos como la Decisión 391 de la CAN (Convenio Andino de Naciones) y sus proyectos de generar mecanismos *sui generis* de protección del conocimiento tradicional.
⁷ La metáfora del “infierno verde” fue popularizada por el escritor colombiano José Eustasio Rivera en su obra *La Vorágine*. Esta metáfora se encuentra asociada con fenómenos particulares de la historia amazónica colombiana como son la derrota de los empresarios colombianos por la casa Arana en los conflictos caucheros de comienzos del siglo XX, la peruanización de las regiones amazónicas y, particularmente, la esclavización y destrucción de los pueblos indígenas (Palacio, 2003: 96). Tanto el imaginario de “El Dorado” como la metáfora del “infierno verde” parecieran tener una secuencia histórica: el “Dorado” hace su aparición con las economías mineras del siglo XVII, mientras que el “infierno verde” aparece con las economías caucheras de comienzos del siglo XX. Sin embargo, aquí sólo quiero evidenciar cómo estos dos imaginarios *coexisten* y se inscriben en prácticas poscoloniales contemporáneas emergentes en la amazonía colombiana.

del poder configura en la amazonía nuevos “infiernos verdes”, acordes a la actual fase del capitalismo global. Citaré tres “ejemplos infernales”: el patentamiento del yagé, el relato del cortacabezas y la toma de muestras de sangre realizada por la Pontificia Universidad Javeriana en su proyecto “Expedición Humana”.

El ya famoso caso de la patente otorgada por el Departamento de Patentes y Registro de Marcas de los Estados Unidos (USPTO) al ciudadano norteamericano Loren Miller, otorgándole derechos sobre una supuesta “nueva” variedad del yagé descubierta por él, será nuestro primer ejemplo infernal. A pesar de que la Organización Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA) solicitó la suspensión de la patente en marzo de 1999, ésta solicitud fue inicialmente aceptada, pero no porque se reconociese el yagé como herencia cultural de los pueblos indígenas o el derecho colectivo de los pueblos amazónicos sobre sus conocimientos tradicionales. El argumento fue que la planta presentada como “nueva variedad de Yagé” ya había sido registrada por el departamento de botánica de la Universidad de Michigan.⁸ Ante la suspensión temporal, el señor Miller interpuso una apelación, argumentando haber cumplido con los requisitos exigidos por la oficina para registrar su descubrimiento como “novedad”. La oficina devolvió la patente al solicitante el 17 de abril de 2001, señalando que un tercero, en este caso la COICA, no podían cuestionar la decisión final de la oficina de patentes porque, según la legislación americana, este derecho solamente lo tiene el titular (Gómez Lee, 2004: 34).

⁸ Según la legislación sobre propiedad intelectual de los Estados Unidos, un invento o descubrimiento no puede ser patentado si ha sido previamente publicado en un medio científico en cualquier país, mínimo un año antes de la fecha en que se haya hecho la aplicación para la patente.

Este hecho posee graves implicaciones, dada la importancia que esta planta sagrada tiene para las “culturas del yagé”⁹ y la pérdida del control sobre las formas de uso de la planta y sobre sus formas tradicionales de conocimiento¹⁰. En la sociedad del conocimiento, el yagé no es visto como herencia cultural de los pueblos indígenas, sino como información genética susceptible de ser patentada y comercializada. La investigación científica fomentada por empresas multinacionales encuentra gran interés en componentes químicos del yagé como la harmalina, que dados sus efectos inhibidores de enzimas cerebrales, resulta un potencial anti-depresivo para uso en psiquiatría (Zuluaga, 1999: 15). Además de esto, fenómenos nacionales y transnacionales como el neo-chamanismo, el curanderismo y algunas tendencias “new age”, han constituido un enorme “mercado espiritual” que le da nuevos usos al yagé gracias a los efectos terapéuticos que esta planta tiene para consumidores ávidos de experiencias psicodélicas, o para personas en busca de prácticas alternativas de salud.¹¹

⁹ Dentro de las “culturas del yagé”, también denominado ayahuasca, natema o ambiwaska, se encuentran los Kamsá (Valle del Sibundoy), los Siona (río Putumayo), los Cofanes (ríos Putumayo, San Miguel y Guamuez), los Coreguaje, (río Orteguzaza), los murui-muina (río Caquetá), los Inganos (valle del Sibundoy) y en el piedemonte ecuatoriano los siona, los secoya, los ashuar.

¹⁰ Estudios de caso sobre esta comercialización de la biodiversidad amazónica, particularmente sobre el Yoco, planta de alto poder estimulante, ver: Bolívar, 2005 y Echeverri, Juan Alvaro (comp.), 2004.

¹¹ Frente a las consecuencias negativas de la inscripción del yagé en circuitos comerciales nacionales y globales de medicina alternativa, prácticas de sincretismo religioso y actividades biotecnológicas, los “taitas yageceros” decidieron organizarse el 7 de junio de 1999 en Yurayaco, Caquetá, como la “Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana” (UMIYAC) a partir de la siguiente agenda política: evidenciar la continuidad de la cultura del yagé entre sus etnias y la importancia que el yagé puede tener para los no-indígenas

El segundo “infierno verde” al que queremos hacer referencia son los testimonios y relatos que algunos bosquesinos del sur del trapecio amazónico colombiano narran sobre las agresiones de que vienen siendo objeto por parte de un ser extraño que ellos denominan “el cortacabezas”. Según cuentan los pescadores, en las noches se observan unas luces de colores que son producidas por un “aparato” volador, una especie de murciélago o águila que los ataca y los hipnotiza para “sacarles los órganos”. A las víctimas se les saca la “cabeza completa”: una cabeza que incluye corazón, hígado, riñones, vísceras y órganos sexuales. Las cabezas, según el relato, son conservadas en aparatos que las mantienen con vida. Este relato ha trascendido incluso a esferas oficiales. Según Rosendo Ahué, presidente de la Asociación de Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (ACITAM), en carta dirigida al presidente de Colombia Álvaro Uribe el 18 de enero de 2005, afirma:

En esta zona el pueblo indígena viene sufriendo violaciones de varios índoles; aquí no es la violencia y la guerra, quiero anotar que mis compañeros indígenas pescadores desde hace aproximadamente tres años atrás se han sentido perseguidos por alguien y ese alguien la gente lo ha denominado corta cabezas y más de un pescador en este sector se ha escapado de esa persecución y por eso en estos momentos los pescadores andan armados por seguridad y defensa personal y en grupos; mas, sin embargo, no ha habido desaparecido hasta el

como una alternativa real de salud si se aplica dentro de los parámetros tradicionales de uso; exigir la inmediata suspensión de la patente otorgada en Estados Unidos y el reconocimiento de la autonomía legal de sus formas de salud; promover mecanismos de certificación de la práctica de medicina tradicional y un código de ética propio; adelantar la construcción de hospitales de medicina indígena, al servicio de personas interesadas (Díaz, 2000: 7).

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

momento; solicitamos al Estado y al gobierno nacional para que asuma responsabilidad de hacer investigación pertinente sobre este caso a través de las instancias competentes (Cure, 2005; 74).¹²

En la tipología elaborada por los bosquesinos, existen tres categorías de “cortacabezas”: los “gringos”, que se caracterizan por los rasgos físicos de la raza blanca (ojos claros, rubios, altos), por ser los jefes y agresores supremos y por estar vinculados a actividades de turismo ecológico e investigación científica; los “blancos no gringos”, mestizos que también son turistas o investigadores, no viven permanentemente en la zona y están aliados con los gringos; y por último, los “paisanos”, bosquesinos que comienzan a tener un comportamiento extraño, trabajan como obreros, adquieren cosas suntuarias y han sido engañados por los gringos (Cure, 2005: 122). Según los bosquesinos, quienes pilotean los aparatos voladores no son los paisanos ni los mestizos sino los gringos, que venden órganos humanos indígenas a personas enfermas o viejas de los países ricos, pues aunque éstos tengan un gran desarrollo tecnológico, son seres débiles y enfermizos que necesitan de los órganos saludables poseídos por los indígenas, dada su buena alimentación. Los “gringos cortacabezas” son vistos por los indígenas como sujetos socialmente inferiores, ya que no respetan las reglas de reciprocidad en el intercambio social, presentan un comportamiento “extraño” (no se relacionan con los “paisanos”, usan “aparatos”, no hablan español ni comen los mismos alimentos) y establecen una relación unilateral donde persiguen exclusivamente el beneficio de la sociedad que representan. Según los testi-

¹² En el trabajo de campo que realicé en el año 2002, 2004 y 2005 en la zona recojo varios testimonios del “Cortacabezas”.

monios, los órganos extraídos son empleados para “hacer robots, robar conocimiento o para transplantes” (Cure, 2005, 83). Para los indígenas, la acción del cortacabezas obedece a una forma de intercambio entre naciones ricas y pobres: se salda la “deuda externa” con los órganos humanos indígenas.

El relato del “cortacabezas”, que se ha convertido en una preocupación para los pobladores locales, nos remite a la construcción de discursos contrahegemónicos en el contexto de la (bio)colonialidad del poder. A través de este relato los bosquesinos, en especial los Ticunas, articulan una comprensión autónoma de su posición en relación a la presencia de actores ligados a la globalización (investigadores, turistas), y en particular a lo que ellos mismos denominan una “segunda mafia”, es decir, en relación a fenómenos visibles en la zona como el ALCA y el TLC¹³

¹³ Según uno de los testimonios: “...se reúne una serie de miedo alrededor de esas amenazas, entonces uno dice, eso de aquí, por ahí dice ya está iniciando; porque si es un tratado que es un contrato de libre comercio, pienso de que todos nosotros somos riqueza para el país, ¿por qué? porque en estos momentos cuando dicen que los indígenas son los que protegen la naturaleza, pues lógico, nosotros estamos cuidándole al estado una riqueza que es la biodiversidad... y si el estado piensa disolver los resguardos, donde van a quedar esos recursos naturales, lo mismo nosotros ya no tendríamos un valor, el estado haría lo que quiera con nosotros... Si no fuera así, yo te preguntó Salima, ¿por qué el crimen se organiza con órganos de indígenas y no del mismo blanco?, ¿por qué? entonces muchas veces por lo que uno recibe, dice oiga, verdad, es cierto entonces que el gobierno no nos tiene una norma, una protección como humanos sino solamente una medio protección porque nosotros formamos parte del estado como riqueza, y los países europeos, los países multimillonarios o capitalistas, pues ellos también están mirando en nosotros... y como ahorita se está creando tanta ciencia, que cosas no hay... en los forum nos dicen que el sentido del TLC va dirigido a exterminarnos a nosotros... TLC es el mismo ALCA y el ALCA es una asociación que

(Cure, 2005: 105). A partir de éstos análisis y de mis investigaciones en la zona, quiero resaltar una interpretación del relato del Cortacabezas que lo sitúa en el contexto de las actividades de biopiratería¹⁴, que se adelantan en la pan-amazonía, dedicadas al tráfico ilegal de pieles y fauna viva, plantas y, quizás también, de órganos humanos. No es descabellado interpretar este relato como una crítica a los adelantos de la biomedicina en el “primer mundo”, centrada en la clonación de tejidos, trasplantes de órganos y reproducción *in vitro*, que posibilitan la constitución de lo que anteriormente se denominó hipercuerpos, así como de la presencia militar de los Estados Unidos en la zona a través de la ubicación de radares de la DEA en las inmediaciones de Leticia. “El Cortacabezas” actualiza en el contexto de la (bio)colonialidad del poder un nuevo “infierno verde” en la amazonía colombiana.

Por último, dentro de este espectro de “prácticas infernales” cabría citar el caso de la toma no consentida de muestras de sangre en varias comunidades indígenas del país, incluida la amazonía, realizadas dentro del proyecto “Expedición Humana” por parte del instituto de genética vinculado a la facultad de medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. Los indígenas no fueron informados sobre los verdaderos objetivos de tales muestras, pues sólo se les dijo que investigaban para “ayudar con programas

crean algunos países capitalistas, especialmente Estados Unidos, para el libre comercio de Las Américas. Pero que pasa, el ALCA se debilita ante la oposición de los países panamazónico, o sea nosotros... el TLC es sobretodo favoreciéndole a los países capitalistas, más que todo a las multinacionales”. (Cure, 2005:79)

¹⁴ Entiendo por biopiratería la extracción ilegal de muestras de material biológico (plantas, muestras genéticas), y de conocimientos tradicionales, a través de dibujos, diseños, grabaciones, mapas, etc. (Shiva, 2001)

de salud” (Reichel, 1999). El exsenador Lorenzo Muelas denunció este hecho y lo vinculó con la posible exportación de muestras de genes humanos hacia centros de investigación internacionales, lo cual recuerda el ya mencionado relato del “cortacabezas”. En palabras de Lorenzo Muelas:

Sentimos que las comunidades indígenas han sido engañadas, que hubo una violación a nuestros derechos, al obtener nuestra sangre para unos propósitos que nunca nos fueron comunicados y al hacer uso de ella en asuntos que nunca nos fueron consultados, y para los cuales, por lo tanto, nunca otorgamos nuestro consentimiento.... ustedes insisten en que no hay nada incorrecto en su proceder, que estos son procedimientos científicos normales, pero nosotros leemos su comportamiento en otra perspectiva y sentimos que ha habido un irrespeto por nuestra integridad como pueblos y una violación de nuestros derechos como seres humanos. Pensamos que ustedes le siguen dando continuidad a esa vieja práctica de utilizar a los indígenas como conejillos de indias, como ratas de laboratorio (citado por Reichel, 1999: 184).

Frente a todos estos abusos, varios sectores de indígenas colombianos han decidido poner en moratoria cualquier clase de proyecto de investigación dentro de sus territorios, hasta tanto no se den las condiciones legales que garanticen la protección a sus derechos colectivos fundamentales. Estos sectores argumentan que, en virtud de la constitución colombiana de 1991, las organizaciones locales están en capacidad de decidir qué tipo de investigación es pertinente para sus objetivos de protección y fortalecimiento cultural y territorial.

5. La ecosofía de la multiplicación de la vida y el biopoder de la abundancia

En contraste con la visión glotona propia del ecocapitalismo voraz y su relato de la “escasez”, la episteme de los bosquesinos amazónicos¹⁵ nos remite al relato de la “abundancia”. Éste relato surge del conocimiento situado y encarnado agenciado por los bosquesinos en su singular interacción con los ecosistemas selváticos. Conocimiento en el que no se establecen relaciones dualistas entre mente/cuerpo, pensamiento/acción y sociedad/naturaleza. Hablamos entonces de un *pensamiento corporal*, es decir, de un pensamiento activado en la consustancialización con “plantas-conocimiento” (el tabaco que enfría y la coca que endulza) y que concreta una *ecosofía de la multiplicación de la vida*.¹⁶ El relato de la abundancia emerge como una idea-fuerza que sustenta la definición de “biodiversidad” movilizadora por las organizaciones indígenas bosquesinas amazónicas, para quienes biodiversidad significa *reproducir*.

A contrapelo del discurso hegemónico de las ong’s ambientalistas y de las instituciones estatales y globales,

¹⁵ Aquí asumo una visión general que me permite hacer relevante en un “pensamiento amazónico bosquesino” el relato de la abundancia., el cual sobresale en las interacciones con los agentes que movilizan los discursos conservacionistas basados en el relato de la escasez.

¹⁶ El término “ecosofía” es empleado por Kaj Arhem (2004) para referirse a los saberes que estructuran el manejo humanizado de la selva por parte de los pueblos makuna del noroeste amazónico. El término “filosofía de la multiplicación de la vida” lo tomo de Juan Alvaro Echeverri (1993: 98; 1997: 280) y se refiere a la relación entre palabra y reproducción de la vida social y ecológica de los pueblos uitoto. Luego, “ecosofía de la multiplicación de la vida” pretende ser una categoría híbrida que da razón del pensamiento amazónico.

los bosquesinos amazónicos sostienen la noción de *inagotabilidad* de las fuentes naturales. Las personas con las que conversé (en su mayoría uitotos, ticunas y ocainas) tenían claro que “la madre del agua (la boa) hace que siempre haya peces” y que “los animales no se acaban sino que se van adentro de la selva, alejándose del “olor humano”. Tales enunciados forman parte de lo que aquí asumo como una singular ecosofía de la multiplicación de la vida¹⁷ que articula el relato de la abundancia. Esta forma de “hacer-conocer mundo”, de “enactuar mundo”¹⁸, no ve la escasez como un hecho aislado, particular, susceptible de planificación y predeterminación, sino como parte de los ciclos vitales de destrucción-regeneración propios del territorio.

La “ecosofía de la multiplicación de la vida” es una topología inscrita en las prácticas de manejo del territorio. Está

¹⁷ Esta filosofía tiene su contexto específico en la cosmología y prácticas uitoto. No obstante, aquí extendiendo esta noción a las sociedades bosquesinas de la zona, y particularmente a la agenda ecopolítica de las organizaciones amazónicas (AZCAITA, ACITAM, entre otras), pues también la encuentro presente entre los bosquesinos, si bien con las variantes específicas de cada etnia; también porque la considero una herramienta conceptual que puede dar razón y apoyar la diferencia cultural, económica y ecológica de estas organizaciones en el campo de lucha por la biodiversidad.

¹⁸ La expresión “enactuar mundo” es de Francisco Varela y hace referencia a una comprensión contextual, situacional y encarnada del acto de conocer. En este sentido, la realidad no es una representación de una instancia exterior pre-dada, sino que es una pre-sentación, una co-producción posibilitada por la interacción entre las estructuras biológicas de los organismos y las fluctuaciones del entorno. Más que representar un mundo, los seres vivos alumbramos un entorno; y para el caso humano, este “alumbramiento”, este despertar, se realiza inscrito en una particular membresía lingüística y cultural que nos permite construir de cierta forma una sintaxis del mundo enactuado (Varela, 2001).

centrada en el cuidado de la vida a través del carácter soteriológico, medicinal, eficaz de la Palabra. El conocimiento ancestral (*sciencia* mítica de los orígenes, palabras del padre-creador –*buinaima*–) se cristaliza en las palabras que operan como una *techné* en los diferentes ámbitos de re-producción en la vida social: palabra de comida, palabra de canastos, palabra de curación, palabra de cuentos, palabra de baile, palabra de cacería, palabra de cosecha. Estas palabras surgen en espacios rituales donde la gente se “consustancializa” o “connaturaliza” con las plantas de poder/conocimiento: palabra de coca-dulce y tabaco-frío agenciado por el padre-cosechador, y palabra de yuca, palabra de maní, propias de la madre-cosechadora. Además, “territorio” no es sólo el “espacio físico”, los “recursos naturales” o la “naturaleza” (estas son construcciones culturales occidentales basadas en la dicotomía sociedad/naturaleza y civilizado/salvaje); en este caso, territorio es el cuerpo del sabedor, el cuerpo de la mujer, la fuerza de *dainueño*, madre-tierra-dadora-de-vida (en el pensamiento uitoto). Por ende, la reproducción de la vida en el territorio depende de la diplomacia cósmica agenciada por el sabedor¹⁹ en relación con *subjetividades-otras* que co-habitan en el territorio²⁰. Los bailes rituales y el acontecimiento nocturno

¹⁹ Esta figura tiene diferentes denominaciones en las etnias amazónicas, taita, payé, nimairama, entre otros, pero en términos generales cumple una función semejante en estos modelos de naturaleza: establece puentes de comunicación entre los ámbitos humanos y no humanos.

²⁰ En la ontología amerindia amazónica cada entidad es una subjetividad ya que la humanidad es un trasfondo inmanente a todos los seres: la gente-pezu y la gente-tapir mambean, hacen bailes rituales, cosechan, practican sus costumbres. Lo que varía es el punto de vista que se asume activando una cierta corporalidad: devenir-jaguar, devenir-boa, devenir-espíritu. *La ontología es constante, mientras que el conocimiento encarnado es variable*. Los acontecimientos dependen del punto de vista que se active, de la corporalidad que se asuma.

del poder de la *palabra-obra* en el mambeadero²¹, posibilita el agenciamiento de la función cósmica, de la *cosmopolítica* de la gente. A través de esta cosmopolítica colectiva, los sabedores controlan el territorio mediante una articulación chamanista (Van der Hammen, 1992) en la que es posible activar potencia de vida, “soplar los multiversos”²² y, por tanto, *reproducir, medrar a plenitud y generar abundancia* que se cristaliza en las cosechas, en la fertilidad de las mujeres, en la salud de la gente. El relato de la abundancia tiene entonces como contexto esta ecosofía de la multiplicación que garantiza la reproducción de la vida humana y no humana en el territorio; por eso nos referimos al biopoder de la abundancia²³ como la autoproducción de las condiciones y significados de la existencia humana inscritas en una localidad específica.

La cualidad subjetiva no está monopolizada por ninguna entidad en particular; hay múltiples subjetividades, múltiples naturalezas, pero una misma condición cultural humanizada (Viveiros de Castro, 2002: 345).

²¹ El “mambeadero” es un espacio ritual ubicado en el centro de la Maloca (casa tradicional amazónica) en el que se establece una reflexión nocturna sobre las actividades transcurridas en el día guiados por el sabedor, quien relaciona esos hechos con el corpus mítico del grupo, mientras se consumen de manera ritual la coca y el ambil. Al estar situados en el centro de la Maloca, los mambeadores se ubican simbólicamente en el vientre de la madre mítica.

²² “Soplar” es uno de los actos chamanistas por excelencia. Consiste en la exhalación fuerte de sustancias como el tabaco y el aguardiente sobre el cuerpo de una persona enferma o del objeto necesitado de curación (alimentos, herramientas, etc.). En esta acción el chamán concentra la potencia de vida y la transmite a través de la sustancia exhalada para neutralizar las enfermedades o las cargas negativas presentes en el objeto.

²³ Tomo aquí la distinción que hacen Hardt y Negri entre biopolítica y biopoder. La biopolítica hace referencia al poder sobre la vida escenificado por el Imperio, mientras que el biopoder es la capacidad de autoproducción vital de la multitud (Hard & Negri, 2002). En el contexto actual y futuro de “lucha por la naturaleza” (agua, diversidad ecosistémica, territorios de subsistencia) considero a las organizaciones bosquesinas amazónicas como “multitud”.

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

Lo que aquí llamo una “ecosofía de la multiplicación de la vida” desarrolla la posición política de las organizaciones amazónicas colombianas, que para la Agenda Regional de Biodiversidad²⁴ propusieron el eje de acción *reproducir* como parte fundamental de la política y definición misma de la biodiversidad. Para ellos:

Biodiversidad es la armonía entre el hombre y la naturaleza de manera espiritual. [Es] el manejo que se da por el pensamiento, la palabra y la obra. El pensamiento es el anciano que es la fuerza espiritual de la palabra. La palabra es autoridad. [Lo que] obra es la fuerza que es la juventud. *Hay que conservar lo que no se puede tocar. Hay que preservar lo que se puede tocar.* Conceptos que se deben profundizar con los mayores en los mambaderos y malocas del yagé. *Conocer encierra conservar para generar vida* (el resaltado es mío)²⁵

En la agenda política de este *biopoder de la abundancia* que las organizaciones amazónicas denominan “reproducir”, se sitúan los siguientes aspectos y objetivos²⁶: la

²⁴ La agenda regional de biodiversidad es parte de un conjunto de actividades inscritas dentro de la política nacional de biodiversidad. La fase de diagnóstico de la agenda se realizó en Leticia en el mes de junio de 2005 con el apoyo de Corpoamazonía y el Instituto Humboldt. Busca comenzar a movilizar un diagnóstico sobre el estado de la biodiversidad en la zona, desde las actividades científicas (modificación genética, bancos de germoplasma), actividades comerciales (ecoturismo, etnoturismo, productos no maderables), hasta la agenda política de las organizaciones indígenas y la población minoritaria en la zona, es decir, campesinos y afrodescendientes.

²⁵ Testimonio de Claudino Pérez, vocero de la mesa indígena en la Agenda Regional de Biodiversidad llevada a cabo en Leticia, junio de 2005 (grabación magnetofónica).

²⁶ Para hacer estas afirmaciones me baso en mi trabajo como activista en un proyecto de educación ambiental adelantado en el año 2002 en el municipio de Puerto Nariño, Amazonas, con la Fundación

necesidad de emplear lenguajes comprensibles para los actores locales, es decir, traducir y socializar el lenguaje especializado de las políticas nacionales y globales de biodiversidad, rompiendo con la hegemonía de lo escrito frente a lo oral; fortalecer mecanismos como el autogobierno y la autogestión ambiental a través de la figura jurídica de los resguardos para ejercer un control territorial autónomo frente a los actores armados y otros actores regionales, nacionales y globales; mejorar la organización interna definiendo responsabilidades, funciones y perspectivas; promover la investigación propia para fines propios, es decir, apropiarse y establecer un diálogo crítico con los discursos y actividades científicas ligadas a la conservación de la biodiversidad para fortalecer prácticas de manejo tradicional de los ecosistemas; apoyar la educación propia como mecanismo de defensa contra el discurso dominante que promueve la homogeneización cultural; respetar la diferenciación cultural y espiritual interna de las etnias amazónicas a través de la consolidación de los planes de vida; y, por último, aumentar de manera controlada la población indígena. No se trata entonces sólo de conservar la biodiversidad, sino también la cosmovisión de los pueblos amazónicos.

Otro aspecto apremiante de esta agenda es el de las políticas de protección y recuperación del conocimiento tradicional²⁷. Como se ha dicho, para estas culturas “cono-

Omacha (centrada en la conservación de mamíferos acuáticos). Sobre esta fundación ver: www.omacha.org. También me baso en el trabajo de campo que realicé durante los años 2004 y 2005 en Leticia, en algunas comunidades cercanas (Km. 6 y 11) y en Puerto Nariño. En su fase de campo, esta investigación fue financiada por la fundación colombo-holandesa Tropenbos.

²⁷ En este apartado recojo algunas propuestas del seminario “Propuestas de Políticas de Protección y Recuperación del Conocimiento Tradicional” organizado en Leticia, Amazonas, por la Fundación

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

cer encierra conservar para generar vida”, vida humana y no-humana. El conocimiento, la palabra y las prácticas de manejo del entorno forman parte de esta ecosofía de la multiplicación de la vida; los conocimientos tienen una “palabra-común”, transmiten un saber heredado desde lo ancestral, desde la organización que el “padre-creador” dejó inscrita en el territorio y que ha sido actualizado por las prácticas milenarias de las culturas amazónicas. Por eso, en el contexto de la (bio)colonialidad del poder, las organizaciones bosquesinas reclaman una valoración compleja de la naturaleza y el conocimiento, es decir, una valoración que no reduce estas instancias a la lógica exclusiva del capital, sino que obedece a una visión holista y compleja del mundo, donde territorio y conocimiento son instancias de una multivocalidad que abarca lo humano y lo no-humano en busca de concretar el *sueño de la abundancia*. Por otra parte, las organizaciones critican el individualismo de la visión economicista occidental, particularmente la figura de los derechos de propiedad intelectual. Critican que el conocimiento sea “propiedad privada”, lo que está en dirección opuesta a su cosmovisión. Para ellos, el conocimiento es colectivo, “palabra-común” inscrita en el territorio. De ahí que uno de los medios de protección de estas formaciones de saber sean los *derechos colectivos de propiedad intelectual*, aunque emplear esta noción implique aceptar, hasta cierto punto, la lógica jurídica del Imperio que se critica. Sin embargo, tienen la esperanza de que las luchas generadas por la interacción global de fuerzas puedan llegar a *decolonizar al Imperio*, en particular en lo referente a la biodiversidad y el conocimiento tradicional.

Tropenbos y el Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt en el mes de noviembre de 2004

Epílogo: gnosia de frontera, diversidad epistémica y ciencia posoccidental/transmoderna

Los voceros de las organizaciones bosquesinas amazónicas son claros al delimitar qué es lo negociable y lo innegociable en el tema de la conservación de la biodiversidad: “hay que conservar lo que no se puede tocar; hay que preservar lo que se puede tocar”. Es decir, nos remiten al proceso de la mediación intercultural en el que se respetan los límites y se profundiza en las posibilidades, manteniendo sagrado lo sagrado, secreto lo secreto y científico lo científico, pero sin descuidar los espacios comunes que concreten un diálogo epistémico transmoderno y posoccidental. Para el caso amazónico viene emergiendo una propuesta de ciencia posoccidental (Reichel-Dolmatoff 1999: 188) a partir de las experiencias de las ong’s integracionistas²⁸ que proyectan entre otras cosas una política basada en los siguientes aspectos: participación real y efectiva, no simulada ni consultiva, de los actores locales; generación de estrategias conjuntas de largo plazo, que tienen en cuenta la noción cíclica del espacio-tiempo; potenciamiento de una perspectiva ecofeminista que privilegia lo afectivo, generando compromisos puntuales; empleo de lenguajes claros y articulados a las prácticas cotidianas. Todas estas propuestas se centran en el establecimiento de un diálogo entre el conocimiento local (ecosofías) y el conocimiento científico occidental para el beneficio y la continuidad del primero, aceptando las transformaciones del segundo. Diá-

²⁸ Aquí me refiero, en términos generales, al trabajo que vienen realizando desde la década del 90, del siglo XX, organizaciones como la fundación Tropenbos, la fundación Omacha-Centro de Interpretación Nanutama (fondo del río), y la fundación Gaia. Las denomino ong’s integracionistas porque manejan una política de integración y compromiso real con los bosquesinos amazónicos.

logo que, siguiendo a Reichel-Dolmatoff y a Mignolo, denomino “posoccidental” y que hace contrapeso a la hegemonía del conocimiento científico/empresarial presente en las políticas globales y estatales de biodiversidad.

Explorar en la práctica concreta estos espacios liminares, trasegando umbrales, obliga a cuestionarse por lo que es y pueda llegar a ser el conocimiento en un mundo donde sea posible la democracia y la diversidad epistémica. Pienso concretamente en una ciencia transmoderna²⁹ y posoccidental amazónica centrada en lo común, en la “reproducción” de la Vida en el planeta tierra a partir del “biopoder de la abundancia”. La necesidad de superar la crisis ambiental actual nos coloca en un espacio intercultural privilegiado que actualiza una “gnosis de frontera” (Mignolo, 2000), donde es posible atender a otros modelos de naturaleza y su visión multidimensional del conocimiento y la mente (afectivo, corporal, espiritual, mítico, concreto-razonable). La ciencia posoccidental transmoderna está en construcción y continúa “tejiendo” definiciones no eurocentradas de saber dando continuidad al proyecto descolonizador; ésta ciencia renuncia tanto al atomismo y fundamentalismo cultural como al universalismo abstracto occidental, cruzando umbrales más allá de los dualismos fundamentalistas y articulando estrategias nómadas.

En este sentido, por ejemplo, la ecosofía de la multiplicación de la vida y la ciencia de la complejidad (como desarrollo científico occidental, más no eurocéntrico)³⁰ pue-

²⁹ El término “transmodernidad” lo tomo de Enrique Dussel, quien lo emplea para referirse a una interacción cultural que vaya más allá de los cánones hegemónicos impuestos por la modernidad (Dussel, 2000).

³⁰ Por “ciencia de la complejidad” me refiero, sobre todo, a los trabajos de Gregory Bateson, Fritjof Capra, Francisco Varela, Edgar Morin, entre otros.

La (Bio)Colonialidad del Poder

den co-devenir a través de una episteme posoccidental basada en lo relacional, en lo holista, en la conectividad que repercute para nosotros en nuevas estrategias tecnocientíficas y culturales que concretan una conciencia ecológica global. En la era actual y por venir se hace cada vez más relevante pensar/imaginar mundos socio-culturales-ambientales emergentes, mundos donde hay espacio para todos/as, mundos donde la potencia de vida triunfe sobre el poder de corrupción, mundos que de nuevo concreten el ensueño de la abundancia.

Referencias

Arhem Kaj, Luis Cayón, Maximiliano García, Gladis Angulo, 2004. *Etnografía makuna*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

Beck, Ulrich. 2002. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.

Capra, Fritjof. 2002. *Las conexiones ocultas*, Anagrama, Barcelona.

Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca / Instituto Pensar, Popayán.

Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. The University of Chicago Press, Chicago

Cure Salima, 2005. “Cuidado te mochan la cabeza” *Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil*. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia. Leticia.

Deleuze Gilles y Felix Guattari. 2000. *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Textos.

Dussel, Enrique. 2000. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Echeverri, Juan Alvaro, Hipólito Candre-Kínerai, 1993, *Tabaco frío, coca dulce*, Colcultura, Bogotá.

La (Bio)Colonialidad del Poder

Echeverri, Juan Alvaro, 1997 *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, UMI Dissertation Services, Michigan.

Echeverri, Juan Alvaro y Jurg Gashé. 2004. “Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas” en: Ochoa Doris, Camilo Guio, 2004, *Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica*. Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia, Leticia.

Escobar, Arturo 1996. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma. Bogotá.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Cerec, Bogotá.

Escobar, Arturo. 2000. “La naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza” en: Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Escobar, Arturo. 2003. “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano” en: *Tabula Rasa*, No1, pp.51-86, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.

Franco, Fernando. 2003. “Ayer y hoy de ciencia y tecnología de Amazonía” en: Palacio, Germán (Coord.) 2003, *Agenda prospectiva de ciencia y tecnología Amazonas*, Universidad Nacional de Colombia, Instituto Sinchi, Corpoamazonía, Leticia.

Gómez-Lee, Martha. 2004. *Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

Guattari, Felix. 1994. *El constructivismo guattariano*, Un proyecto ético-estético para una era posmediática. Universidad del Valle, Cali.

Hardt, Michael y Antonio Negri, 2002. *Imperio*, Paidos, Buenos Aires.

Hernández, Ana María. 1999. *Biodiversidad y propiedad intelectual. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica*, Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, Bogotá.

Laird, Sara. 2002. *Biodiversity and traditional knowledge*, Earthscan, London.

Lander, Edgardo. 2002. “Los Derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global”, en: Catherine Walsh / Freya Schiwy / Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales* Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Levy, Pierre. 1995. *¿Qué es lo virtual?*, Paidos, Buenos Aires.

Liotard, Jean-Francoise. 2004. *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid.

Meggers, Betty. 1989. *Amazonía, un paraíso ilusorio*, Siglo Veintiuno Editores, Bogotá.

Mignolo, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. The University of Michigan Press, Ann Arbor

Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories / Global Designs*. University of Princeton Press, Princeton.

Mignolo, Walter. 2002. “Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica”, en: Catherine Walsh / Freya Schiwy / Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del Conocimiento y Colonialidad del Poder. Perspectivas desde lo Andino*. Ediciones Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

Nieto, Mauricio. 2000. *Remedios para el imperio. Historia natural y la apropiación del nuevo mundo*. ICANH, Bogotá.

O’Connor, James. 2001. *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Siglo Veintiuno Editores, México.

O’Connor, Martin. 1994. *Is Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, The Guilford Press, New York.

Organización Mundial del Comercio, 1994 *Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio*.

Palacio, Germán. 2004. *Civilizando la tierra caliente. La supervivencia de los bosques amazónicos, 1850-1930*. Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), Bogotá.

Palacio, Germán; Astrid Ulloa. 2002. *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia.

Pineda, Roberto. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Banco de la República, Bogotá.

Reichel-Dolmatoff, Elizabeth. 1999. “Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía”, en: *Ciencias sociales en la Amazonía Colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales*. Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, Bogotá.

Juan Camilo Cajigas-Rotundo

Sachs, Wolfgang. 1998. “La Anatomía Política del Desarrollo Sostenible”, en: *La Gallina de los Huevos de Oro, Debate sobre el Concepto de Desarrollo Sostenible*, CEREC, Ecofondo, Bogotá.

Shiva, Vandana. 2001. *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Icaria, Barcelona

Torres, Camilo. 2002. “Suramérica en la era de la información: geo-ecología política del Plan Colombia”, en *Estudios Sociedade e Agricultura*, 17 Outubro 2002: 1-26

Van der Hammen, María. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía Colombiana*. Fundación Tropenbos, Bogotá.

Varela, Francisco 2001 *El Fenómeno Vida*, Dolmen-Océano, Santiago de Chile.

Virilio, Paul. 1996. *El Arte del Motor*, Manantial, Buenos Aires.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstancia da alma selvagem*, Cosac y Naify, Sao Pablo.

MUNDIALIZACIÓN Y MERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA

Javier Tobar*

Un mundo, es precisamente, donde hay sitio para todo el mundo, aunque, eso sí, sitio verdadero, el sitio que hace que tenga verdaderamente *lugar el ahí del ser* (en este mundo). Si no es así, no es “mundo”, sino que es “globo”, o “glome”, es “tierra de exilio” y “valle de lagrimas”

Jean Luc Nancy (2003)

El proyecto ontológico de la colonialidad

Es tal vez el filósofo de origen lituano Emmanuel Levinas quien ha realizado uno de los cuestionamientos más fuertes y contundentes a la filosofía occidental, argumentando decisivamente en uno de sus libros más importantes y provocadores “Totalidad e infinito. Ensayo sobre la ex-

*Docente del departamento de Ciencias Administrativas, Universidad del Cauca

terioridad (1987:67), que “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”.

Para Levinas el discurso filosófico funciona como ontología, pues neutraliza al Otro para comprenderlo, reduciéndolo a la tematización y al contenido conceptual. El concepto apresaría al Otro, sufriendo éste la conversión al Mismo. La filosofía como parte de la estructura y mirada teórica sería así egología: discurso totalitario y tolizante que niega y suprime la alteridad; filosofía del poder y de la violencia

Pero como lo sostiene el mismo Levinas, en la historia la filosofía no ha sido el único discurso clausurante y reductor, sino que el poder, el estado, la política, las instituciones han sido también las modalidades más efectivas de la totalidad y de la violencia.

Bajo este pensamiento, podríamos argumentar que otros discursos, siendo parte de una estructura similar, han suprimido las distancias y las relaciones con la diferencia. Pues existen diversos sistemas discursivos, representacionales y cognitivos que siendo igualmente constitutivos de una hegemonía política, cultural y económica determinadas, son formas de violencia que ejercen dominio sobre la libertad y niegan la alteridad.

La pretensión de esta reflexión consiste en sostener que en el devenir de América Latina han existido diversas prácticas discursivas que integradas a sistemas de poder suponen cierta ontología y formas de totalidad y violencia que han reducido al Otro al Mismo, violentando su vida, su mundo y su experiencia, pero que al encontrarse

manifiestamente asociadas a la historia, ésta las naturaliza y reproduce como un *continuum*.

Desde esta perspectiva, se argumenta que América Latina desde su constitución, ha estado, por una parte, implicada con la historia de la economía política mundial, que no es otra cosa que la subyugación a un tipo fuerza, a un determinado poder y a determinadas formas de violencia, y por otra, a un proyecto humanista que se funda ontológicamente, y que es en sí mismo fundamento de una ontología. Siendo su historia, la narración de una ontología violenta que ha condenado a la otredad a los márgenes más insignificantes.

De este modo, la alteridad y la vida estarían supeditadas a un constante control y dominio, el cual no se ha establecido exclusivamente por la fuerza y la muerte, es decir, por un tipo violencia que se concreta directamente en la aplicación de la realidad física de las armas y que se manifiesta tanto en devastación de la diferencia y vulneración de la alteridad, como en la experiencia misma. Múltiples serían las imágenes, las metáforas, los dispositivos discursivos mediante los cuales se fragua un proyecto ontológico y una idea de humanismo, obstinado en el juzgado de la razón, el monolingüismo y el monoteísmo.

Precisamente a través de este relato histórico, de este desfile imaginario, de este teatro moral, se legitimaría el poder sobre la vida, la naturaleza y los hombres creando tanto un sentido de realidad ontológica que impele e involucra a los infinitamente Otros en un proyecto moral ajeno, pero que abarca todas las relaciones sociales como un proyecto de historia que transporta consigo una imaginería que no permanece en el plano representacional o discursivo, sino que se concreta en las prácticas y expe-

riencias; para finalmente, concebir, trazar, nombrar, inventar una nueva cartografía de la vida que tiene como centro un determinado tipo de hombre.

En esta cartografía en que la *bios* es configurada a partir de un ser, de un sentido único de ser, sobreviene el ficcionamiento de “la vida natural”. En esta ficción el hombre es el centro y la postulación de exaltada riqueza su correlato. La vida deviene mercancía, recurso. Tiene sus orígenes en el imaginario europeo: los territorios de lo que hoy es América, se representaron como míticas ciudadelas de oro. Desde entonces, la imaginería de estos lugares ha oscilado y discurrido entre las generalizaciones más burdas, no sin que ellas descansen en un proyecto ontológico sobre la vida y una historia que los programa y rutiniza. Como parte de la periferia mundial, sus territorios se convirtieron en una importante despensa de recursos, integrándose desde muy temprano al domino del mercado. Con las primeras ocupaciones españolas y la extracción aurífera, sus territorios son articulados a una economía mundo de carácter imperial que supone una determinada economía política, en el sentido planteado por Michel Foucault: no únicamente las demarcaciones económicas, sino un horizonte ontológico, en la medida que gobierna:

Todo un campo material complejo en la que entran en juego los recursos naturales, los productos del trabajo, su circulación, la amplitud del comercio, pero también la disposición de las ciudades y carreteras, las condiciones de vida (hábitat, alimentación, etc.),el número de habitantes, su longevidad, su vigor y su actitud para el trabajo (Lazzarato, 2000: 2)

Pero, igualmente, esta nueva economía política, supone otras formas de poder, de obediencia y de mando, que implican a su vez nuevas relaciones de poder, que dirigen y orientan al máximo provecho de lo viviente.

A partir del siglo XVI, cuando los conquistadores buscan oro para la naciente potencia hispano-lusitana advienen nuevas formas de representación de la naturaleza. Concretadas en metáforas e imágenes, es decir, en un régimen discursivo político-jurídico y en una cartografía moral, este tipo de economía política constituye un primer momento de producción de la naturaleza. Iniciándose para América una nueva economía política de la vida, que la gobierna y disciplina.

Mediante diferentes dispositivos representacionales y tecnologías o prácticas gubernamentales propias de una máquina, que semiotiza la vida para su control y provecho, sus territorios y paisajes comienzan a hacer codificados; legitimándose el saqueo de la naturaleza y sus riquezas, la sumisión y control de los cuerpos y sus productos.

Con este primer y particular imaginario la naturaleza empieza a ser cosificada, objetivizada, convertida en una instancia externa susceptible de ser mercantilizada, apropiada y manipulada. Aunque mundo antiguo y medieval el hombre consideraba la naturaleza como creación divina, sintiéndose insertado en un cosmos ordenado, sin embargo, empieza paulatinamente a configurarse una separación y ruptura al modo del dualismo cartesiano, en donde el fin último no es la naturaleza, sino el ser humano.

Lo que, en consecuencia, empieza a ponerse en juego en lo más recóndito como una problemática nueva, para los

territorios de *América* es el principio de una producción, de una construcción ontológica que tiene como centro el hombre, y, más precisamente, un tipo de hombre. Inicialmente un tipo de hombre que se constituye como centro de la creación (teología monoteísta cristiana) en donde el hombre es la imagen concreta y finita de Dios. Posteriormente en la concepción moderna, la figura de un hombre como universo, para quien, como diría Jean Luc Nancy no cabe “la figura de un *cosmotheoros*, de un observador del mundo” (2003: 33).

En los dos proyectos y sus imágenes respectivas, digamos en su *continuum* histórico, el hombre es el centro; la naturaleza, el cosmos ocupa un segundo plano. Desde un punto de vista humanista es él el modelo, los otros son objeto de asimilación, colonización y negación.

Pero de igual forma, en estos dos modelos, está de por medio una íntima conexión, la dominación de una mirada imperial que se sustenta en el poder, la técnica y la razón netamente económica, promete al Otro desde una ontología histórica, *magnas commoditates* o el progreso histórico. Todo sobreviene, como si en esta extensión, solo existiera una perspectiva única de mundo, la de un hombre que perpetúa su historia. Es de esta manera que las diversas regiones de lo que hoy es América han acabado por identificarse con un movimiento u horizonte representacional propios de autoconcepción del hombre y del mundo, que se hipostasias y desplaza. Mas a través de esta misma imagería, que proyecta históricamente la naturaleza, sus territorios se reconocen sobre por todo por su riqueza.

Los artificios de la economía política: Colonialidad y mercantilización de la vida, fragmentos sobre el pacífico nariñense.

Desde aquellos años en que Vasco Núñez de Balboa descubriera el mar del sur, Francisco Pizarro discurriera en las islas de Gorgona y en la primera décadas del siglo XVII se concretara la colonización, el paisaje de litoral pacífico va ser captado como el resto de América según la imaginería dominante, fraguándose sobre territorios la cartografía de una persona moral violenta y excluyente.

Representadas como auténticas ciudades de oro y nombradas bajo el misterio del imaginario católico, poblaciones como Santa María del puerto de Barbacoas, La Paz del Espíritu Santo del río Iscuandé o Santa Bárbara de Iscuandé y Tumaco, empiezan hacer parte de esta nueva economía política de la vida. Los tejidos de vida de este territorio, conjuntamente con las personas, primeramente los indígenas y posteriormente los grupos negros africanos, son articulados a un proyecto ontológico y humanista, que los representa y los gobierna según propia mirada o patrón de referencia. Parafraseando a Quijano, podría decirse que esta región como otras es el producto de una geocultura clasificatoria impuesta por la modernidad colonial y que se concreta en una clasificación social y en unas prácticas de representación y administración de la vida que ha terminado “finalmente admitida hasta hoy, para la mayoría, como expresión de la naturaleza y de la geografía, no de la historia del poder en el planeta”. (2000:12).

En este sentido, teniendo como centro la metáfora blanca, se irradia el deslumbrante proyecto de una nueva cartografía geocultural que supone y naturaliza identidades

y territorios bajo varios artificios clasificatorios. Mediante dispositivos discursivos, que suponen ciertas clasificatorias y discriminatorias como la idea de ser humano, raza, naturaleza como verdades, se perfila una ontología de la historia y de la naturaleza que legitima, entre otras cosas, la explotación de la naturaleza, la apropiación, disposición de los territorios y sus productos como una división violenta y excluyente del trabajo.

Esta suerte de historia de la construcción y ficcionamiento de la naturaleza revela la existencia de un espectro diferenciable de representaciones y prácticas que muchas veces pueden coincidir implícitamente o explícitamente y estar ocultas, camufladas y en conflicto. Efectivamente, la historia devela que el litoral pacífico siempre ha sido un escenario de conflicto respecto a sus territorios y que los mismos han sido resignificados una y otra vez por diferentes actores y por los diversos sentidos que le han otorgado, existiendo, por lo tanto, entre los mismos diferencias en sus significaciones (en la manera de habitar y relacionarse con la trama de vida, por ejemplo).

Pero, sin embargo, en este conflicto de imaginarios ha primado un horizonte representacional: el imaginario dominante colonial que reconoce a la naturaleza sobre por todo por su riqueza y que fluye por el tiempo como una máquina que desconoce toda huella y todo rastro, siempre hacia delante, pensando que el mundo de la vida está volcado ilimitadamente a sus pies.

Pero ello no discurre así, pues de esta sucesión, de este desplazamiento histórico y ontológico, se derivarían varias implicaciones para la vida, que no pueden pensarse solamente como etapas de un mismo proceso, sino en su

coexistencia y conflictividad. La explotación, mercantilización, desestructuración y perturbación desmedida de los sistemas de vida, la supresión de diferentes mundos, el racismo, la exclusión, el disciplinamiento, control de los cuerpos, serían algunos de los acontecimientos de esta economía política, que pese a su nocividad continua, sigue hipostasiándose y naturalizándose, mediante diferentes artificios.

Con el advenimiento de la modernidad, el proceso de conquista y colonización en esta región empieza acontecer un proceso violento de mercantilización de la vida. Advenida como bien, la naturaleza entra en el orden de la historia económica como un ente que hay que dominar y controlar. Pero, a través de estos mismos hechos: la postulación exaltada de la figura de la riqueza, la configuración de cierto humanismo, la mercantilización de la vida y su única destinación, se consuma la supresión y destrucción de los diferentes mundos de vida. Esto que es, ante todo el excurso, el acaecimiento y la sucesión de estas imágenes, han acabado por recubrir los tejidos de vida propios a esos *otros mundos* característicos a la región.

Pero la supresión de diferentes mundos, abarca diferentes aspectos. Si se parte del planteamiento de Jean Luc Nancy para quien un mundo: “Es un tener con valor de ser: es la manera de ser ahí, comportándose ahí. Un mundo es un *ethos*, un *habitus* y una habitación: es lo que se comporta a sí mismo, en sí mismo, según su modo propio” (2003: 32-33), una totalidad de sentido, el “lugar común” “de un conjunto de lugares, de “presencias y disposiciones”, involucrando el habitar, la morada, el comportamiento, el *habitare*, *el habitus*, la constitución de América y la producción de esa primera figura moderna y colonial, de naturaleza y de vida, implicaría el primer

momento, la supresión de diferentes mundos, sentidos y comportamientos existentes: la pérdida de distintas formas de habitar el mundo, de comportarse, de darle sentido, de disponer de él y de la vida.

Adviene con esta nueva economía política moderno/colonial no simplemente la incorporación de sus territorios al capital y al mercado, sino su asistencia a una primera mundialidad de un mundo, pues lo que se desencadenaría no es únicamente el desarrollo mundial del mercado, sino también la configuración de un nuevo mundo que tiene como centro la figura de un hombre proyectado por ésta. Como diría el mismo Nancy, al hablar del crecimiento exponencial del poder técnico y de la razón puramente económica - léase la mundialización, el mundo, el planeta- adviene “aglomeración”, “*glomus*”. Para Nancy (2003: 14) la mundialización como *glomus*:

Pone en juego en conjunción de un crecimiento indefinido de la tecnociencia, de un crecimiento correlativo exponencial de la población, de un agravamiento en ella de las desigualdades en todos los órdenes – económico, biológico, cultural – y de una disipación desorientada de las certidumbres, imágenes e identidades de aquello que fue el mundo con sus partes y la humanidad con sus caracteres.

En este sentido, la constitución de América Latina y la mundialidad significaría la articulación a un proyecto ontológico y humanista que se concreta en un nuevo universo, esto es, en una geopolítica, geocultura, una economía de la vida determinadas, que bien puede llamarse “economía política de la vida”, que se extiende históricamente a través de los diferentes regímenes de producción de la naturaleza.

Así, un primer régimen estaría asociado a la razón que coloniza, produciéndose una primera figura de naturaleza. A partir del brillo de la riqueza, mediante el fetiche del oro, sobreviene una primera ficción, realidad, verdad, que indudablemente también se desplaza, se rutiniza e inmanentiza, integrando al mismo tiempo, un cuadro histórico u ontológico que tiene como centro el hombre, un nombre y figura de un hombre, la configuración de humanismo que pone a su servicio a otros mundos y a otras alteridades. La mundialidad sería el predominio de su mundo y la proyección de su humanismo. Bajo el nombre de este primer humanismo universal serán suprimidos otros, es decir, distintas formas (grafías o trazas de vida). El genocidio de la población indígena, la explotación de los grupos africanos y el racismo, son algunos de los acontecimientos más concretos y contundentes

El proyecto humanista y el artificio del racismo.

Con el advenimiento de esta primera mundialidad, que en otras lecturas puede ser pensada como el advenimiento del proyecto de la modernidad, configura un sistema mundial en cual América es parte y participe fundamental de su configuración, sienta sus bases, entre otras cosas, en un proyecto filosófico-ontológico, que en palabras de Emmanuel Levinas, se puede traducir en una primera filosofía de la violencia sobre toda alteridad.

La modernidad o esta suerte de primera mundialización, transporta consigo una serie tecnologías de gobierno de la vida y una filosofía totalitaria bajo la cual se puede ejercer el derecho soberano de matar. No olvidemos precisamente que la conquista y la colonización se legitimaron en una filosofía de la guerra.

En este sentido, a través de categorías como las de raza, se generó no únicamente una determinada clasificación y tipología social discriminatoria sino que además configuró una red de relaciones de dominación y una sistemática división racial del trabajo:

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global del control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependientes el uno del otro para existir o cambiar (Quijano, 2000 : 204)

Como lo argumenta Anibal Quijano (2005), la idea de raza constituiría el más poderoso y eficaz dispositivo de dominación social inventado en los últimos 500 años, que producida entre el siglo XV y XVI en plena formación de América fue impuesto a nivel planetario como parte de la dominación colonial de Europa. A partir del concepto de raza se clasificarían y se distribuirían las nuevas y principales identidades sociales y geoculturales. Las categorías raciales “indio”, “negro”, el “asiático”, o geoculturales como “América”, “Europa”, “Asia”, son el resultado de una política geográfica del color.

Bajo tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global - el trabajo, la raza y el género- y bajo dos ejes centrales“-el control de la producción de los recursos de sobrevivencia social”, el cual implica el control de la fuerza del trabajo, sus recursos, productos, incluidos los naturales y su institucionalización del trabajo y “el control del sexo y de sus productos en función de la pro-

piedad”, disciplinadas, dominadas y explotadas - las poblaciones enteras fueron clasificadas y naturalizadas.

Con la constitución de América, la modernidad y el capitalismo colonial se reconstituye y configura a partir de una taxonomía que representa al Otro por su color de piel y la pureza de su sangre; una tipología o genealogía clasificatoria, discriminatoria y reductora que además de violentar la diferencia y las alteridades, prolonga e instaura una nueva política de la vida y una nueva división internacional del trabajo.

En este sentido, el litoral pacífico deviene de esta construcción. Desde su incorporación a esta economía política internacional de la vida, nunca ha estado por fuera de ésta genealogía clasificatoria sino que es producto de ella y ha estado totalmente articulado y subyugada. La instauración e imposición de diferentes formas de poder y prácticas económicas y culturales han sido la regularidad de su historia.

Inicialmente gracias al proyecto humanista, que como se insinuó, es en sí mismo el fundamento de una ontología, que concibió, una idea de ser y de hombre, se reproduce las imágenes del otro bárbaro o del otro esclavo; imponiéndose un primer imaginario cultural que legitima la división étnica del trabajo o su explotación, que se incorpora en la región gracias al advenimiento de la modernidad y del capitalismo mundial.

De este modo, en un primer momento, a nivel de las subjetividades y de las relaciones sociales, mediante la dualidad raza- trabajo, no únicamente se representó al Otro “indígena” o “africano” o se echó por tierra la identidad del Mismo, se interrumpió la continuidad social, sino que

en las esferas de la experiencia su vida fue insertada y asegurada en el campo de poder, en una economía política, en donde los sujetos son obligados a llevar prácticas ajenas a su voluntad.

Pero esta violencia, que dirigió a reducirle al Otro al plano de las cosas, reconoce diferentes niveles. El dominante reconoce la alteridad del otro como si fuera un ente inferior; disponiendo del trabajo como parte de los cálculos de su extremada voluntad y su cuerpo se inserta en el mundo de las cosas. Aquí la ecuación planteada por Aimé Césaire (2006) es plenamente justificada: colonización = cosificación

Pero esta violencia no se dirigió simplemente a reducirle al plano de las cosas, disponer de su alteridad como si fuera un objeto: en su extremo, se procede a la negación ilimitada de su interioridad: su propia muerte. Pues como diría Foucault en la Genealogía del racismo, éste “es indispensable para poder condenar a alguien a muerte, para hacer morir a alguien” (1999:265)

En este horizonte de interpretación podría decirse que el racismo es la condición o el correlato de toda colonización. Es un dispositivo del poder que asegura el control de la fuerza de trabajo y la producción de los recursos (Quijano 2005: 368) y representa la condición bajo la cual se puede ejercer el derecho de matar (Foucault: 368)

Sin embargo, aunque el juzgado de la política de la blancura, que deviene en un racismo mercantilizante y homicida del Otro, se incorporó y concretó en el litoral pacífico con los estados coloniales, las secuelas de esta clasificación social se prolonga y cobra otro apariencia con la creación de los estados nacionales; pudiéndose evidenciar sus consecuencias en diferentes espacios tiempo,

como el de la familia, de la ciudadanía, del trabajo y la experiencia social en general.

Sin embargo, no basta decir que bajo el artificio del racismo colonial se ha anulado la existencia de la otredad y de la singularidad, “negra” o “indígena”, se ha violentado su cuerpo y de los suyos, se ha negado la posibilidad de decir, que es otra forma de asesinar, sino que es necesario expresar que el racismo hoy en día se rutiniza, naturaliza, reinstala y organiza complejamente en su vida social.

En este contexto, el racismo se manifiesta en los escenarios más variados, extendiéndose a través de las actitudes menos conscientes a las más deliberadas. Se expresa a través de las formaciones propiamente discursivas, hasta en las formas más materializadas como en la construcción y el diseño de las viviendas citadinas. El racismo discurre por los espacios y acciones más silenciosas e invisibles hasta por los escenarios supuestamente más abiertos y democráticos. Le ha negado al Otro su posibilidad discursiva, como su reconocimiento jurídico. Aquí o allá, de esta o aquella manera, la alteridad negra o indígena sigue siendo negada, excluida y violentada. Quizás ya no exista un sistema de crueldad puramente física, pero su correlato moral sigue vigente, manteniéndose en pie y fluyendo con fuerza, conjuntamente con sus consecuencias, en una historia naturalizada y cuyo protagonista sigue siendo el Mismo.

Otros regímenes de producción como continuom del fetiche del oro

Dijimos que primer régimen estaría asociado a razón que coloniza, produciéndose una primera figura de naturaleza. A partir del brillo de la riqueza, mediante el fetiche

Javier Tobar

del oro, advendría una primera ficción de la naturaleza, integrando un cuadro histórico u ontológico que tiene como centro el hombre. Distinguíamos un tipo de hombre que se constituye como centro de la creación, el cual está manifiesto en la teología monoteísta cristiana en donde el hombre es la imagen concreta y finita de Dios, la imagen de un hombre como centro universo, que prescinde de la figura de un *cosmotheoros*. Pero también aclaramos que en los dos proyectos el hombre es el centro de la naturaleza y del cosmos y que estas imágenes se cofunden, desplazan, rutinizan e inmanentizan en el *continuum* histórico.

Efectivamente, a partir de la mercantilización advendrán otros regímenes de producción que se cristalizan en miradas similares a la de los conquistadores. Con similares intereses y racionalidades, se continúa imponiendo la mirada exaltada de la riqueza. A esa mirada de naturaleza sujeta a un observador omnipresente, pero opulenta y conspicua de ver las cosas, se impondrá la mirada del capital. Una mirada que como diría Jean Luc Nancy transforma el brillo de la riqueza en un proceso indefinido de crecimiento y acumulación. Esta segunda visión estaría asociada al régimen de “naturaleza capitalizada”, como le llama Arturo Escobar y está asociada directamente a la racionalidad tecno-instrumental, en esta mentalidad la naturaleza:

Es externa a lo humano, como materia a ser apropiada para otros procesos a cualquier costo. El régimen de la naturaleza está asociado a la ciencia moderna reduccionista, las relaciones de clase capitalistas y patriarcales, y el imperativo de la ganancia (1996:127)

Se trata una racionalidad netamente instrumental y ve a la naturaleza en todas sus formas como recurso y mercancía. Es un tipo de producción que se impone y universaliza y ésta construye un tipo de naturaleza uniforme, cuantificable. Antonio Diegues (2000), retomando los criterios de Dasmann plantea, que los “pueblos de biosfera” que correspondería en esta perspectiva a la naturaleza capitalizada y estaría ligada a una economía globalizada y a un alto consumo de recursos naturales.

Este tipo de concepción se refleja claramente en las economías extractivas de la región, como la explotación minera y maderera. La explotación del oro, el platino, la tagua, el mangle, el naidí, al obedecer al imperativo de la ganancia y diferentes dispositivos de poder y control disciplinan los paisajes y cuantifican y explotan recursos a la máxima producción sin importar la desestructuración de sus tejidos de vida; sujetan a los cuerpos y subjetividades de los otros, en beneficio del oikos, o de la economía de lo propio, sin interesarse por su vida.

Lo mismo sucede con la instauración de plantaciones de palma africana que abarcan una gran fracción del litoral pacífico. Así como la extracción de mangle y la tagua significó la transformación de los bosques y sus tramas de vida, con el advenimiento de las extensas palmicultoras se altera drásticamente el paisaje socio-natural, convirtiéndolo en un espacio homogéneo y monofuncional (Tobar, Valencia, 2005). Estos tejidos de vida diseñados por la naturaleza en forma de fractales, con la intervención del capital se han ido transformando en espacios euclidianos y contables:

Javier Tobar

El progreso de la plantación, en otras palabras, se ha logrado a costa del devenir del bosque, de los ríos (ahora seriamente contaminados por los desechos agrícolas e industriales de la plantación), de la producción local para la subsistencia y, lo más importante, al precio del devenir de la mujer y el hombre negros, de su cultura. Como en otros estadios de la modernidad en el mundo, Estado y capital transforman el paisaje y la sociedad en espacios y entidades legibles, contables y uniformes. A la polisemia de los espacios y culturas locales, la plantación y el estanque componen el significado único e ineludible de lo contable y lo administrable. La disciplina se impone, reemplazando la diversidad. (Escobar, 1996: 115).

Disciplina que se impone al paisaje, al ritmo del tiempo y de los cuerpos. Esta es la lógica del capital: trazar nuevas cartografías similares para controlar y administrar los tejidos de vida, desde un punto de vista técnico y mecánico que busca la producción máxima.

Sin embargo, la gestión de la vida en manos del capital está tomado progresivamente otra orientación más contemporánea y que está ligada a una nueva forma de capital: el ecológico y a otras tecnologías que plantean una concepción artificial de la naturaleza. El tercer régimen de producción podría corresponder en términos de Escobar a lo que denomina tecnonaturaleza:

Junto con las nuevas tecnologías, la forma post moderna del capital pone de presente la aparición de un nuevo régimen de producción de lo natural, que podemos llamar tecnonaturaleza. Con éstos términos nos referimos específicamente a aquellas formas naturales producidas por la intervención tecnocientífica a nivel molecular facilitada por técnicas como la recombinación genética, el cultivo de tejidos y, en general, lo que se conoce como nuevas tecnologías (1996: 127).

La “tecnonaturaleza”, incumbiría a una nueva forma de capital, el llamado capital verde o ecológico. Contemporáneamente se ve en la biosociabilidad, en la que existe una intensa relación entre tecnología, ciencia, poder y capital, una nueva forma de ver a la naturaleza que se diferencia de moderna por no tener una visión monolítica, uniforme sino que plantea el discurso de la biodiversidad. En este sentido, traza un tipo de prácticas que cimentadas en la ciencia y la ecología ven a la naturaleza como recurso, pero sobre todo en el material genético una fuente de riqueza potenciabile. Este régimen de producción se evidencia cuando se observa a la zona como biodiversa y endémica, es decir, como una gran fuente de riqueza biológica y genética, que tiene que conservar y desarrollar.

Si observamos las concepciones señaladas vemos como la costa pacífica ha sido significada y resignificada por diferentes actores y diferentes sentidos, imaginada, de diversas formas. Pero este mismo hecho de existir diferentes perspectivas y modos de pensar, y situarse en el mundo que están interactuando, en el caso del pacífico colombiano como en otras partes del mundo, ha conllevado a que los discursos externos a las localidades hayan devenido en discursos etnocéntricos e impositivos, que además de imponer sus modelos económicos y de relación con el entorno y marginar, subvalorar, desconocer, otro tipo de discursos y lenguajes afectan drásticamente la trama de la vida en general.

Perturbación y degradación de los tejidos de vida

En la época contemporánea diferentes espacios -tiempos sufren problemas críticos producto de diferentes fac-

tores. Se podría argumentar que existen fenómenos globales que afectan en diferentes órdenes a la población mundial y a comunidades locales. Quizá, una de las problemáticas más graves que se presentan en el sistema mundial sea la crisis ambiental.

En efecto, la degradación ambiental es una de las grandes preocupaciones de la humanidad, que puede redundar sea en la solidaridad o en el enfrentamiento Souza Santos (1998), Guattari (1999). Fenómenos como el efecto invernadero, la degradación de la capa de ozono, la acidificación de los bosques, la contaminación de los ríos y el aire son problemas comunes que repercuten gravemente a diferentes intensidades en múltiples localidades del sistema mundial.

Los países del norte y del sur, del centro y periferia viven situaciones dramáticas por la crisis ecológica contemporánea. Las diferentes regiones de países latinoamericanos como Colombia, pese a que son considerados como zonas de alta riqueza biológica, sufren igualmente problemas muy graves.

Así, las sociedades que las habitan el pacífico nariñense lejos de estar ajenos a esta grave problemática, hoy viven esta situación dramáticamente. Actividades económicas como la extracción de madera, el trabajo minero, el derrame de crudo y fenómenos naturales como terremotos e inundaciones, han generado procesos irreversibles en la red eco-sistémica de la región, ocasionando desde la desestructuración de los sistemas biológicos hasta procesos de biocidio (Tobar y Moncayo, 2000).

Efectivamente, la historia ambiental en la zona ha sido particularmente drástica, pues los grandes cambios

climáticos y geomorfológicos (desplazamientos, maremotos, terremotos), ocurridos en el globo terrestre especialmente en el último siglo, han afectado notoriamente esta región. Entre los efectos de estos fenómenos se mencionan las intensas inundaciones en poblaciones como Salahonda, el descenso de vastas zonas de territorio y la erosión del agua salada como consecuencia de la penetración del mar en el área continental. A la difícil variación geo-morfológica se suman los efectos y riesgos sanitarios y ambientales derivados de la explotación de oro, que se remontan a la época colonial y se ha ido transformando e intensificando en forma progresiva

Particularmente las cuencas medias de los ríos Patía y sus correspondientes ecosistemas se vieron afectados por las grandes cantidades de sedimentos y mercurio emitidos durante varias décadas, producto de las grandes explotaciones mineras de las empresas (dragas, plantas, concentradoras y amalgamación); igualmente la mediana minería que se desarrolló en los últimos años en los municipios de Barbaocoas y Roberto Payan:

La utilización indiscriminada de mercurio produce altas pérdidas acumulándose principalmente en forma de mercurio metálico en los sedimentos de los ríos y suelos, donde por acción de bacterias y bajo ciertas condiciones se puede convertir en mercurio orgánico (metilmercurio) altamente peligrosos para los seres vivos por su alta capacidad de bioacumulación y bioamplificación, en particular para los habitantes de la región que consumen productos contaminados como el pescado, por ejemplo. En términos generales, el impacto producido por la contaminación minero-ambiental se presenta en la formación de grandes fosas que generan lagunas de aguas estancadas, generadoras de organismos que desde el punto de vista de la salud potencian

Javier Tobar

condiciones de insalubridad de la región, enterramiento de la capa vegetal del suelo (pérdida de suelo fértil), subsuelo y contaminación de las fuentes de agua, entre otros. La alta turbidez y la disminución de la oxigenación de los ríos producidos por los altos sedimentos conllevan a la reducción de la flora y fauna acuática. Asimismo, la sedimentación induce a la alteración del régimen hídrico de las aguas ocasionando cambios en el cauce de los ríos y produciendo inundaciones, lo que se agrava aún más por la alta precipitación. (Tobar y Moncayo, 2000:17).

Según esta investigación, las diferentes economías extractiva, ha ido afectando drásticamente a los diferentes ecosistemas. Los sistemas terrestres han sido objeto de varias actividades industriales: la extracción de la corteza de los árboles para la fabricación de tanino, la madera propiamente dicha para abastecer las fábricas productoras de muebles y papel y la extracción de naidí. Dichas prácticas han generado procesos serios de deterioro ambiental que en algunos casos han significado la pérdida de la estructura original de la vegetación y en el peor de los casos la erradicación total de los bosques de mangle y otras especies. Esta situación ha ocasionado fuertes niveles de desequilibrio en el ecosistema (cambios climáticos, disminución de productividad, cambios hidrológicos, erosión de suelos, contaminación).

De igual manera, la tala de extensas áreas de manglar es de gran impacto destructor de la vida animal. Con la desaparición de estas zonas, los ecosistemas marinos pierden su equilibrio y disminuye la cantidad y variedad de las especies, ya que sus áreas de apareamiento, alevinaje y cría son destruidas; por otro lado, se produce salinización y, por lo tanto, infertilidad de los suelos.

La erosión costera se intensifica, aumentando la sedimentación y perturbando los arrecifes de coral, los pastos marinos y destruye ambientes indispensables para la supervivencia de muchas criaturas, incluidos los seres humanos que han perdido no solamente sus tierras y pertenencias, sino también sus modos de vida. Una vez destruidos los manglares, sus ecosistemas conexos se vuelven inestables, las comunidades costeras quedan expuestas a devastadores frentes tormentosos que han producido pérdida de varias vidas humanas.

En estas circunstancias la devastación ambiental se manifiesta de múltiples maneras que van desde la dinámica de la vida, espacio-tiempo de las subjetividades y las relaciones domésticas, hasta las relaciones interculturales. Pues, como diría Capra, hablando de la interdependencia ecológica y de las relaciones sociales, los acontecimientos no discurren linealmente a manera de la secuencia causa-efecto, por el contrario, aparecen en fluctuaciones rizomáticas: “de este modo, cualquier perturbación no tendrá un único efecto, sino que sus consecuencias repercutirán en patrones en constante expansión” (Capra, 1998: 308)

En consecuencia, cualquier hecho va a repercutir en diferentes contextos y de diversas maneras, afectando diferentes órdenes: el psicosomático, el eco-sistémico, el social, el intercultural. Lo mismo sucede con la parte social que va desde la desarticulación y conflicto social, hasta la desestructuración corporal y psicosomática. Por eso, Ilya Prigogine (1999), señala con razón cómo de “pequeñas” intervenciones, pueden derivarse movimientos a gran escala y a partir de lógicas que se verifican a nivel molecular, pueden producirse drásticos cambios en los seres vivos, en su hábitat, en la población a la que

Javier Tobar

pertenecen y más allá, en su ecosistema general del que derivan su existencia: la biosfera.

De esa manera, son varios los problemas que aparecen en la zona, como resultado de factores ambientales, sanitarios, políticos, económicos, sociales e históricos que convergen, agudizando, complejizando y tornando cada vez más incierta la trama socio-natural de esta singular región de Colombia. Los cuales de ninguna manera pueden comprenderse desarticuladamente pues están directamente relacionados con el discurrir de economía política de la vida.

Si bien es cierto que el proceso de adaptación al ambiente costero es de por sí difícil, los fenómenos ambientales lo hacen mucho más complejo e incierto, pues la vida discurre en un ambiente de permanente emergencia. El hambre, las enfermedades los desplazamientos y la desterritorialización se agudizan y las condiciones de vulnerabilidad del ser humano pasan a estados sumamente críticos. La sensibilidad humana y natural, históricamente perturbada por los fenómenos ambientales derivados de diversos factores, hoy en día se ven violentadas aún más por la situación de conflicto que se vive en el país, siendo este uno de los principales escenarios.

Para finalizar, retomando el cuadro *Angelus Novus de Klee*, a propósito del cual expondría Walter Benjamín, asociándolo a la noción de progreso, algunas de sus tesis sobre la filosofía de la historia, se podría decir que el devenir y memoria del territorio del pacífico ha presenciado una cadena de acontecimientos que se proyectan hacia el futuro como una “catástrofe perenne que amonтона sin cesar ruinas sobre ruinas y las va arrojando a sus pies” (1971:82)

108

Referencias

Benjamín, Walter. 1971. *Angelus Novus*. Edhasa, Barcelona.

Santos, Boaventura de Souza. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá.

Capra, Fritjof. 1999. *La trama de la vida una perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama, Barcelona.

Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal, Madrid.

Diegues, Carlos Antonio. 2000. *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Abya Yala, Quito.

Escobar, Arturo. 1996. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*. Cerec-Ecofondo, Bogotá.

Foucault, Michel. 1999. *Genealogía del racismo, de la guerra de las razas al racismo de estado*. Editorial la piqueta, Madrid.

Guattari, Félix. 1996. *Las tres ecologías*. Editorial Pre-textos, Valencia.

Lazzarato, Mauricio. 2000. "Del biopoder a la biopolítica". En: <http://www.sindominio.net/arkitzeam/otrascosas/lazzarato.htm>

Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito*. Sígueme Editores, Salamanca

Nancy, Jean Luc. 2003. *La creación del mundo o la mundialización*. Editorial Paidós. Barcelona.

Javier Tobar

Prigogine, Ilya. 1999. De los relojes a las nubes. En Nuevos paradigmas, culturas y subjetividad. Editorial Paidós, Buenos Aires.

Quijano, Aníbal. 2000. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of word-systems research*, vol XI, número 2: 342-386.

Tobar, Javier y Fernando Valencia. 2004. "Aconteceres globales, desenlaces locales". *Porik an* No 9: 305-326.

Tobar, Javier y Javier Moncayo. 2000. "La gramática sociocultural del delta del río Patía, entre la incertidumbre y la complejidad". *Criterios* No. 11-12: 5-22.

LA POLÍTICA AMAZÓNICA Y LA EXPRESIÓN DE UN RÉGIMEN DE REPRESENTACIÓN SOBRE LO ÉTNICO EN COLOMBIA

Carlos Luis Del Cairo*

Introducción

En un discurso pronunciado en abril de 1988 con ocasión de la entrega del Predio Putumayo, el Presidente de la República Virgilio Barco, declaró: “es necesario que los

* Antropólogo de la Universidad del Cauca. Profesor del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana e investigador del Grupo de Estudios sobre Identidades y Prácticas de Poder, de la misma universidad. Sus intereses de investigación giran en torno al tema de las políticas de la identidad y las relaciones interculturales en el contexto amazónico. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los siguientes artículos: “Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas”, en coautoría con Esteban Rozo (Universitas Humanística, Vol. XXXII, No. 61, 2006), y “Apuntes en torno al posicionamiento estratégico de las comunidades indígenas amazónicas en Colombia” (Quaderni di Thule, No. II, 2005). Correo electrónico: cdelcairo@javeriana.edu.co

colombianos revaloremos la imagen que tenemos de la población indígena” (Barco, 1990a: 22-23). El marco del discurso presidencial era excepcional: la entrega del resguardo más grande en la historia del Estado colombiano y la “reserva indígena más grande del mundo” (Barco, 1990b: 184), cuya área superaba el total de la región amazónica colombiana titulada para entonces como resguardo. La adjudicación de más de cinco millones de hectáreas para una población de alrededor de diez mil habitantes resultaba icónica de los renovadores tiempos que se avecinaban: un Estado respetuoso no sólo de la diversidad cultural sino también garante de la protección de los ecosistemas estratégicos. En esta acción convergen discursos sobre la biodiversidad y las políticas multiculturales que legitiman la necesidad de proteger tierras e indígenas.

A propósito de los vínculos entre biodiversidad y políticas multiculturales implementadas en Colombia, Wade argumenta que “se entrecruzan en un intento del Estado por controlar y explotar el poder de la diferencia” (Wade, 2004: 256). Al Estado le interesa ejercer su hegemonía en la construcción de los sentidos que adquiere la diferencia en un momento histórico y social específico. En la actualidad esa diferencia cultural se enmarca en la retórica del multiculturalismo cuyos antecedentes más inmediatos se ubican en la segunda mitad de la década de 1980. Sin embargo, las prácticas de intervención que le están asociadas requieren ser desnaturalizadas para penetrar en sus presupuestos y los efectos que busca. De acuerdo con Restrepo (2004), el multiculturalismo “como un hecho social global” instaura un “régimen de verdad (...) que imagina la diferencia cultural de una manera muy particular: el otro-étnico” (Restrepo, 2004: 282).

Partiendo de ese interés por desnaturalizar la diferencia cultural que construye el Estado colombiano en el marco de los discursos globales sobre el multiculturalismo, me interesa analizar sus antecedentes en el “otro-étnico” que tipificó la “Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la conservación ecológica de la Cuenca Amazónica”, en adelante *Política Amazónica*¹. Ese otro-étnico se cimienta en el estereotipo de los indígenas como “consumados científicos ambientales” (Barco, 1990b: 184). Desde entonces, el Estado ha explotado el poder de la diferencia que encarna el indígena de conciencia ambiental ejemplar justificando la titulación de resguardos para afianzar su gobernabilidad en regiones periféricas. Abordaré la Política Amazónica como una estrategia de intervención y regulación cultural, histórica y socialmente circunscrita que instaura un *régimen de representación* (Rojas, 2001) sobre la alteridad étnica en la cual el indígena se redimensiona como el “ecológicamente buen salvaje” (Redford, 1991), el “indio hiperreal” (Ramos, 1994), el “eco-indio” (Graham y Conklin, 1995) o el “nativo ecológico” (Ulloa, 2004).

Traslación del régimen de representación sobre lo étnico²

En su libro que trata sobre la vinculación entre los procesos civilizatorios y la violencia en el siglo XIX, María

¹ Esta política es un conjunto de acciones de organismos estatales articuladas por el propósito de “convertir el Amazonas Colombiano en un gran territorio amparado legalmente mediante la constitución de Resguardos, Parques y Reservas Naturales, con el fin de hacer realidad la preservación de la inmensurable riqueza cultural y ecológica que allí existe” (República de Colombia, 1990: 65).

² En este apartado sigo los planteamientos de otros artículos en los que he discutido el tema de las representaciones de lo étnico en Colombia (Del Cairo, 2003a, 2003b y 2004a).

Cristina Rojas (2001) propone el concepto de *régimen de representación* como una herramienta conceptual útil para la comprensión de la densidad histórica que embarga la economía política de la violencia en Colombia. Aunque la Política Amazónica reproduce relaciones de poder mas no de violencia factual, considero útil este concepto para los propósitos del artículo porque la interpretación a través del régimen de representación “supone un proceso dialógico que facilita encuentros, solapamientos e intercambios entre interpretaciones locales y externas” (2001: 27) a través del cual se identifica actores y estrategias cuando están “luchando por su reconocimiento” (2001: 28). En tanto que el régimen de representación abstrae el carácter dialógico de la articulación entre segmentos de población, permite comprender cómo se elabora una concepción de lo indígena en una política pública ya que se fundamenta en representaciones del “otro” (en este caso del indígena) construido a conveniencia del Estado, enmarcado en retóricas globales y reforzado por las mismas comunidades indígenas.

La categoría de régimen de representación posibilita identificar la funcionalidad de las concepciones sobre la alteridad en la Política Amazónica, dado que en ella se traza una idea de lo indígena que permite legitimar y naturalizar la manera por la cual el Estado se relaciona con estos segmentos de población, cómo administra sus asuntos e interviene los territorios que habitan. Si bien la Política Amazónica está sustentada en un régimen de representación producido desde una matriz hegemónica, como se advierte en el hecho que esa modelación retórica de la alteridad ocurre en una política pública diseñada por especialistas al servicio del Estado y se revierte en esos territorios a través de acciones concretas, su carácter hegemónico no elimina la posibilidad de que ese régimen sea

impugnado o creativamente adoptado por quienes son considerados “objetos” de la misma.

Considerando que los regímenes de representación “son espacios de deseo y violencia, también de cesación de viejos órdenes de representación” (Rojas, 2001: 27), es fundamental considerar la reificación de la diferencia cultural que opera en la Política Amazónica en un marco histórico más amplio porque formaliza la cesación de otro orden que encuadra políticamente la alteridad étnica. En efecto, durante buena parte de la vida republicana y del siglo XX, en Colombia la intencionalidad del Estado con respecto a los territorios indígenas estuvo orientada principalmente a su disolución. Esta etapa es reconocida en la Política Amazónica como “liquidacionista” y abarca de 1810 a 1958. La inestabilidad sociopolítica que caracterizó el siglo XIX en Colombia se advierte en las reiteradas constituciones que promulgaron las facciones partidistas de turno en el poder. La Constitución Política de 1886 cierra esta tradición local decimonónica aunque no implicará la disolución de los enfrentamientos partidistas. Esta constitución continuará con el esfuerzo de homogeneización de la población colombiana emprendido desde el proyecto independentista (Jackson, 1998: 378) y tendrá un interés claro por fortalecer la administración y el monopolio del Estado frente al territorio nacional. En su interés por implementar el “desarrollo gradual de la ciudadanía (...) como la forma de pertenencia a la colectividad” (Urban y Sherzer, 1991: 8), resultará fundamental desarrollar una ley que permita articular a uno de los sectores de población menos provistos de visos de ciudadanía: los indígenas. Y la Ley 89 de 1890 deviene en una estrategia de intervención densa para llevar a cabo la “civilización” de estas poblaciones.

Dicha ley intenta que sea gradual el drástico proceso de desintegración de los resguardos indígenas ocasionado por la tendencia “progresista” liberal que intentó “eliminar el pago de tributos y privatizar las tierras colectivas” (Jackson, 1998: 379) para “liberar” la mano de obra indígena con el interés de articularla en el trabajo de las haciendas y poner las tierras de resguardo de origen colonial en los circuitos de mercados de tierras, estrategias que respondían al postulado del *laissez-faire*. La ley tuvo una clara inspiración en el darwinismo social, en boga por la época, que pregonaba la preeminencia de las sociedades civilizadas sobre las salvajes y el deber de aquéllas de “civilizar” a estas últimas (Triana, 1990: 285); y es el claro ejemplo de la legislación de tipo paternalista aplicada a las comunidades indígenas en el contexto latinoamericano (Muyuy, 1997: 270-271). Su título revela con claridad el régimen de representación de la época en el cual se inscribe la diferencia cultural: “*la manera cómo deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*”. Este régimen supone una distinción entre las comunidades indígenas “ya en la vida civil”, es decir ya integradas, y aquéllas que están en proceso de serlo, o sea, aquéllas asentadas sobre aquellos territorios que no se habían aglutinado a la dinámica expansiva del estado colonial ni republicano, como la Amazonia. Para tal efecto, las comunidades indígenas periféricas encarnan el salvajismo más abrupto y merecen ser civilizadas a través de las misiones. La alianza entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica se acababa de sellar en 1887 con la firma del Concordato que transfirió a “la Iglesia la tutela sobre el sistema educativo y autoridad sobre los territorios de misiones (al rededor del 64% del territorio nacional)” (Gros, 1991: 218).

Las disposiciones de la Ley 89 de 1890 abarcan, entre otros aspectos, tres elementos sustanciales que se proyectarán con vigor en el tiempo: determinará la condición de menores de edad a los indígenas con lo cual quedan impedidos para representarse a sí mismos e incapaces de administrar sus propios asuntos ante la ley. Observará que el cabildo articula el ejercicio de la autoridad tradicional en los resguardos por lo que les autoriza ejercer funciones de administración al interior del resguardo siempre y cuando “no se opongan a lo que previenen las leyes”. Y reconocerá los títulos de propiedad de los resguardos de origen colonial emitidos por la Corona española.

El régimen de representación sobre lo étnico que se advierte en la Ley 89 de 1890 instaura una distancia temporal y espacial para clasificar a los sujetos étnicos: entre más periféricas de las dinámicas urbanas las comunidades indígenas serán más atrasadas en el tiempo (salvajes). Su concepción del indígena es promoverlo como objeto del proyecto civilizatorio de tal modo que esta ley supondrá un refinamiento de la política de civilización de las comunidades indígenas: de la estrategia de disolución de sus resguardos, vigente desde las reformas borbónicas de 1700, se pasa a la integración a través de la asimilación cultural. Así, la campesinización de los indígenas llevaría a la determinación *voluntaria* de segmentar las tierras de los resguardos, para repartirlas entre sus miembros. Lejos de condenar a la disolución definitiva de los resguardos, esta ley otorgó elementos jurídicos a las comunidades para legitimar y fortalecer su lucha por los derechos territoriales. Sin embargo, el Estado colombiano no cesó, durante la primera mitad del siglo XX, en su intento por llevar a cabo la integración de las comunidades indígenas y la liberación al mercado de las tierras designadas como resguardos.

A mediados de siglo, se replantearán los términos de las políticas indigenistas en Colombia. La Ley 81 de 1958 supondrá un nuevo matiz de la “acción indigenista” del Estado dado que “por primera vez se plantean las relaciones del Estado con los indígenas en términos de desarrollo y no de asimilación forzada ni de reducción” (Fuero Indígena citado por Gros, 1991: 274-275). Con ello, el decreto 1634 de 1960 creó y reguló la División de Asuntos Indígenas, organismo que debía continuar la línea de integración de las comunidades indígenas. Poco después, la ley 135 de 1961, de la Reforma Agraria, dio facultades al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) para desmembrar un resguardo a petición de la comunidad, ampliar resguardos o crear reservas indígenas (Gros, 1991: 221). La esencia de la labor del INCORA frente a los territorios indígenas fue ambigua, pues en sus artículos 29 y 94 reconocía la constitución de resguardos nuevos y la “defensa” de los ya establecidos³; sin embargo, en la aplicación de la ley no se daban suficientes garantías para los habitantes de los nuevos resguardos, puesto que contemplaban medidas que impedían acceder al crédito y la asistencia técnica para la producción a aquellos indígenas que no contaran con título individual de propiedad sobre la tierra.

En 1966 se formuló el primer *Plan Nacional Indigenista*, elaborado por asesores extranjeros del gobierno, que entre otras cosas pretendía “asegurar primero un reemplazo

³ El artículo 29 planteaba: “No podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardo indígenas”. Y el artículo 94 decía: “El Instituto (de la Reforma Agraria) constituirá, previa consulta con el Ministerio de Gobierno, resguardos de tierras, en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las posean” (Sánchez, 1997: 348).

especialmente adecuado a la defensa de la tierra que hacía el resguardo paternalista. El INCORA debe dotar a la zona indígena de un nuevo tipo de tenencia de la tierra que a la vez proteja y expanda la producción y estimule el ingreso y el consumo” (Burgos y Pesantez, 1967: 779). A la par debía estimular la integración de las comunidades induciendo paulatinamente el cambio cultural (Valencia, 1972: 1293). Con la creación del Consejo Nacional de Política Indigenista en 1971, se reflexionó sobre la necesidad de proteger las comunidades de su desintegración, articularlas al desarrollo nacional y resolver el “problema vertebral” que les afectaba: “la falta de tierras y (...) el inadecuado y anacrónico tratamiento que las mismas disposiciones legales dan a este aspecto” (González, s.f.: 8). La protección de estas sociedades “pobres e incultas” debía operar “dentro de claros lineamientos de respeto a su autodeterminación cultural, social y económica” (González, s.f.: 8) en tanto que “el indio (...) representa los más auténticos valores de la nacionalidad; valores que encierran hermosos ejemplos de creación artística y conservación de una cultura que debe necesariamente estudiarse cuando se trate de buscar para el país la definición de sus propios valores” (González, s.f.: 8).

Ahora bien, los procesos de intervención estatal sobre los territorios amazónicos se matizarán con los reclamos y reivindicaciones territoriales de las organizaciones indígenas que se gestan en la región a partir de la década de 1970. El esfuerzo de estas estuvo orientado principalmente a reclamar un control de la colonización para evitar que acabara con sus territorios ancestrales y con el entorno medioambiental (Avirama y Márquez, 1994: 87); este último hecho se traduce en un claro intento para presionar la legislación de la “protección” de tierras amazónicas en manos de los indígenas a través de la figura del resguar-

do. Y como indicador de los efectos de esta estrategia se encuentra la disposición “proteccionista” del Estado al decretar una reserva de 1’200.000 hectáreas en el departamento de Vichada (Orinoquia) y un resguardo de 3’354.097 hectáreas en el Vaupés (Amazonia) (Gros, 1991: 281 y 288).

Con estos antecedentes se formuló la Política Amazónica, con la cual se adoptaron a escala nacional los planteamientos globales gestados desde la década de 1970 en diferentes ámbitos (académicos, políticos y de activistas alternativos), sobre la necesidad de re-conocer los saberes tradicionales en torno al medio ambiente, proteger los territorios indígenas y asegurar la sostenibilidad de los ecosistemas estratégicos. Como lo señala Ulloa (2004), desde 1971 inicia esa preocupación a través de programas como “El hombre y la biosfera” de la UNESCO, la “Convención para la protección del patrimonio natural y cultura” de 1972, y la “Estrategia global de la conservación” de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, de 1980 (Ulloa, 2004: 175). Adicionalmente, la Política Amazónica anticipó muchos de los aspectos fundamentales contenidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de junio 1989, al cual Colombia adherirá en 1991⁴. Esta planteará la necesidad de “reconocer el carácter

⁴ En efecto, la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno había tenido una activa participación en la 75ª reunión de la OIT en 1988, presentando los avances de su Política Amazónica. El Gobierno también previó que los resultados de la Política Amazónica en materia de conservación basado en “las culturas indígenas amazónicas” sería una contribución para la “formulación de un modelo de desarrollo sustentable para la región amazónica a fin de que sea presentado en la Convención del Medio Ambiente y Desarrollo en abril de 1992” (DNP, 1991: 33).

multiétnico de la Nación” (República de Colombia, 1990: 20), que será desarrollada de manera clara en la Constitución Política de 1991, la cual supuso un replanteamiento de las condiciones políticas y jurídicas de las minorías étnicas en Colombia.

“Tierra e indígenas se pertenecen”⁵: el régimen de representación en la Política Amazónica

La Política Amazónica se enmarca en un momento histórico que se caracterizaba, entre otras cosas, por problemas asociados con la ignominiosa experiencia del genocidio de la Unión Patriótica, que neutralizó la posibilidad en el mediano plazo de que las FARC dejaran las armas, los reclamos crecientes de fortalecimiento de la democracia y sus inicios con la elección popular de alcaldes en 1986, la expansión sistemática de cultivos de hoja de coca por regiones como la amazónica, el despunte de la guerra frontal contra el narcoterrorismo y las presiones internacionales para la protección de los ecosistemas estratégicos y la defensa de los derechos de las minorías étnicas en el marco de los derechos humanos. La confluencia de tales factores supuso para el Estado el desafío de enfrentar problemas multidimensionales que requerían de soluciones estructurales.

La Política Amazónica debe comprenderse, entonces, como una estrategia para incidir de manera directa en algunos de los problemas mencionados y afianzar la gobernabilidad del Estado en esta región imaginada históricamente como periférica y marginal. En efecto, el presidente Barco se preguntaba *¿cómo llevar el progreso a*

⁵ Barco (1990a: 18).

la región [amazónica] y al mismo tiempo preservar todo lo valioso de su estado natural?” (1987: 13). En este cuestionamiento se identifica la necesidad de establecer un nuevo modelo de desarrollo que garantice las promesas de bienestar inherentes al progreso pero sin degradar el medio ambiente. A partir de esas preocupaciones, el Gobierno colombiano perfiló la Política Amazónica como una estrategia de conservación y desarrollo para ser aplicada en la región: se trata de una propuesta de desarrollo sostenible⁶ pero que, fundamentalmente, transfiere la responsabilidad del desarrollo a los indígenas “experimentados” y habitantes “milenarios” de la región, dado que “disponen de conocimientos, técnicas y modelos para el manejo de este medio muy superiores a los del mundo occidental” (República de Colombia, 1990: 159). Se trata de un modelo de desarrollo que confía al saber milenario de los indígenas amazónicos el progreso para que no impacte la diversidad biológica y cultural de la región:

La figura jurídica del Resguardo, además de proteger los derechos territoriales de las comunidades indígenas, es un elemento que garantiza la conservación de los recursos naturales, toda vez que los modelos indígenas de explotación sostenida del medio ambiente han sido comprobados con la ocupación permanente de estas zonas selváticas” (República de Colombia, 1989: 65).

La Política Amazónica parte de unos supuestos específicos sobre el medio ambiente y las comunidades indígenas, a la vez que naturaliza el *deber ser* de los grupos a

⁶ En los documentos de la Política Amazónica se define el desarrollo sostenible como “el proceso mediante el cual se usan los recursos naturales renovables, sin afectar las condiciones abióticas y bióticas que garanticen su renovabilidad y aprovechamiento permanente” (Decreto 1974 de agosto 31 de 1989, del Ministerio de Agricultura, citado en República de Colombia, 1990: 206).

los que se dirige, en un marco más amplio donde el Estado colombiano garantiza, retóricamente, su gobernabilidad⁷. La ética ecológica que comparten los indígenas amazónicos, en un sentido genérico, se advierte de manera contundente en la Política Amazónica cuando caracteriza las estrategias de control simbólicas que opera en los sistemas de producción indígenas:

La dinámica básica de producción y redistribución [de los indígenas amazónicos] se fundamenta en la visión cósmica que tienen de los recursos (energía vital), como una cantidad limitada que no aumenta ni disminuye. (...) Esta visión de reciclaje de energía entre los dueños de los hombres, maloqueros, y de los animales, conlleva a un control de la demanda social sobre oferta ambiental y por lo tanto a un tipo de administración de los recursos naturales a largo plazo y a una distribución comunitaria lo más equitativa posible, reafirmando la cohesión social, lo cual asegura la unidad del grupo para su propia reproducción (República de Colombia, 1990: 61).

De acuerdo con la cita se infiere que los sistemas de producción indígena son regulados por principios de equidad que tienen un soporte simbólico según el cual los indígenas son parte constitutiva de un sistema en equilibrio integrado además por animales y entidades sobrenaturales que se articulan a través de una “mitología que establece pautas de manejo de estos recursos” (República de Colombia, 1990: 144). Los efectos de este sistema se sustentan en la garantía de equidad y sostenibilidad que embarga. Estos valores controvierten los principios básicos del sistema capitalista de mercado, centrados en

⁷ A este respecto es interesante observar que ese “deber ser” llega incluso a perfilar un estereotipo de cómo deben “hablar” los portavoces indígenas (Graham, 2002).

la regulación de la oferta y la demanda, la maximización de la ganancia y el lucro.

El estereotipo de los indígenas como “consumados científicos ambientales” será parcialmente promovido por estudios antropológicos que exploran los complejos sistemas simbólicos que construyen comunidades amazónicas en torno al medio que les rodea⁸. Estos planteamientos llevarán a algunos analistas, por ejemplo, a plantear la pertinencia de construir una “ciencia post-occidental” sustentada en los conocimientos ancestrales indígenas y apropiada para garantizar el desarrollo sostenible (Reichel, 1999).

Subyace a la Política Amazónica una ecuación profundamente eficaz en la retórica ambientalista del último cuarto del siglo XX: si a los ecosistemas frágiles amenazados se les suma poblaciones indígenas que los habiten, se obtendrá como resultado su protección garantizada. En tal ecuación, por una parte, se cristalizan los deseos globales de proteger áreas ecológicamente estratégicas, la Política Amazónica hace reiteradas alusiones a ello, y, por otra parte, insta un paradigma que reifica la diferencia cultural, la otredad radical, que encarna la concep-

⁸ El reconocimiento a los aportes antropológicos en esta renovada perspectiva sobre los indígenas amazónicos es explícito en la Política: “En el caso de los indígenas de la Amazonia colombiana, Gerardo Reichel-Dolmatoff mostró hace casi 15 años que la cosmología, la mitología y los rituales de los distintos grupos manifiestan una precisa concepción ecológica que se expresa en reglas sociales y económicas destinadas principalmente al logro del equilibrio entre sus necesidades y la capacidad del medio ambiente natural para satisfacerlas” (Barco, 1990b: 184). Es claro que la solución de continuidad que se establece entre los indígenas y el medio ambiente de selva húmeda tropical se alimentó fuertemente de saberes expertos académicos (Taylor, 1996; Viveiros de Castro, 1996).

ción genérica del indígena amazónico como aquel modelo de virtudes que no sólo debe ser defendido sino imitado y, para otros, domesticado, como lo argumenta Alcida Ramos (1994) a propósito de la construcción del *indio hiperreal* en el contexto brasileño. Se parte de la convergencia entre los modelos nativos de intervención en la naturaleza y los principios y valores promovidos por los conservacionistas, hecho que se produce en un terreno de negociación simbólica, comunicación y acción política (Conklin y Graham, 1995), que incluso llega a producir una suerte de “simbiosis conceptual” entre los discursos y las prácticas de activistas medioambientales e indígenas (Hornborg, 1994).

El régimen de representación sobre el eco-nativo se articula con las concepciones hegemónicas del espacio amazónico. En la Política Amazónica opera un criterio de *especialización estatal* (Ferguson y Gupta, 2002) a partir de la cual se instaura una jerarquía entre el espacio amazónico y las demás regiones del país, dotándole a aquél de un valor diferencial por ser el escenario natural en el que se recrea con propiedad el estereotipo del indígena armónico con el medio ambiente y donde se cristalizan retóricas globales emanadas del ambientalismo. De hecho, esa especialización estatal de la Amazonia colombiana globaliza los problemas regionales y traza una responsabilidad genérica de la humanidad en torno a los problemas que allí acontecen (Barco, 1990b).

Siendo frontera de lo desconocido o umbral de la civilización, la Amazonia se proyecta como un “símbolo de la alteridad” (Rouvier, 2000: 69) que condensa un crisol de estereotipos tejidos sobre sus territorios y gentes pensados desde fuera (Del Cairo, 2004b). El “otro-étnico” que promueve la Política Amazónica enfatiza su estado de

naturaleza e incivilidad, propio de las formaciones precapitalistas; la valoración positiva de los conocimientos indígenas en el marco del conservacionismo “ha sido posible, paradójicamente, precisamente gracias a la concepción que naturaliza al indígena como salvaje, que lo ve como ‘natural’, como inmerso en las leyes de la Naturaleza” (Serje, 2005: 233). Por lo anterior, la Política Amazónica se soporta en dos estereotipos sobre los territorios amazónicos que podrían sintetizarse en las figuras de la Amazonia-Salvaje y la Amazonia-Patrimonio:

La Amazonia-Salvaje resulta ser uno de los estereotipos más recurrentes: el que se identifica a partir de lo señalado por algunas analistas como Taylor (1994) o Roosevelt (1994), quienes identifican que diversos relatos y maneras de pensar la Amazonia convergen en construirla como una *región de negaciones*, figura retórica a través de la cual se enfatiza, por ejemplo, la ausencia de complejidad social, desarrollo tecnológico o concentración demográfica como ilustración de su marginalidad en oposición al mundo andino. De cierta manera, la base de este estereotipo se sustenta en la consideración de sus pobladores como salvajes, carentes en consecuencia de todo signo de civilización por lo que requieren ser redimidos a través de diversas estrategias, sea colonización, o evangelización por ejemplo, que exigen la implantación de un proyecto civilizatorio. Por su parte, el estereotipo de la Amazonia-Patrimonio implica un replanteamiento de la estrategia de implementar el desarrollo regional a través de estrategias “nocivas” en el nuevo régimen, como la colonización.

En esta perspectiva, el valor de la Amazonía radica, fundamentalmente, en su evocación como lugar que debe ser protegido, al igual que sus pobladores, en tanto que

santuario de muestras excepcionales de la naturaleza y culturas magníficas, singulares y en riesgo de desaparición inexorable. En tales riquezas radica su valor a la vez que constituyen la clave de su concepción como patrimonio de la humanidad. Producida desde una matriz de activismo político o desde la academia misma, esta imagen enfatiza la necesidad de comprender la región y sus habitantes en su propia especificidad para interactuar con ellos de la manera más adecuada posible. De cierta manera, esta imagen se relaciona con aquella del *relato edénico* sustentado en narrativas que elaboran “un paisaje natural o aparentemente natural en términos que evocan conscientemente –o, más a menudo, de manera inconsciente- el relato bíblico del Edén” (Slater 1997: 25). Uno de los aspectos que más se recalca en este marco es la necesidad de ponderar positivamente el conocimiento y las técnicas tradicionales de usufructo de los recursos amazónicos que detentan sus pobladores milenarios, hecho claramente reivindicado en la Política Amazónica.

“Por fin, la tierra de ustedes es de ustedes”⁹: efectos de la Política Amazónica

¿Cuáles son los efectos de la Política Amazónica en el terreno de la gobernabilidad regional amazónica? Si observamos su intencionalidad explícita se trataría de un

⁹ Fragmento del discurso de entrega del Predio Putumayo a las comunidades y autoridades indígenas beneficiarias de este resguardo, que efectuó el presidente Virgilio Barco el 23 de abril de 1988 en la localidad de La Chorrera (Amazonas). Su intervención inició con una frase en uitoto traducida al español en nota a pie de página, que decía: “Les traigo mi saludo. Les vengo a decir una buena noticia, una palabra de verdad: por fin, la tierra de ustedes es de ustedes” (Barco, 1990: 18).

“gran acto de justicia” (Barco, 1990a: 23) pagar la “deuda histórica” contraída por el Estado en virtud de la exclusión, explotación y marginación a las que había sometido a las minorías étnicas. En la Política se plasma su interés primero por cimentar “las bases para un nuevo pacto con las Comunidades indígenas en el umbral de los quinientos años de la llegada de los españoles” (República de Colombia, 1990: 161) y por comprometerse “con los colombianos del presente, indígenas y no indígenas, y con las futuras generaciones [a] proteger los recursos naturales del bosque tropical” (Barco, 1990a: 20).

Trascendiendo este argumento, la Política es una estrategia de intervención en una zona históricamente marginal que acude a la ecuación, anteriormente sugerida, de garantizar la protección de ecosistemas frágiles a través de la titulación de resguardos a poblaciones indígenas, en virtud del nuevo régimen de representación en el que se inserta la concepción de las comunidades indígenas. Por lo tanto, los resguardos y los parques naturales serán las principales formas jurídicas para ordenar y administrar los territorios en áreas sensibles debido a su diversidad y fragilidad ecológica. De manera interesante se observa cómo los resguardos se erigen en esferas territoriales de gobernabilidad en zonas marginales con los cabildos como garantes locales de una nueva retórica de administración territorial en el marco del ecologismo; estrategia que se va a refinar con la Constitución Política de 1991 (Jackson, 1998; Gros, 2000).

Esta percepción renovada de los indígenas repercutió en la revisión de algunas políticas históricas de articulación de la Amazonía, y en particular la estrategia de colonización dirigida, modelo privilegiado para articular la región amazónica con el interior del país. Así, para solventar el

problema de la colonización en la Amazonía, uno de los primeros pasos fue derogar la Ley 97 de 1946, la cual aprobaba la titulación de propiedades de tierra mayores de cien hectáreas, siempre y cuando dos terceras partes estuvieran habilitadas para la producción agrícola o pecuaria (Ortiz, 1984: 227). A lo largo de la historia reciente de la colonización amazónica esta ley había ocasionado que los colonos talaran grandes cantidades de bosque primario para que el INCORA accediera a la titulación de sus tierras. Las acciones subsecuentes al planteamiento de la Política Amazónica son evidentes: el Gobierno demuestra con cifras contundentes que la etapa liquidacionista de resguardos (1810-1958) definitivamente había quedado atrás considerando que más de la mitad (51.1%) del total de resguardos constituidos en la historia de Colombia, incluida la época colonial, se constituyeron en tan solo tres años: de 1986 a 1989 (República de Colombia, 1990: 29)¹⁰. Así, a través de la Política Amazónica el Gobierno señaló como una de sus prioridades superar las “acciones contradictorias” e “incongruentes” del Estado en la Amazonía, desestimulando la colonización de la región porque sólo genera “destrucción y degradación de los ecosistemas” (DNP, 1991: 18).

Ahora bien, las estrategias de intervención que contempla la Política Amazónica en lo concerniente a las poblaciones indígenas, parte del principio de fortalecer los sujetos colectivos (comunidades), no sujetos individuales, ya que se requiere “reforzar esa identidad social y cultural” para garantizar “la supervivencia y reproducción del

¹⁰ Como un indicador de la asignación de resguardos posterior a la implementación de la Política Amazónica, se observa que en el período 1990-1993 se asignaron resguardos con un área total de 3'454.358 ha.; en el período 1994-1997 un total de 445.156 ha. y en el período 1998-2001 un total de 1'782.447 ha. (DNP, 2002: 42).

grupo, para mantener su propia capacidad creativa y para desarrollar cualquier tipo de proyecto indígena” (República de Colombia, 1990: 159). Las poblaciones propondrán insumos para el diseño de políticas que parten de su reflexión y discusión “sobre su vida, su pasado, su futuro, su relación con el medio natural sobre la educación, la salud y la relación con el mercado” (República de Colombia, 1990: 160). Esta estrategia posibilitará la identificación de los modelos indígenas de relacionamiento con los ecosistemas que redundará en la protección de sus identidades culturales y los mismos ecosistemas.

La Política Amazónica se traduce, entonces, en la pretendida implementación de una política ambiental y un modelo de desarrollo que se articule armónicamente con las comunidades indígenas, su entorno y su cosmogonía para el beneficio de la sociedad colombiana y del mundo, a raíz de la concepción extendida de la Amazonía como “pulmón de la humanidad”¹¹. Para llevar a cabo ese modelo alternativo de desarrollo era necesario incorporar programas y acciones que permitieran “remover los factores que obstaculizan el desarrollo y el bienestar de estas comunidades” (Barco, 1990a: 20) y donde, en el papel, los indígenas tendrían una función protagónica en el diseño de esas políticas. Para llevar a cabo ese modelo alternativo de desarrollo, la Política Amazónica anticipa buena parte de los logros constitucionales en materia étnica que se formalizarán con la Constitución Política de 1991 y también los puntos centrales contenidos en la

¹¹ Por ejemplo, como una acción subsiguiente al planteamiento de la Política Amazónica, el INDERENA “propende por una política ambiental dirigida a la conservación y protección de los recursos naturales de esta inmensa región, que se base en el conocimiento científico de los ecosistemas y en la adaptación milenaria del amerindio amazónico a este frágil medio natural” (República de Colombia, 1990: 143).

Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo, o Programa 21¹². Por ejemplo, formaliza el vínculo territorio-cultura como una justificación evidente de la necesidad de adjudicar los resguardos, valora positivamente el conocimiento tradicional para la conservación de áreas ecológicamente estratégicas y plantea una retórica básica para perfilar aquello que posteriormente se llamará la “consulta previa” en tanto que uno de los pasos para la aplicación de la Política Amazónica requiere “la toma de medidas para que los indígenas sean los protagonistas del manejo regional con el apoyo del Estado” (República de Colombia, 1990: 159), y los programas de desarrollo que se perfilen para la región deben partir de la reflexión de las mismas comunidades cuyas decisiones deben ser respetadas. Finalmente, es aquel tipo de autonomía restringida, dado que se plantea en la lógica misma del Estado colombiano y su percepción de un tipo de desarrollo (etno o sostenible), pero que se enmarca en procesos eurocéntricos del deber ser de estas comunidades.

Conclusiones

Sustentada sobre un drástico viraje en el régimen de representación sobre lo étnico, la Política Amazónica produjo retóricamente una alteridad que reifica el valor que otrora fuera objeto de civilización del Estado: el noble salvaje. Tal alteridad tipificada reproduce colectivos étnicos (circunscritos a lo indígena) esenciales, marginados en el espacio y detenidos en el tiempo, desconocien-

¹² Particularmente lo expresado en su capítulo 26, sección III, que trata sobre la articulación de las poblaciones indígenas al Programa 21 (Rio 92, 1993: 216-218).

do todo colectivo étnico (indígena, raizal, afrocolombiano o rom) que no responda a la esencia postulada en tal régimen de representación, restándole la posibilidad de reconocimiento formal por parte del Estado.

Podría recordar un evento relativamente reciente, pero interesante, para comprender algunos de los más densos efectos del régimen de representación instaurado en la Política Amazónica: a mediados de / 2004 se llevó a cabo en Bogotá el *Primer Foro Distrital de Grupos Étnicos: Reconocimiento de la Diferencia*, organizado por la Veeduría Distrital, con el objetivo de evaluar los avances de las políticas en materia étnica implementadas por la alcaldía de la ciudad. Como es usual en este tipo de eventos, los asistentes que representaban diferentes comunidades étnicas lucían indumentarias multicolores y vistosas que, entre otras cosas, actúan como un indicador de etnicidad objetivo y contundente, a prueba de escépticos de la diversidad cultural. Sin lugar a dudas, estas personas portaban la “tradicionalidad” y la reforzaban con el uso de su *lengua propia*. Entre prendas con llamativos diseños kamëntsa, kogui o quichuas y formulas verbales generalizadas de respeto a la Madre Tierra, los líderes de las agrupaciones étnicas presentes en esta Bogotá multicultural intervinieron en el foro para exigir sus derechos y recalcarle a los representantes del gobierno distrital que su esfuerzo por cumplir con los derechos colectivos consagrados en la Constitución Política eran insuficientes. Los reclamos acotaban que la garantía del mandato sobre los derechos colectivos para las minorías étnicas obedecía a su deber como funcionarios públicos y no a su vocación altruista.

Las invocaciones a la integridad de las comunidades

étnicas, a la “verdadera cultura”, a los territorios ancestrales y a la necesidad del empoderamiento de los indígenas en el marco de la interculturalidad se conjugaron con las menciones directas a artículos, leyes, decretos y sentencias que reglamentan los derechos de los que son objeto.

Este escenario de celebración de la diversidad tomó un giro particular cuando algunos líderes *afrobogotanos* - como se presentaron-, pidieron la palabra para reclamar con vehemencia la invisibilización intencionada de la que habían sido objeto por parte de los organizadores del foro, al no haber sido invitados a la mesa principal donde habían indígenas y una representante del pueblo rom. La atmósfera se revistió de mayor tensión cuando los mismos afrobogotanos pusieron en entredicho la participación de la líder del pueblo *rom* en la mesa principal, argumentando que si se trataba de quienes eran más étnicos, los afrobogotanos tenían rasgos visibles, una historia de exclusión y unas formas organizativas ancestrales que demostraban su condición étnica minoritaria y que no había lugar a justificar su exclusión por ser negros que vivían en la capital. La tensión creciente experimentó una súbita inflexión cuando, al ver impugnada su condición étnica, la representante del pueblo *rom* expresó una frase en *romaní* que apaciguó inmediatamente los reclamos de quienes dudaban de la etnicidad de los *rom* representados en su vocera rubia y blanca.

El evento descrito es sintomático de las dinámicas étnicas que observamos en Colombia a partir de 1991. Los procesos políticos étnicos, si bien guardan particularidades locales, convergen en aspectos como la injerencia de la normatividad jurídica en el discurso de los líderes y su doble papel, como una especie de camisa de fuerza que

limita a la vez que sustenta los reclamos de estas comunidades en su interés por empoderarse. Pero lo que me interesa poner de relieve a partir del evento relatado, es cómo se identifican pugnas, unas subrepticias otras evidentes, entre grupos o facciones de grupos étnicos por situarse como beneficiarios legítimos de la condición étnica. Esto es lo que he llamado *la hegemonía de la representación* (Del Cairo, 2003), por configurarse un escenario denso en el cual el Estado establece el espectro de lo étnico y quienes tienen cabida allí, pero que se ve impugnado por sectores sociales que de manera innovadora intentan revertir, ampliar e incluso reducir ese espectro. Esto es comprensible si consideramos que en Colombia, luego de 1991, empieza a disolverse la homogeneidad discursiva de lo étnico, históricamente circunscrita a lo indígena, para involucrar lo *afro*, lo *raizal* y lo *rom*.

Lo que estaba en juego en la escena descrita era, al fin y al cabo, un interés por mostrarse como legítimamente étnicos, de acuerdo con aquello que parece identificarse como un modelo de lo verdaderamente étnico. Y en esa percepción se condensa cierto deber ser de lo étnico en Colombia que hunde parte de sus raíces en la alteridad étnica que se estereotipó con la Política Amazónica. En el fondo, esa política prevé un tipo étnico centrado en lo selvático-periférico que desconoce otras formas étnicas. Sin embargo:

Las identidades ecológicas son también reconstruidas, transformadas y tomadas por los indígenas. Lejanas del holismo estable y unitario, como lo presuponen los discursos occidentales del primitivismo, han permitido a los indígenas la construcción y proyección de estrategias políticas que han articulado prácticas ecológicas,

La Política Amazónica y la Expresión de un Régimen

expresadas en la protección y respeto de su identidad étnica basadas en cambiantes relaciones políticas entre cultura y territorio (Ulloa, 2004: 170-171).

A partir de tal planteamiento se puede comprender que los “objetos étnicos” que la Política Amazónica estatizó, actúan como modelo para ser creativamente imitado tanto como para ser impugnado por aquellos actores étnicos que no encajan en esa retórica del indígena “sabedor milenario” y “consumado científico ambiental”. De una manera u otra, esto demuestra que ese régimen ha sido continuamente redimensionado por los actores étnicos que buscan dinamizar los esencialismos sobre los que se estructura las políticas estatales en materia de diversidad cultural.

Referencias

Albert, Bruce. 1997. "Territorialité, ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie Brésilienne". *Cahiers des Amériques latines* 23: 177-210.

Avirama, Jesús y Rayda Márquez. 1994. "The indigenous movement in Colombia". En *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Editado por Donna Lee Van Cott.

Barco, Virgilio. 1987. "Colombia amazónica". *Colombia Amazónica*. Universidad Nacional de Colombia – Fondo FEN, Bogotá.

Barco, Virgilio. 1990a. "Palabras del señor Presidente de la República, Virgilio Barco, en el Corregimiento de La Chorrera, Municipio de Leticia, Comisaría del Amazonas, al hacer entrega del 'Predio Putumayo' a las comunidades indígenas, el días 23 de abril de 1988". *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*. Bogotá.

Barco, Virgilio. 1990b. "Alocución del Presidente de la República de Colombia, Virgilio Barco, ante la Fundación Gaia en los Jardines Botánicos Reales, Kew Londres, 10 de abril de 1990". *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*. Bogotá.

Burgos, Hugo y Gonzalo Pesantez. 1967. "Plan nacional indigenista de Colombia: 1966-1969". *América Indígena*, Vol. XXVII, No. 4: 751-781.

Conklin, Beth y Laura Graham. 1995. "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics". *American Anthropologist* 97 (4): 695-710.

Del Cairo, Carlos. 2003a. “La legislación indígena en Colombia: De la Ley 89 de 1890 a la Constitución Política de 1991”. *Revista Sociojurídica*, año 2, no. 2: 54-73.

Del Cairo, Carlos. 2003b. “La hegemonía de la representación: emergencia del campo étnico y sus efectos en la Amazonia colombiana”. *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. 14: 38-81.

Del Cairo, Carlos. 2004a. “El eco-nativo: construcción eficaz en tiempos de discriminación cultural”. *Universitas Humanística*, año XXX, No. 57: 27-37.

Del Cairo, Carlos. 2004b. “Cultura y Región en la Amazonia colombiana: Mosaico de algunas imágenes sobre sus territorios y pobladores”. Ponencia presentada en el IV Seminario internacional sobre “*Territorio y Cultura: Regiones y territorios en América latina: transformaciones y procesos de cambio en un mundo global*”. Universidad Autónoma Chapingo, octubre 5-8 de 2004, México.

DNP [Departamento Nacional de Planeación]. 1991. *Política para el desarrollo y conservación de la Amazonia*. Documento DNP-2545-UDT, Agosto 1º de 1991. (Inédito), Bogotá.

DNP [Departamento Nacional de Planeación]. 2002. *Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del Nuevo Milenio*. Bogotá.

Ferguson, James y Akhil Gupta. 2002. “Spatializing states: Toward ethnography of neoliberal governmentality”. *American Ethnologist* 29 (4): 981-1002.

González, Guillermo. s.f. “La causa indígena colombiana. Discurso del doctor Guillermo Alberto González Mosquera, Director General de Integración y Desarrollo de la Comunidad”. *El frente social y los indígenas. Asamblea Nacional de Indígenas*. Ministerio de Gobierno, División de Asuntos Indígenas, Bogotá.

Graham, Laura. 2002. "How should an Indian Speak? Brazilian Indians and the Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere". *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*. Editado por Jean Jackson y Kay Warren. University of Texas Press.

Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Cerec, Bogotá.

Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Santafé de Bogotá.

Jackson, Jean. 1998. "Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. Editado por María Lucía Sotomayor. Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, Santafé de Bogotá.

Muyuy, Gabriel. 1997. "Los pueblos indígenas, el derecho internacional y los Estados de América Latina". *América Indígena*, Vol. LVII, No. 1-2: 263-291.

Ortiz, Sutti. 1984. "Colonization in the Colombian Amazon". En *Frontier expansion in Amazonia*. Editado por Schmink, Marianne y Wood, Charles. University of Florida Press, Gainesville.

Ramos, Alcida. 1994. "The hyperreal Indian". *Critique of Anthropology* 14: 153-171.

Redford, Kent. 1991. "The ecologically Noble Savage". *Cultural Survival Quarterly*, 15 (1). Consultado en: <http://209.200.101.189/publications/csq/csq-article.cfm?id=891> el 10 de febrero de 2006.

Reichel, Elizabeth. 1999. "Cognopiratería y tráfico del conocimiento. Comercio de biodiversidad y de saberes: ante una

ciencia post-occidental en la Amazonia”, en: *Ciencias sociales en la Amazonía colombiana: guerra, etnicidad y conocimiento*. Bogotá: Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonia, pp. 143-201.

República de Colombia. 1990. *Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*. Bogotá: República de Colombia.

Restrepo, Eduardo. 2004. “Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras”, en: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (editores): *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 271-299.

Rio 92 – Programa 21. 1993. *Rio 92. Programa 21. Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y Desarrollo*. Bogotá: Ministerio de Obras Públicas y Transportes.

Rojas, Cristina. 2001. *Civilización y violencia*. Bogotá: Normal-Universidad Javeriana.

Roosevelt, Anne. 1994. “Amazonian anthropology: Strategy for a New Synthesis”, en: Roosevelt, A. (editora): *Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives*, The University of Arizona Press, Tucson, pp. 1-29.

Rouvier, Aurélie. 2000. “De l’antiquité aux temps modernes: les amazones et la mutilation”, en: *Ateliers de Caravelle*, N. 17: 63-91.

Sánchez, Enrique. 1997. “El proceso de reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia”, en: *América Indígena*, Vol LVII (1-2): 339-360.

Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes - CESO.

Carlos Del Cairo

Slater, Candance. 1997. “La Amazonia como relato edénico”, en: *Antropología* 14: 23-43.

Taylor, Anne-Christine. 1994. “Génesis de un arcaísmo: la Amazonia y su antropología”, en: Bernand, Carmen (compiladora): *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 91-126.

Triana, Adolfo. 1990. “El Estado y el derecho frente a los indígenas”, en: Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (compiladores): *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista, pp. 277-298.

Ulloa, Astrid. 2004. *El nativo ecológico*. Bogotá: ICANH.

Urban, Greg y Joel Sherzer. 1991. “Introduction: Indians, Nation-States, and Culture”, en: Greg Urban y Joel Sherzer (editores): *Nations-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 1-18.

Valencia, Jaime. 1972. “Consideraciones generales sobre la política indigenista de Colombia”, en: *América Indígena*. 4: 1285-1293.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. “Images of nature and society in Amazonian ethnology”, en *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.

Wade, Peter. 2004. “Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia”, en: Eduardo Restrepo y Axel Rojas (editores): *Conflicto e (in)visibilidad. Retos de los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 249-269.



II. Filosofías de vida



KIPUNACUNA

Escrituras

Mario Madroñero Morillo*

A los cantores habitantes del Nudo de Huaca.
No pensar: esto, sin recato, con exceso, en
la fuga pánica del pensamiento.
Maurice Blanchot. La escritura del desastre

* Licenciado en Filosofía y Letras y Magíster en Etnoliteratura de la Universidad de Nariño. Actualmente se desempeña como docente catedrático del programa de Filosofía y Letras de la Universidad de Nariño.

* Las notas de pie de página irán acompañadas de la traducción de los kechuismos en base a la propuesta de Glauco Torres Fernández en el “Diccionario Kichua-Castellano Yurakshimi-Runashimi” Cuenca – Ecuador 1982, además de los aportes de traducción del profesor Bruno Mazzoldi. La lectura de los mismos se propone a partir de las nociones: “uso idiomático” propuesta por la desconstrucción y “línea de fuerza lexical” propuesta por el filólogo Marcel Detienne; ambas nociones valiosas para abrir la estructura cerrada de la lingüística; para su distinción se señalará los mismos con un asterisco. Agradezco a Javier Lasso Mejía profesor de la Maestría en Artes Visuales y a Juan Carlos España de corazón por su colaboración, de igual manera a Gonzalo Jiménez Mahecha Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Nariño y a Javier Arteaga, estudiante de la Maestría en Etnoliteratura de la misma universidad por sus comentarios y sugerencias para la corrección del texto.

Hace algunos años tuve la oportunidad de hacer un viaje al Putumayo. El encuentro con saberes ancestrales me llevó por caminos impensados, a través de *espacios etnoliterarios*, en los que entreví un aprender diferente, que llamaría de la distancia.

Ahí, entre la selva y los libros se dieron encuentros vitales en los que se reconsideró la posición frente a la vida, el mundo, la existencia. Movimientos que implicaron poner en ejercicio lo que en filosofía se ha considerado como transmutación, transvaloración, del ser, de la verdad. Todo lo que compone el *corpus* de lo que en la antigüedad permitía hablar de los “Filósofos por el Fuego”. En ese camino encontré maestros, taitas, pensadores sin límite que en la vida han trazado huellas en el espacio etnoliterario de los encuentros en los que las fronteras se afirman en su apertura. Chamanes del pensamiento, de la escritura por venir que en la distancia trazan vías hacia lo infinito. Teniendo en cuenta todo esto, recuerdo las siguientes palabras de Maurice Blanchot, quien dice:

enseñar es hablar, y el hablar de la enseñanza corresponde a una estructura original, la de la relación maestro/discípulo. Por un lado, se trata de la comunicación oral en lo que tiene de específico; por el otro, se trata de cierta anomalía que afecta lo que puede llamarse (cuidándose de todo sentido realista) : el espacio interrelacional(...) El maestro representa una región absolutamente distinta del espacio y el tiempo. Esto significa que existe, a causa de su presencia, una disimetría en las relaciones de comunicación; es decir que, allí donde él está, el campo de las relaciones cesa de estar unido y presenta una distorsión que excluye toda relación recta e incluso la reversibilidad de las relaciones. De esta forma, el maestro no está destinado a allanar el ámbito de las relaciones, sino a trastornarlo; no a facili-

tar los caminos del saber, sino, en un principio, a hacerlos no sólo más difíciles, sino propiamente infranqueables. Ahora bien, conocer por la medida de lo “desconocido”, ir a la familiaridad de las cosas conservando su extrañeza, referirse a todo por la misma experiencia de la *interrupción* de las relaciones, no es más que oír hablar y aprender a hablar. (1970: 30-31)

Discontinuidad del pensar que nos trae aquí, ahora, a intentar hablar en plural, de la diseminación de la lengua filosófica en la desarticulación esencial del canto, en los espacios y tiempos de una *estética enteógena*, en la que la palabra sufre la distorsión entre los giros, entre la elipsis, en la dimensión *Huaca** del ser, del pensar, de la pinta y el pensamiento, en la medida en que *lo Huaca* implica una relación de disimetría con el espacio y el tiempo cotidianos; dimensión que trastorna y disloca el tiempo, al dilatar el espacio llevando el ser al límite, e inaugurando en la moción de su expresión una crítica a lo que se conoce generalmente, desde la historia de la filosofía, como esencia, fenómeno, presencia, materia, figura, forma.¹

Hablo entonces de la expresión a partir de una dimensión en la que surgen relaciones de saber, de pensamiento, de escritura, con lo que en el chamanismo del Sur de Colombia, el chamanismo del Putumayo, se conoce con el nombre de *Pinta* (se tiene en cuenta en la dimensión etnobotánica sobre todo estas dos especies: psicotria

**Huaca*. S. adj. grieta, caverna; comisura; osario; altar; hendidura; leporino; sífilis; ladrón. *Huaka*. s. Entierro; ídolo; santuario; sepulcro; manso; doméstico; loco; atolondrado; feroz. Se recomienda para ampliar la interpretación de este concepto ver los trabajos de José María Arguedas.

¹ Para la noción de lo inaugural del habla, de la escritura, del querer-escribir, remitimos al texto: *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1989).

viridis y *Diplopterys Cabrerana*), nombre que se da a la planta compañera del bejuco del Yagé en la cocción de la *Ayawashka*; pero que desborda la dimensión vegetal, al extender su dimensión hacia lo que llamaremos, junto a Henry Corbin, el *mundus imaginallis*; concepto que Corbin retoma de la filosofía oriental, en especial el Sufismo, y sobre todo de la tradición mística de los pensadores y poetas videntes de las regiones de oriente. Concepto que retomamos aquí, teniendo en cuenta además los postulados de la hermenéutica y lo visionario, que el *mundus imaginalis* permite en el desarrollo de lo que Corbin propone como una “fenomenología de la conciencia angélica” y que ahora derivaremos, errando, hacia una *fenomenología de la conciencia extática*, en la que se piensa la filosofía y la imagen del filósofo a partir del concepto Kichua, propuesto por Glauco Torres de *Huacaki*²; quien en el diccionario Kichua-Castellano dice al proponer la traducción del concepto lo siguiente:

HUAKAKI. s. Sabio , filósofo. ‘...tenían juntamente estos Incas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región y por esta razón se llama así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aque-

² Se recomienda consultar sobre este concepto de filósofo y sobre la filosofía y su relación con el chamanismo, los textos del profesor Bruno Mazzoldi, quien ha dedicado gran parte de sus investigaciones a la propuesta y puesta en escena de lo que el “Colegio Internacional de Filosofía” llamaría alguna vez: “Pluralidad de lenguas filosóficas”. Además los trabajos de los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Nariño: Dumer Mamian Guzmán y Luis Montenegro Pérez.

lla rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves; vivían una manera de vida muy pura y simple, y ningún deleite procuraban, ninguna cosa codiciaban más de lo que la razón y la naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban (lo) que la sagacidad y codicia y apetito busca por todos los elementos, más solamente lo que la tierra producía sin ser maltratada con el hierro; y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidad de enfermedades, más antes tenían perfectamente salud y morían muy viejos; y desde este tiempo antiguo tienen mala fama estos viejos de hechiceros o adivinos juntamente con las viejas (Fernandez, 1982: 78-79)

Así el/lo *Huacaki* en la dimensión de su expresión representa un saber de la tierra que nos permite proponer como traducción de su ética la de pensador (de la) naturaleza, relacionando a demás dicho modo de ser con el concepto *Chacaruna**. Concepto que proponemos como: ser (entre la) interrupción; teniendo en cuenta la relación cosmogónica y cosmológica de la palabra en la que se entrecruzan los principios del encuentro del ser-en el-

**Chacaruna*: Palabra compuesta por los sustantivos: *chaka*: Puente. Zorro silvestre. Como adjetivo implica: ronco, afónico, fuente, ojo de agua, vertiente. Y *Runa*. s. Hombre, gente, persona. La combinación deriva en la noción chamánica de hombre-puente-entre-mundos, de ahí que la interpretación de la noción *chaka* desde las implicaciones cosmogónicas de su acepción que remiten a la cruz del sur conocida como Chacana; permiten relacionar esta noción con la de ser-intermedio o esencia-intermedial, que se interpreta a partir de la dimensión temporal de lo intermediario, resultando la posibilidad de pensar la interrupción del ser, su suspensión y apertura y o partición. Lo que conlleva a decir sobre la situación y lugar del ser chamánico, lo que propone Bruno Mazzoldi (2003), la de un ser ;“irremediamente abierto”.

mundo como lugar de la disolución del yo, de la fragmentación y el éxtasis, en el espacio etnoliterario, como *lugar* de encuentro en el que la diferencia implica el campo de acción de la ancestralidad y el mito, en la que los fenómenos en tanto tangencias del ser de lo ancestral tienen una manifestación, que he *aliado* a lo performativo, pero que se sabe va más allá de lo performativo, o de lo constativo, o de las funciones lingüísticas, sicoanalíticas.

Así, en la estética enteógena que se trata de experimentar y proponer, los rasgos positivos, metafísicos, de las relaciones del ser, en el mundo, entre la ausencia, en el punto de una temporalidad que se intenta pensar en la *magnitud pacha**, cuestiona la fenomenología y la ontología, implicando la desconstrucción del *éthos* y el *ethnos*; en las márgenes filosóficas de las relaciones entre chamanismo y desconstrucción.

Interrogación que entre la ausencia del ser, de ser, no sólo implica la renuncia en tanto sacrificio de la identidad y el sujeto, sino en lo posible la *separación*. *Separación* que tiene que ver con el carácter, el cuerpo, *Kamasa**, del *huacaki chacaruna*; su presencia, en tanto *ser* de la “tercera orilla”³ y que se designa* y se intenta, a través de la metáfora, entre ella acariciar, tocar.

**Pacha* . s. Tiempo; lugar; tierra; mundo; comarca, región, país; manta; remolino; parásito; barriga, vientre, estomago; faz, rostro; hora; cobija; vestidura, ropa; época. Para ampliar este concepto se remite al diccionario de Fernandez (1982: 203). En el presente texto se propone la interpretación de lo *pacha* como *magnitud*, teniendo en cuenta las dimensiones temporales en las que el mito se hace presente.

**Kamasa*. Glauco Torres remite para este concepto a la voz: *Akayu* que define así: s. nombre que los aimaraes dan al alma. “ La persona humana está compuesta del cuerpo físico y del síquico; este último está dividido en tres, que son: el *jacha ajayu* (el gran espíritu); el *jiska ajayu* (pequeño espíritu), la *kamasa*, a la que también denomi-

Caricia de un tocar en la *sensibilia* alterada de un psiquismo llevado a los límites de *sí* entre la proximidad de *un otro enteógeno* que traza, en la pinta de *su* presencia, el saludo de una amistad con lo desconocido, con *lo* infinito que, recordando a Guimaraes Rosa, no puede ser tratado con intimidad, ni con subjetivismo; si se tiene en cuenta que *lo otro* no se deja pensar en términos de inmanencia ni trascendencia *ahí*, en el silencio que acoge al corazón.

Amistad y saber entre la ambivalencia y la equívocidad, que en la apertura desobra el ser-en-el-mundo en tanto término existencial del ser. Pensar que, al ser pintado por los espíritus de lo ancestral, se abre a un imaginario que vibra entre la fluctuación de los espacios del encuentro. Imaginario en la cesura del silencio, que ya vibra en la interrupción del mito y en la oscilación infinita entre los limbos del encuentro en la distancia, entre los espacios en blanco, el negror de la mancha y la letra; de las pintas entre el libro, el *otro libro*.

Libro en la vivencia de la llamada, en una *estética de la llegada, del porvenir*.

Estética que, entre la ausencia de sus manifestaciones, desobra la politización de la plasticidad del pensar coleccionaban *chchihui*, que quiere decir sombra". "El *jacha ajayu* es la parte más vital y más importante del ser humano; es equivalente a la concepción del alma de los católicos; este elemento solamente puede tenerlo el hombre, y su separación significa la muerte física". En esta dimensión *lo kamasa* se propone como *éthos*, en tanto modo-de-ser y o carácter.

³ Para la comprensión de esta noción se recomienda ver la narración de Joao Guimaraes Rosa, titulada: "La tercera orilla del río" y que se relaciona aquí con el ensayo de Blanchot (1970) sobre lo neutro.

*Proponemos designar como moción de apertura del signo, del sello, en la posibilidad del tiempo de la metáfora, desde la noción propuesta por Derrida de: teleiopoiesis.

tivo, permitiendo fisuras por entre las que la comunidad fluye en silencio; entre un *silencio piramidal otro*, se ha dicho, en el que la alteridad de las voces de la comunidad sin comunidad fluye entre un nomadismo de la escritura que se ausenta de la inmanencia de lo presentable. Nomadismos de escritura que tienen que ver *aquí/ahí* con la búsqueda de *escrituras chamánicas*, que acarician lo mágico al punto de *desfondarse*, de poner en crisis lo fundamental en la remoción ontológica de sus manifestaciones.

Desfondo y magia de la escritura que ha sido percibido como *pharmacon* de la memoria, como aproximación estupefaciente y estupefacta a la ley, como traducción de lo *otro en el habla*, que lejos de la fórmula del acto de habla ya interrumpe en la “animalidad de la letra”⁴ de *su* cuerpo la función.

Así, la ‘animalidad de la letra’, la pre-esencia, lo presente, el más acá de la fuerza mítica de los acontecimientos, entre los cantares de las gentes abiertas a la ancestralidad (lo que se podría pensar como el corazón del silencio), ha sido la aproximación a los campos de acción de hablas heterónomas que, en la poemática⁵ de su relatarse, de los giros espiralados entre la magnitud *pacha* del decir, trazan una pre-esencia mítica que responde al tempo de *aquél cuando* en el que aún, *no hay mundo*:

El ritmo representa la situación única en la que no se puede hablar de consentimiento, de asunción, de ini-

⁴Derrida (1989) propone la “animalidad de la letra” como “la subversión síquica de la literalidad inerte” en un ensayo titulado: “Edmond Jabes y la cuestión del libro” en “La escritura y la diferencia”.

⁵ Derrida en: “¿Qué cosa es la poesía?”, realiza una meditación sobre la diferencia entre la poética y la poemática. La poiésis en el sentido originario del concepto en cuanto a su relación con la crea-

ciativa, de libertad –porque el sujeto es asido y llevado por el ritmo. Forma parte de su propia representación. Ni siquiera a pesar de él, pues en el ritmo ya no hay *sí-mismo*, sino como una transición al anonimato. Es eso el sortilegio y el encanto de la poesía y de la música. Un modo de ser al que no se aplican ni la forma de la conciencia, ya que el yo se despoja de su prerrogativa de asunción, de su poder; ni la forma del inconsciente, ya que toda la situación y todas sus articulaciones están presentes, en una oscura claridad. Sueño diurno.

Escuchar música es, en un sentido, contenerse de danzar o de andar. El movimiento, el gesto importan poco. Sería más acertado hablar de interés que de desinterés respecto a la imagen. La imagen es interesante, sin ningún ánimo de utilidad, en el sentido de “seductora”. En sentido etimológico: ser *entre* las cosas que, sin embargo, no hubieran debido tener más que rango de objetos. “Entre las cosas”, distinto del “ser-en-el-mundo” heideggeriano, constituye lo patético del mundo imaginario del sueño: el sujeto está entre las cosas, no solamente por su espesor de ser, exigiendo un “aquí”, un “algún sitio” y conservando su libertad; está entre las cosas, como cosa, como formando parte del espectáculo, exterior a el-mismo; pero con una exterioridad que no es la del cuerpo, pues quien siente el dolor de este yo-actor es yo-espectador, sin que ello sea por compasión. Exterioridad de lo íntimo, en verdad. Resulta sorprendente que el análisis fenomenológico nunca haya tratado de sacar partido a esta paradoja fundamental del ritmo y del sueño que describe una esfera situada fuera del consciente y del inconsciente, y cuya función ha demostrado la etnografía en todos los ritos extáticos.” (Levinas. 2001: 48 y 49)

ción, la acción, la obra, el obrar y los niveles genéticos de sus alcances ontológicos. Y la poemática, diferencia que tendría que ver con lo que en “Políticas de la amistad” se concebiría como: “Téleiopoiésis”, es decir, como una “poética de la distancia a distancia” (1998).

Tempo que implica la aproximación a la tierra, a la alteridad de la tierra, a la *comprensión* del *Ukhu pacha**, propuesto aquí como el ultratiempo de la remembranza. Así, el tempo del no haber mundo no sólo es la inmersión en lo ilusorio que el *entunde* pueda llevar consigo en la inmanencia e inminencia de su despliegue, sino la posibilidad de desobrar, desconstruir la virtualidad de las presencias arquetípica y arquemítica, ectípica, de franjas de pensamiento entre las que el siquismo permanece. Ya que:

El lugar privilegiado del ritmo se encuentra, ciertamente en la música, pues el elemento del músico realiza, en su pureza, la desconceptualización de la realidad. El sonido es la cualidad más desligada del objeto. Su relación con la substancia de la que emana no se inscribe en su cualidad.

Resuena impersonalmente. Incluso su timbre, rastro de su pertenencia al objeto, se ahoga en su cualidad y no conserva su estructura de relación. Así escuchando, no aprehendemos un “algo”, sino que quedamos sin conceptos. (Levinas, 2001: 50)

Entonces, la inmersión entre las pintas, entre lo *imaginario activo*, podría pensarse como el *desfondo* de la imagen pensamiento en la que fluctúa el origen al rozar lo irreversible de la precipitación de las potencias y fuerzas míticas de las pintas. Precipitación de alteridad que tiene que ver con *un ‘tercer tipo de energía’* (Virilio. 1997: 77-97), de la ‘energía en imágenes’ (94-95) que, lejos de la economía de la fe de la propaganda visionaria, ya aproxima lo que se llama oracular a partir del *tiempo intensivo de la clarividencia humana*⁶. Temporalidad que

*El inframundo. Tiempo de origen y aparecer de fundamento.

⁶Sobre estos conceptos ver además: “Ecografías de la televisión” de Jacques Derrida (1998b), e: “Imagen-tiempo”, “Imagen movimiento” de Gilles Deleuze (1985).

Paul Virilio propone desde y entre una antigüedad que posibilita el volver la mirada, el re-espectar, el respetar el mundo desde la alteridad de la conciencia en la tierra.

Momento que podría pensarse como el advenir de una naturaleza distinta en la que la cuestión ecosófica, el saber de la tierra, estaría en primer plano, pero entendiendo que ésta es sólo una manifestación de esa otra percepción que, lejos de la estetización del mundo, propone otras posibilidades de relación entre el ser y el mundo.

Relación del tercer género, que implica la comprensión de la distancia, de un *pensar chacaruna*, pensar-pintado, que se aproxima a aquel “hombre sin horizonte” del que nos habla Blanchot, y que no conlleva a la aproximación negativa al mundo, sino a la afirmación a partir de una vía crítica que converge en un pensamiento de la distancia, un *pensamiento silencio* que permita escuchar *lo otro que ser* del acontecimiento. Acontecer que Mallarmé narra así:

La obra pura implica la desaparición elocutoria del poeta, que cede la iniciativa a las palabras, movilizadas por el contraste de su desigualdad; brillan con reflejos recíprocos como un virtual reguero de fuegos en pedrería, sustituyendo la respiración perceptible en el antiguo aliento lírico o la dirección personal entusiasta de la frase.

La poesía, o lo que los siglos imponen como tal, se apega al suelo, con fe, al polvo que habita todo; así como altas fundaciones, cuya grave sombra aumenta el basamento, lo confunde y lo liga. Ese grito de piedra se unifica hacia el cielo en los pilares truncados, arcos que tienen un surtidor de audacia en la plegaria; pero al fin alguna inmovilidad.

Espero que, murciélago deslumbrante y como aventamiento, súbito, de la gravedad del lugar por una punta de ala autóctona, el loco, adamantino, furor, genio en

Mario Madroñero Morillo

torbellino tope con las ruinas; se libere de ellas, en la acrobacia que él es, solo (Mallarmé, 2002: 50).

Pensamiento de Mallarmé que se puede sentir entre la desigualdad y el contraste de la manifestación poemática de las letras, de la *pureza* de una obra que sólo puede ser entrevista entre los haces de una luminosidad titilante, que chispea y graba entre la lírica, la vivencia de la poética en la que hay “una aceleración absoluta en el franqueo del espacio mediante la estructura misma de la frase” (Derridá, 1998), en el tiempo intensivo del poema, del cantar, en el ritmo que fluye en la lírica salvaje de la palabra bruta entre la amistad de la frase.

Poesía que se apegá, se amaña al suelo, poesía que late entre los latidos de un corazón mayor, más antiguo, que lejos de ser absoluto, es *infinito* en la *audacia* de la plegaria, del canto, en la escucha del habla con *lo Santo*⁷, con lo desconocido que, el vidente en la mística alterada de la fascinación, puede no soportar en la suspensión e inmovilidad, y que lleva su cuerpo a vibrar con la fuerza del corazón de la plegaria que desborda los vocablos hasta llevarlos fuera del sí de la palabra en el canto heterónimo de las lenguas al atravesar el cuerpo de quien intenta la vivencia de la poética de la frase en la otra lírica de la escritura.

⁷ Hacemos referencia a lo Santo, teniendo en cuenta la concepción que Levinas (1987) propone en el libro: “De lo sagrado a lo santo”; texto que versa sobre la diferencia entre los dos conceptos que tratan la aproximación a lo desconocido, al otro radicalmente otro, en cuanto a las relaciones de la creación, la creatura, y el desborde de la ontología que propicia lo otro que ser. La creación y la relación de ésta con la magia, es otro de los tópicos tratados en el texto sobre el que llamamos la atención. Sobre esto y las relaciones de *lo Santo* con lo *Huaca*, se recomienda leer el texto de Bruno Mazzoldi (1998) intitulado: “Negro de Yurupari. Púrpura de Prince. Apuntes para una cromometría de la violencia”. Mimeógrafo.

154

Así, la fluencia de la metáfora entre las heteronomías, entre los haces en la apertura y diseminación de lo único entre la escritura chamánica de comunidades de pensadores llevados al límite de la conciencia y el siquismo, en la diseminación *Hahua** del relato y la presencia del *ÁngelDuende* de la escritura, mensajero de la pinta, hermeneuta en la diferencia entre el *quererdecir* de la alteridad de la voz, dibujante de la metáfora en la dislocación de la metafísica *ahí*, en la precipitación de alteridad enteógena del mito, en la expresión del espíritu mítico de fuerzas pensamiento entre las estelas de su habla.

Entonces, lo que se entrevé como *escritura oracular* implicaría el ejercicio de una *hermenéutica enteógena* capaz de fluir entre los fármacos de la polifonía única de la metáfora, en tanto traducción de los sentidos posibles del nombre a partir del canon metafísico de una “mitología blanca”. Así, la desconstrucción de la “mitología blanca” al aproximarse *lo otro* del pensar en la estela enteógena de las pintas es posible en la presencia animal de las letras. Animalidad de la letra que, en la “subversión psíquica de la literalidad inerte” (Derrida, 1989: 90-106), de los nombres, lleva las huellas, las manchas de un pensar fuera del lenguaje y que hierve entre las vertientes de encuentros inauditos entre los acontecimientos de la escritura del advenir.

Sería necesario” - entonces - “que por lengua porvenir entendiéramos no solamente lengua futura, sino lengua apta para convertirse ella misma en acontecimiento o para producir acontecimientos aptos para venir o para hacer venir o dejar venir. Para que semejante lengua sea, en la escritura, apta para venir, es necesario que se imprima en un cuerpo idiomático; allí donde se resiste a

**Hahua*. s. superior, parte exterior; relato; cuento; sitio, lugar.

la traducción, hay una posibilidad de que la lengua sea porvenir: con la palabra “velo”, que precisamente resiste muchas veces –no digo que impida la traducción pero se resiste a ella. Ya ha habido varias traducciones a lenguas latinas de *Voiles*: al portugués, al español, y la traducción no es imposible, pero vemos perfectamente que se trata de otra serie de acontecimientos; ¡son acontecimientos!, pero son acontecimientos en sí mismos traducibles intraducibles, donde no hay equivalencia absoluta, no hay transparencia. La traducción allí donde es posible y necesaria, donde produce acontecimientos y en el mejor de los casos acontecimientos interesantes, productivos, fecundos, mantiene, conserva lo intraducido, el idioma intraducido bajo el velo, y la traducción vela: deja ver y al mismo tiempo esconde. Pues la traducción –ella misma como acontecimiento que es otro acontecimiento que el de la lengua llamada de origen, que el texto llamado original- hace advenir algo reproduciendo o multiplicando efectos de velo con toda la ambigüedad que podemos reservar a esta palabra. (Derrida y Cixous, 2004: 100-101)

Entre el advenir de signos entrevistados en estelas de sentidos y símbolos de cuerpos danzantes en la marea de un habla que se escucha entre el rumor de las alas, de las hojas, de la *Huayra**. En la *escucha de lo otro* en la metáfora y dispersión de la melodía de la frase poética de la existencia, frase que enmascara el ser del relato entre la alteridad de la luz, de logos que giran espiralados en los desiertos de páginas celestes y cantos que brindan su decir en el entretiempos titilante del mito, de una narración diferente que vibra entre los espacios, en el *LibroHuayra* de las tradiciones, en el encuentro en las vertientes de las *huacas*, en la confluencia de las corrientes, de energías,

**Huayra*. s. aire, viento. Horno que los incas empleaban para fundir los metales.

en la fluencia y dislocación de la diseminación de las lenguas. Lenguas que no se confunden sino entrelazan y trenzan entre los mensajes de una hermenéutica enteógena, que hace de lo visionario la tangencia oracular de la palabra que desb(v)oca en la llamada al tocado por la palabra, al llevado por el canto, por palabras cual plumas en el entrecejo de la mirada, en la vertiente de vientos en el vuelo de un pensar, en el antedecir del libro, el nacimiento de la letra y la anunciación del relato.

Tangencias de lo *Pakaricuna**, de la confluencia de los principios del decir los mitos de la frugalidad del habla en la impropiedad de la metáfora incesante del encuentro de las gentes con la lengua, de la lengua con la tierra, de la tierra que pinta la lengua de las gentes entre la precipitación del abrigo y la brisa del aliento, del soplo, de la palabra poética de los cantos de los chamanes de la escritura.

Los chamanes de la escritura son mensajeros de la pinta, magos del porvenir entre la intensidad del tiempo incalculable del mito. Peregrinos entre el libro emplumado de la traza y la ofrenda en “donación en pura pérdida” (Blanchot, 1992: 21) de la escritura y el vuelo del caminante en el encuentro con el libro, el *otro libro*. Libro del Ausente, de la Amada, de Amistad. Libro del no-libro en el silencio de la “Noche oscura del alma”. Así...

La noche oscura nos regala la seguridad del sentido y no la sùmula de las culminaciones inefables. Seguridad nocherniega que prefiere ir secreta, ir con secreta escala. (...“Esconderlos has en el escondrijo de tu rostro de

**pakaricuna*: confluencia de amaneceres. En el principio cosmogónico de su comprensión el concepto remite a la dimensión de lo que se podría proponer como una génesis trascendental en diferencia.

la turbación...ampararlos has en tu tabernáculo de la contradicción de las lenguas”. Noche Oscura). Pues la noche que cae sobre nosotros con su homogéneo tegumento, ordena la excavación decisivamente particular, el rescate que cada cual tiene que comprender, llegando por escalar de propia e intransferible medida. De esa manera la noche nos contradice y nos entorna, pues un océano aparece entre la particularidad de cada sueño, entre los momentáneos asomos recogidos por los nuevos sentidos nocherniegos.

Escondida, sale su naturaleza sin ser notada, connotación ahora de disfraz y segunda compostura.

La salida a los metales y a la distensión vegetativa, untada de la mascarilla lunar. Pero esa misma distensión parece que se apresta un nuevo disfraz, que ahora en la voracidad de la inflamación de los sentidos nocherniegos, comienza su combinatoria y juego de números. Al salir disfrazada se diría que teme la conciencia de su persecución, como el antílope lanzando la mirada a propia huella y escala. Aparece sin ser notada, pero su temor a una resquebrajadura de reconocimiento lo lleva a las máscaras (...) Es el *sentire cum plantibus*, que señala la mayor cantidad de noche que se hunde silenciosamente en nosotros. (Lezama, 1970: 36)

Noche de máscaras entre el temor al reconocimiento, que se aleja del re-espectar, de la vuelta de la mirada, de la noche de la mirada que implica una poemática del ver entre la noche, en la sombra, en la *incesancia imaginal* de las imágenes en la apertura del *otro* tabernáculo en la morada de las palabras y la precipitación de exterioridad en la dispersión de los vocablos y la diseminación de las voces entre los rostros de la noche, en la que la estela celeste de los cantos traza constelaciones que abren el espacio de la página en blanco de la noche de la escritura, con letras que palpitan entre la boca del (r)o(s)tro libro en la disolución del muro palpitante, en la pared acústica

de los templos de la escritura. Piedras de sangre hirviente, de cuerpos, de palabras en el despliegue indómito de las lenguas.

Que ya no está, que no se le puede tocar, que no se le puede representar escribiendo, pues todos los grandes poetas de la época, desde Paul Valéry hasta Antonin Artaud, parecen haber alcanzado las formas más agudas y sagradas del magnetismo animal, que tiene que alcanzar una tregua y reducción en su visión, haciéndose litúrgico. A este apetito de metamorfosis añade San Juan, lo que se ha llamado la afirmación del mundo nocturno, o si se quiere el sí del no. (Lezama, 1976: 38)

Afirmación entre los márgenes de la tierra filosófica de los mitos, entre la animalidad de la letra y la estética posible del encuentro, entre la noche, que Aurelio Arturo escribe así en la “Canción de la noche callada”:

En la noche balsámica, en la noche, /cuando suben las hojas hasta ser estrellas, /oigo crecer las mujeres en la penumbra malva /y caer de sus párpados la sombra gota a gota. /Oigo engrosar sus brazos en las hondas penumbras / y podría oír el quebrarse de una espiga en el campo / una palabra canta en mi corazón, / susurrante hoja verde sin fin cayendo. /En la noche balsámica cuando la sombra es el crecer desmesurado de los árboles, / me besa un largo sueño de viajes prodigiosos / y hay en mi corazón una gran luz de sol y maravilla. / En medio de una noche con rumor de floresta /como el ruido levísimo del caer una estrella, / yo desperté en un sueño de espigas de oro trémulo /junto del cuerpo núbil de una mujer morena / y dulce, como a la orilla de un valle dormido. / Y en la noche de hojas y estrellas murmurantes, / yo amé un país y es de su limo oscuro / pava porción el corazón acerbo; / yo amé un país que me es una doncella, / un rumor hondo, un fluir sin fin, un árbol suave. /

Mario Madroñero Morillo

Yo amé un país y de él traje una estrella / que me es herida en el costado, y traje / un grito de mujer entre mi carne. / En la noche balsámica, noche joven y suave, / cuando las altas hojas ya son de luz, eternas... / Mas si tu cuerpo es tierra donde la sombra crece, / si ya en tus ojos caen sin fin estrellas grandes, / ¿qué encontraré en los valles que rizan alas breves? / ¿qué lumbre buscaré sin días y sin noches? (2002: 46-47)

Tempo en la diferencia en el que la luz disloca las distancias y pervive, entre los haces del fuego, el cuerpo en las estelas celestes de palabras-ríos en la piel ferviente de la tierra, en un país sin límites, en cuyos caminos el vidente cosmopolita avanza en la locomoción chamánica de la danza del viajero que ve, entre las estelas boreales de los haces de las pintas, mensajes de la alteridad de la tierra en la discontinuidad del día atravesado por arco iris que, umbrales entre los mundos, abren entre los armónicos de sus colores las puertas hacia las tierras del encuentro con los habitantes del Mito, de la *poemática* del mito, de la palabra y la huella, de la Tierra Viva de la imaginación mágica de un pensar que fluye entre el viento y canta la libertad de un saber que habla desde y entre el Corazón de los Principios en la confluencia de los cantos, de las danzas, de los colores, de la música, en las malocas del infinito que sostienen los principios de la creación y la poesía en el fulgor acendrado de la *Verdad Viviente* trazada en la belleza de la tierra en la que se habita.

Tierra filosófica del mito se dice, en la serenidad del árbol que sostiene el *ser-(en-la)-tierra* de la diferencia de la luz, del *logos*, de *Illa**, al integrar las conciencias de pensares que vibran con la infinita música de la alteridad

**Illa*. s. ídolo, estatua; claror, transparencia. Sabio amauta inventor de los kipukuna.

de los tiempos, al advenir la confluencia mítica que habla ya de *el otro momento de la Tierra* en el que, entre los haces que confluyen en los presentes de las épocas, los Espíritus Filosóficos de los Tiempos abren las brechas para el fluir de palabras de cantos nuevos que vibran entre los corazones de las gentes al pintar e impregnar los cuerpos y la materia de colores y vibraciones que transmutan el Ser en la multiplicidad de fisión de los núcleos, de los centros que convergen en la espiral de la Vía Láctea, entre el Norte y el Sur, el Oriente y el Occidente, en los encuentros en la encrucijada de los Principios del Silencio, en la que el Tambor del Corazón vibra en la Música de la Tierra, al confluir hacia el centro de los principios diseminándolos en más vibraciones y colores, en la apertura del magnetismo de los cuerpos entre la gravedad de los acontecimientos⁸ que sostienen los encuentros en *el otro momento de la Tierra*.

Momento del abrazo y de la risa, el amor y la soledad, la integridad y el peregrinar entre las brechas, en las puertas, entre los colores y los sonidos, en el silencio y la contemplación, en el canto de las aves y el rocío fulgente entre la hierba y las piedras; entre voces y visiones en las que se escucha la resonancia del siguiente diálogo (in/finito) in-concluso, en tanto advenir de un pensar en los intervalos de las fronteras:

⁸ Se propone el acontecer, escrito con *s*, para conjugar la noción de evento y acontecimiento del ser. Acontecer del ser que implica la presencia del ser a partir del tiempo *Pacha*. Tiempo y presencia implican así lo que proponemos como alteridad enteógena del ser. Noción que tiene que ver con el concepto de “doble” que Jean-Pierre Vernant recuerda en “Mito y pensamiento en la Grecia antigua” de: *ainos eidolon Aionós eidolon*. Concepto que implica el tiempo *Aión* en la presencia, en la forma y figura, en cuanto esencia.

De todos modos, debe retenerse que el privilegio que debo reconocerle al otro y por cuyo reconocimiento me abro a él (reconocimiento de la misma altura) también es únicamente esto que puede enseñarme lo que es el hombre y lo infinito que me viene del hombre como otro. ¿Qué resulta de tal afirmación? Discernimos que podría incitarnos a la denuncia de todos los sistemas dialécticos, y así mismo de la ontología, e incluso de casi todas las filosofías occidentales, de aquellas, por lo menos, que subordinan la justicia a la verdad o sólo consideran como justa la reciprocidad de relaciones.

-De modo que esta filosofía bien podría significar el fin de la filosofía.

-Y el acercamiento de lo que es, para nombrar con ella, la escatología profética, es decir la afirmación de un poder de juzgar capaz de arrancar a los hombres de la jurisdicción de la historia.

-La interrupción de la historia, la escatología profética: esto es lo que sucede cuando uno despierta a la moral.

-¿Temería usted la conmoción que puede alcanzar, por medio de la moral, al pensamiento?

-Temo la conmoción cuando la provoca algún Inconmovible. Pero reconozco que no hay nada, en el presente, capaz de prestarse más a reflexión.

-Reflexionemos y démonos tiempo (Blanchot, 1970: 109)

Darse tiempo, en los intervalos del presente, otra vez en el *cuando* en el que aún *no hay mundo*, en el *intervallum*, entre la singularidad de una reciprocidad abierta a la infinitud de las relaciones entre seres, entre los valles y las empalizadas. Un *dar(se) tiempo* entre la conmoción y la solicitud, entre el temblor *Allpakuyun** del advenir *Huaca*, de una “escatología profética” (Blanchot, 1970: 109) que abre caminos en donde algunos sólo ven montañas, caminos que, trazados entre los espacios, revelan un saber de la tierra que pronuncia la infinitud del ser en el des-

**Allpakuyun*. s. temblor de tierra.

pliegue de las alianzas, cual flores pendientes entre abismos; palabras de la anterioridad de *leyes naturales* que aúnan los cantos y las oraciones y que matizan las sangres en (la) *palabralibertad*.

Dar(*se*) tiempo para reflexionar, entonces, implica la experiencia de una libertad que tiene relación con la tierra, y que aquí proponemos como narración y decir del alma, como lo *Hahua/Nuna/Riksi**. Filosofía de la naturaleza, de lo *otro* de las costumbres, se podría decir, en el encuentro en el *intervallum* de la poesía y la libertad, en tanto advenir de una eleutheronomía de la diferencia en tanto “‘ principio de la libertad sobre el cual se apoya la legislación Interna’ – o sea la legislación moral ” (Nancy, 1996: 25)

Legislación interna que resuena con la exterioridad ya que implica el *nacer* de un *serotro* en el advenir de una singularidad abierta; así, en los intervalos de la narración, el espacio en blanco se matiza en la fluencia de colores que abren la tangencia de ser y la huella en la poemática de la desconstrucción de la luz, cuando la Muerte abre los espacios entre los tiempos de la existencia.

Entonces, “La singularidad consiste en el “una sola vez, ésta”, cuya simple enunciación - parecida al llanto del niño que nace, y en efecto se trata *cada vez* de un nacimiento - establece una relación al mismo tiempo que socava infinitamente el tiempo y el espacio reputados “comunes” alrededor del punto de enunciación. En este punto, es cada vez la libertad lo que *nace* singularmente. (Y

**Hahua/Nuna/Riksi*. s. parapsicología. Se retoma este concepto y se reinterpreta para proponer como querer-decir-del-alma a partir de la relación con la tierra del *chacaruna* y la palabra del mismo en tanto pensador de la tierra o *huacaki*.

es el nacimiento lo que libera)”; “cada vez” - que implica - “una estructura de intervalo” - que - “define un espaciamiento de espacio y de tiempo” (Nancy, 1996: 79-93) - y que revela la “*discreción de las singularidades*” (Ibíd.:P 80) . *Discreción* que podríamos llamar aquí en este lugar, que es lugar de silencio: *Poemática*.

Poemática de la transformación de las relaciones entre el advenir de una *escatología profética* que aúna entre las voces de una *ética* (de la) *libertad*, la conmoción telúrica y el pensar, ya que el pensar en las vibraciones que sostienen la musicalidad de la Tierra, es (de la) Tierra. *PensarTierra* que implica, en su aparecer en los intervalos del horizonte absoluto del acontecer, la escucha de la palabra errante y viajera del peregrino de los mitos, del viajero de la libertad. Libertad antes del ser, antes del tiempo, entre senderos que se bifurcan entre la infinitud acendrada del paso y el llanto de la “primera palabra”, palabra de acogida en la afirmación de la Vida, en ese punto en el que cada vez confluyen salud y libertad. Heterónimos en el gesto de la mano abierta, palma sostén del libro en el fundamento múltiple de la raíz que abrasa la piedra y acaricia el rostro del naciente fulgor de *otro día*, del *cada vez* de la luz en el titilar de párpados de mujer y niño, de Vida en el florecer de la discreción.

Discreción que sostiene en el momento el silencio de habla en la resonancia de una interrogación y de una promesa ya que “la realidad sin la energía dislocadora de la poesía, ¿qué es?” (Blanchot, 1970: 481-487) Interrogación y promesa entre la estela de la narración de “el habla de fragmento” - de ese - “Pedazo de meteoro, que se desprendió de un cielo desconocido,- y- que es imposible vincular con nada que pueda conocerse” (Blanchot, 1970: 482).

Habla de amistad con la Ancestralidad de pensares que resuenan con el antedecir de palabras primeras en la biblioteca de los tiempos, en la que los danzantes, cantores de la escritura mágica⁹ de la existencia, narran *mitogonías principio* del advenir de un pensar en el que los saberes de las gentes se renuevan en el giro diseminado de las voces que acarician la dislocación de la escucha en el cada vez del nacer una voz, que en la niñez de la existencia abre las manos, los ojos, el cuerpo; pues *el ser* implica el *cuerpo*, el *otro cuerpo* y *lo otro del cuerpo* en las potencias habitantes de la morada del silencio, en la discreción de la Alegría.

Se puede pensar, entonces, en la libertad y el cada vez de la alegría como palabras principios de una ontología diferente, en la estela del advenir de la *escatología profética* de una escritura oracular ancestral presente en los libros-templos de la naturaleza, en las escrituras jeroglíficas de la poética de la distancia, escrituras del intervalo cual palabra, llanto, sonrisa de un nacer otra vez, cada vez. Habla de las estelas en la escritura cosmogónica de los mitos de la tierra, habla en la que:

lo que se llama oral es la designación en un presente de tiempo y una presencia de espacio, pero también y en primer lugar el desarrollo o la mediación tal que asegu-

⁹ Bruno Mazzoldi (2002) propone la magia como: “zona infrafenoménica” en el texto: “Tarántula y res severa”; las implicaciones de lo infrafenoménico, desembocan en la ‘zona’ en la que la ‘región del ser’ se disloca en un fuera de sí, que nos recuerda la propuesta de Philippe Lacoue-Labarthe de un ser originariamente ek- stático, entonces ser-originariamente-fuera-de-sí, conlleva una remoción ontológica del ser, que se relaciona aquí con lo enteógeno como campo de acción trascendental del ser, en el que ‘lo mágico’ es la expresión de una excedencia de ser.

ra el discurso que explica, acoge y determina la neutralidad de la inarticulación inicial (Blanchot, 1970: 657)

Oralidad danzante en los bordes del rayo - *Illapa vivon*-* en la que la Muerte se escucha cantar en alas de *Huamani** infinito, en las alas, en el intervalo de cada pluma y cada gesto de ave entre la nieve y la selva, en la escarpada montaña de las cordilleras y el nudo que precede al valle, a orilla de volcanes y lagunas, entre los ríos de pensares que dibujan palabras diferentes entre la resonancia de la *Huayra* y la maraca, el tambor y la armónica, entre la *palabrasilbidosoplo* del cada vez de un cantar libre gestado en la decantación de mezclas que, en su diferir, diseminan las esencias de la existencia en la discreción y sencillez de la Vida en la Tierra, de símbolos que fluyen entre los tiempos de la excedencia de los cuerpos.

Momento de apertura de la hermenéutica en el que la esferaimagen de las presencias que acuden a los encuentros míticos revela la pervivencia de una tradición que, en la *in*-quietud, hace pensar en el advenir de escrituras que, en la *escatología profética* de pensamientos en diferencia, permite avistar en los horizontes el advenir de poéticas de la distancia a distancia, entre las cuales las filosofías sufren el vértigo de un pensarse en el más acá y allá del límite, en el vaivén, el swing y el feeling de un danzar la voz en la emergencia florida de los vocablos que atraviesa lo especular, momento que “representa la transición de la alegoría filosófico-escatológica” (Scholem, 1963: 7-23) - para fluir en una - “ genuina exégesis mística de la tradición.” (Scholem, 1963: 12)

**Illapa vivon*: Al borde del rayo. Ver el relato: “La agonía de Rasuñiti” de José María Arguedas (1983).

**Huamani*: Espíritu de la Tierra. Se manifiesta en forma de Cóndor, Águila o Halcón.

Exégesis mística que permite pensar en la filosofía otra vez, cada vez, en el lugar en el que la libertad de un pensamiento entre los horizontes del acontecer dona el encuentro entre los Andes y el África, entre América y Europa. Amistad *hay/ahí*, en la distancia que, entre lo in-tempestivo del peregrinar entre mares de pensares que aún se desconocen, llevan a salir del ser por una nueva vía.

Momento que trae a la memoria a Emanuel Levinas en el *otrosur* de tierras que abren valles entre los intervalos de las cordilleras y *su* canto, resonar en la distancia de un *adiós*, así:

medir sin temor todo el peso del ser y su universalidad, reconocer la inanidad del acto y del pensamiento que no pueden hacer las veces de un acontecimiento que en la consumación misma de la existencia rompe esta existencia, acto y pensamiento que, por consiguiente, no deben enmascarnos la originalidad de la evasión.

Se trata de salir del ser por una nueva vía corriendo el riesgo de invertir algunas nociones que al sentido común y a la sabiduría de las naciones les parecen más evidentes”.(...)

“una necesidad de *excedencia*. Así, si se hace precisa la evasión, el ser no aparece solamente como el obstáculo que el pensamiento libre tendría que franquear, ni como la rigidez que, invitando a la rutina, exige un esfuerzo de originalidad, sino como un aprisionamiento del que se trata de salir. (Levinas, 1981: 82)

Excedencia que se vive en las escrituras chamánicas, en la vida que lleva el ser a un esfuerzo de originalidad, a un *tocar* el centro en la exterioridad de principios que, en las formas que revelan, testimonian la presencia de lo cosmogónico en el mito, cosmogonía mítica que en la

diseminación disloca la encrucijada de la percepción en el advenir el *vacío* de la *presencia* en el (t)acto de la Luz.

Luzsoplo del vocablo, el gesto y el acento, del intervalo del corazón, que abriga entre el umbral el decir de lenguas impensadas; al abrigo de la vía, de la otra vía, que en la *novedad* de su acontecer abre lo otro hacia una diferencia que lleva la estela del porvenir de la tradición.

Novedad diferencial que disloca los tiempos al acontecer y precipitar la dislocación del giro de la revelación en el encuentro entre el peregrino y la naturaleza, en la excedencia de los seres, en el abraso y partida de un adiós que abre las fronteras en el advenir lo distante y lo diferente en la alteración del espacio-tiempo de la llegada, del Ausente, en la interrupción del ser, del tiempo.

En el tempo en el que los fuegos, los juegos de palabras, sacan chispas entre lo abismal de logos imposibles, que trazan con el pulso acendrado de los ritmos de corazones, en la dispersión de voces de un orar los cuerpos, la estela de escrituras en los espacios etnoliterarios del tacto, del habla, del gesto del silencio y la escucha.

Referencias

Arguedas, José María. 1983. *Relatos completos*. Alianza editorial, Madrid.

Arturo, Aurelio. 2002. *Morada al sur*. Panamericana. CIUDAD

Blanchot, Maurice. 1992. *El espacio literario*. Paidós Ibérica, Barcelona.

Blanchot, Maurice. 1970. *El diálogo inconcluso*. Monte Ávila Editores, Caracas.

Blanchot, Maurice. 1992. *La comunidad inconfesable*. Editorial Vuelta, México.

Derrida, Jacques. 1997. *La diseminación*. Editorial Fundamentos, Madrid.

Derrida, Jacques. 1997. *El monolingüismo del otro. O la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires.

Derrida, Jacques. 1998a. *Políticas de la amistad*. Editorial Trotta, Madrid.

Derrida, Jacques. 1998b. *Ecografías de la Televisión*. Eudeva, Buenos Aires.

Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.

Derrida, Jacques. y Hélène, Cixous. 2004. *Lengua por venir/ langue a venir*. Icaria editorial, Barcelona.

Fernández Torres, Glauco. 1982. *Diccionario kichua-castellano. Yurakshimi-runashimi*, Cuenca.

Levinas, Emmanuel. 1981. *De la Evación*. Arena Libros. Madrid.

Levinas, Emmanuel. 1997. *De lo sagrado a lo santo. Cinco lecturas talmúdicas*. Río Piedra Ediciones, Barcelona.

Levinas, Emmanuel. 2001. *La realidad y su sombra*. Editorial Trotta, Madrid.

Lezama Lima, José. 1976. *Esferaimagen*. Tusquets. CIUDAD

Mallarmé, Stéphane. 2002. *Fragmentos sobre el libro*. Consejería de educación y cultura de la región de Murcia “La Caixa”. Murcia.

Mamián, Dummer. 1990. *La danza del espacio, el tiempo y el poder en el sur de Colombia*. Universidad de Nariño, Pasto.

Mazzoldi, Bruno. 2002. *Derridad desde las Indias*. Inédito.

Mazzoldi, Bruno. 1988. *Negro de Yurupary. Púrpura de Prince*. Inédito.

Nancy, Jean-Luc. 1996. *La experiencia de la libertad*. Paidós Ibérica, Barcelona.

Scholem, Gershom 1963. *Zohar The Book of splendor*. Schocken Books, New York.

Sohravardi, Siháboddin Yahya. 2002. *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*. Editorial Trotta, Madrid.

Virilio, Paul. 1997. *La máquina de visión*. Cátedra. Signo e imagen, Barcelona.

PENSAR LO OTRO A TRAVES DEL MITO

“Gramáticas en lo socio-natural amazónico”
En fragmentos del Yuruparí y La Vorágine

Fernando Valencia Ramos*

La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser.

Emmanuel Levinas

Una visión del mundo que ve a los hombres y animales relacionados al mismo tiempo con espíritu y sustancia, y el cosmos entero como una gran comunidad ordenada por los mismos principios de la sociedad humana, necesariamente produce un sistema de utilización de recursos -un modo de interacción con la naturaleza- completamente diferente de aquel en que el hombre se define como una forma radicalmente distinta y superior a todos los otros seres vivientes.

Kaj Arhem

* Antropólogo. Docente Departamento de Ciencias Sociales, Universidad de Nariño.

Presentación

El lenguaje literario ha revelado imágenes de la naturaleza, imágenes poéticas que cifran el cosmos; así, como lo diría Bachelard (1997), en una imagen poética el alma dice su presencia, la imagen es poética en su casi completitud o totalidad, salvo el producto directo de la imaginación. La imagen literaria o poética revela ricos elementos metafóricos; dichas imágenes que se construyen con el lenguaje, digámoslo así, iluminado, forman una sola imagen de cosmos; por el contrario, los conceptos o definiciones en la generalidad de las circunstancias disciplinarias se presentan interrumpidos y precarios. Éstos, entonces, se hacen efímeros cuando se trata de obtener imágenes de la realidad que igualmente la antropología, la ecología, las ciencias naturales y sociales en general ciñen al interior de sus trabajos, pero con lógicas propias y en simetrías que surgen en forma de suturas discontinuas.

Los conocimientos intrínsecos, por ejemplo, que se esconden bajo la caracterización del saber cultural y de la naturaleza no siempre son cifrados por la ciencia; la literatura está de alguna forma cifrando metáforas de la totalidad, es decir, la ciencia observa y cuantifica lo Otro con el fin de develar gramáticas espacio-temporales bajo las epistemologías de la parte o la fracción y con las cartografías paradigmáticas que en últimas lo que hacen es instituir la hegemonía colonial. Por el contrario, la imagen literaria del espacio se acerca a la ensoñación de una ciencia natural: “incluso cuando un poeta evoca una dimensión de geógrafo, sabe por instinto que esa dimensión se lee en lo inmóvil porque está enraizada en un valor onírico particular. (Bachelard, 1978: 224)

Este texto propone pensar lo Otro, la alteridad de la selva amazónica, a través de lo literario y lo mítico y contrastar mediante piezas concretas las concepciones de lo socio-natural amazónico en dos cortos relatos que se encuentran en *El Yuruparí* y *La Vorágine*. Se examinan las concepciones y/o representaciones subyacentes e implícitas de la naturaleza en la interioridad nativa y en la exterioridad colonial, estableciendo los contrastes éticos que se conciben cuando el espacio es tomado por lógicas nativas o lógicas extrínsecas diferentes y distantes.

Representaciones Éticas: El otro y lo otro

El trabajo toma los hilos de piezas míticas y literarias respecto a lo Otro, con el entorno natural y a partir de los tejidos sociales, para lo cual hemos tomado la narrativa amazónica como grafías para entender lo Otro desde una concepción ética. La discusión no se centra, entonces, en desarmar las relaciones históricas de la amazonía, ni ilustrarlas párrafo a párrafo; tampoco intentamos hacer una evaluación ética que a nuestro modo de ver es una empresa de sumarios interminables, sino develar la inmanencia que rodea lo ético desde las implicaciones prácticas del acontecimiento cósmico en relación con los acontecimientos y prácticas coloniales.

José Eustasio Rivera escribiría en 1924 *La Vorágine*; el autor, una vez recorrido y padecido las fuerzas de la naturaleza selvática, construiría una novela “de la selva” basada en esta experiencia. *La Vorágine* representa la penetración colonial en el colosal escenario de la naturaleza amazónica: el abuso desmedido del territorio y la provocación siniestra a su gente nativa.

Las denuncias en *La Vorágine* precisamente dejan entender el régimen de opresión que afligió gravemente la vida de los indios y de los caucheros colonos que trabajaron para compañías caucheras; representa la desdichada dialéctica entre el hombre colonial y la naturaleza, lucha que desata la virulencia de la naturaleza cuando el hombre está al margen de sus leyes.

Este desequilibrio de fuerzas lleva a pensar lo Otro desde una crítica a discursos y prácticas hegemónicas que establece el saber occidental (la ciencia) como forma de dominación de lo Otro; no obstante, lo Otro aún no ha sido entendido, ya que la objetividad de la ciencia sería el mal de ojo, por decirlo así, el hechizo que filtra la inmanencia de lo Otro cosificado. En nuestro caso, dejamos de lado cualquier intento de interpretar lo Otro bajo las coordenadas paradigmáticas. Seguimos para ello las coordenadas de la subjetividad y el diálogo recíproco con el saber teniendo en cuenta la apreciación de Félix Guattari:

Ya sea en nombre de la primacía de la infraestructura de los sistemas, la subjetividad no tiene buena prensa, y los que se interesan por ella, en la práctica o en la teoría, en general sólo la abordan con pinzas, con infinitas precauciones cuidando mucho de no alejarla demasiado de paradigmas pseudocientíficos, tomados, preferentemente, de las ciencias duras: la termodinámica, la topología, la teoría de la información, la teoría de los sistemas, la lingüística, etc. Sucede como si un Súper-ego científico exigiera reificar las entidades psíquicas e impusiera aprehenderlas solamente a través de coordenadas extrínsecas. (Guattari, 1996: 23)

Lo Otro es para la ciencia la objetividad primaria que posibilita al hombre someter y dominar para su propio interés, explotando sus recursos con el ánimo de satisfa-

cer el hedonismo, olvidando el desequilibrio cósmico, olvidando que la especie viva comienza en el misterio del gran árbol; en ella se ha gestado un laberinto que al hombre le corresponde contemplar con el fin de seguir las normas que obligan al *continuum* entrelazarse en el relámpago de la vida, en un rizoma, como dirían Deleuze y Guattari (1972). Para ellos un rizoma no comienza ni termina; como una alianza de alianzas tejida por conjunciones él ofrece la fuerza necesaria para des-enraizar el verbo ser.

Hablamos, entonces, de implicaciones éticas, no sólo en las relaciones de los seres humanos con el Sí mismo y con el Otro, sino de implicaciones éticas con lo Otro. Es ahí donde creemos que surge la actitud Ético-Filosófica, es decir, las relaciones fidedignas que se erigen cuando emerge lo Otro como signo de ser y de sabiduría. En esta perspectiva, la filosofía ética que se cierne bajo las entrañas de la gente nativa del Amazonas teje formas de pensamiento y dinamismos en las formas de pensar lo Otro, a su vez, proyectarlo al Otro y al Sí Mismo y no al contrario en la primacía del Sí Mismo, como lo hace la filosofía occidental que está teñida o impregnada de una ontología potencial y estatal: “filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Levinas, 1987:70).

La ecuación esencialista vigoriza las variables en la razón y convierte el saber en una práctica de deseos. La ciencia atomizó el objeto y lo desarmó buscando la regularidad y no su inmanencia. El mito de la ciencia es la panacea occidental que circunscribe al ser humano a razón de vocablos conceptuales ensimismados, alterando así las fragilidades éticas en la persistente máquina, reloj para el tic tac del mundo, mientras que el conocimiento

mítico de la amazonía se extiende desde el gran árbol, al deseo desinteresado del rostro de lo Otro o, como lo expresa Gilles Deleuze, al irreductible rizoma cósmico.

El sentido en la ciencia encierra su visión colonial: la visión hegemónica del saber en los parámetros de la dominación del Otro, una comprensión “*pero*” y resaltamos este *pero* en el mundo antropocéntrico. Occidente agrupa la virtud universal en el Sí Mismo, hacia la alteridad (el Otro); epicentro cognoscitivo en la relación con el Otro; ética que culmina en la política, en el manejo del poder, en la equidad que concretiza el Otro y la felicidad en términos aristotélicos a través de la norma con el Otro; tendencia concéntrica y etnocéntrica bajo la mácula de un sistema homogeneizante; *interés* logocéntrico en el conocimiento del Sí Mismo y del Otro en su reducción; círculo cerrado de tiempos para Sí Mismos e instituido en la insensibilidad de lo Otro, en una indolencia ante lo Otro.

La concepción de occidente en los nuevos acontecimientos científicos y económicos proyectan al hombre desde la cima al contorno cósmico; el Sí Mismo y el Otro se ponen a la vanguardia del deseo y el poder. En este sentido, occidente ha sido logocentrista en el entendimiento fenoménico que dará a luz a la ciencia. La ciencia como hija de la filosofía occidental ha enaltecido al padre, pero ha enfermado a su hermandad. Esta hermandad ha sido la de los otros pensamientos, la de otros conocimientos que no siempre son visiones unidimensionales del pensamiento o límites de conducta en la condición proposicional y experimental de lo Otro.

No olvidemos que la filosofía occidental se fundó en el mito griego, en sus intérpretes y con sus pensadores: Platón y Aristóteles. Ellos fundaron el pensamiento occi-

dental bajo la cognición de la logología. “La “filosofía” se convertía, entonces, empezando con Platón, en “logología” o “nología”, estudio distante del *logos* y del *nous*. El amor inicial se enfriaba y, con él, el compromiso con los problemas prácticos, políticos y existenciales.” (Estermann, 1998: 17).

De acuerdo a Estermann (1998), el pensamiento debería estar en un pentágono intercultural. Nos podríamos entonces preguntar ¿no es también el pensamiento de occidente un polígono circular de tiempos y de aristas espaciales infinitas? Este referente del conocimiento occidental es sin lugar a dudas un polígono en relación a la multiplicidad de las disciplinas, pero en cierta forma diseminada y no intercultural; por ello nos remitimos al pentágono o, mejor, a un poliedro intercultural, donde las culturas entran a participar dentro de la diversidad del saber humano. Es decir, las culturas están inscritas en el pensamiento filosófico que a su vez las precede en su mítica y en su elemento primario; hablamos de un poliedro del saber intercultural que en la dimensión co-planar del saber humano diverso se proyecta hacia el cosmos. Es ahí donde creemos que se cimienta el poliedro en una obra inter-trans-cultural que se pretende arte:

La filosofía es un fenómeno cultural, sin agotarse en una determinada cultura. Por esto, ningún *phylum* de la humanidad puede reclamar exclusivamente el quehacer filosófico, tampoco en “sentido estricto”. A la vez significa que la filosofía es capaz de trascender la limitación monocultural, pero no en sentido supra-cultural (esencialismo *a priori*), sino como inter-trans-culturación, es decir, como proceso histórico (*a posteriori*) de un “polígono” intercultural. (Estermann, 1998: 35)

Las explicaciones e interrogantes significativas de las diferentes disciplinas producen horizontes de interpretación y proporcionan contingencias de la comprensión. De esta forma, los mitos manifiestan extensiones sociales, culturales, económicas, históricas, biológicas y ecológicas. Así las cosas, los objetos de estudio son fragmentos desconectados unos a otros y su saber es, por lo tanto, dislocado. Ahora bien, las filosofías no occidentales han gestado formas holísticas sin las inconsistencias o las insolencias éticas, las cuales están clarificadas en términos alegóricos propios en su sinopsis cósmica.

Gramaticas Coloniales del Espacio Amazónico

El sentido colonial sería la forma que inscribe el asedio del territorio para delimitar su estructura cognoscitiva e incitar a su vez la explotación. Espacio espinoso ante estas bifurcaciones que proyectan las lógicas de la razón, ya que su conocer cumple la ley del tercero excluido. El extraño se sitúa en la totalidad ambigua y en el absurdo cuando trata de explorar o explotar el entorno natural. Ante la naturaleza, el conquistador, para ser más exactos, no puede ver lo que el Otro ve, articula lógicas igualmente extrañas, llevándolo a caracterizar el Amazonas como la vorágine, como serpiente que se traga todo incluso a sí misma. Es, entonces, el texto imaginario colonial el que nos hace un presupuesto hermenéutico de la naturaleza (de lo Otro).

La concepción de la selva amazónica en *La Vorágine* hace evidente el prosaico sentir de lo desconocido, de sus tribulaciones y la adversidad que genera la selva cuando se busca dominarla. El autor de la novela de la selva nos refiere al respecto:

178

Esta selva sádica y virgen procura al ánimo la alucinación del peligro próximo. El vegetal es un ser sensible cuya psicología desconocemos. En estas soledades, cuando nos habla, sólo entiende su idioma el presentimiento. Bajo su poder, los nervios del hombre se convierten en haz de cuerdas, distendidas hacia el asalto, hacia la traición, hacia la asechanza. Los sentidos humanos equivocan sus facultades: el ojo siente, la espalda ve, la nariz explora, las piernas calculan y la sangre clama: ¡Huyamos, huyamos! (Rivera, 1978: 163)

La perspectiva tropical de la amazonía conforma una mixtura de elementos naturales en donde la vida ha encontrado un lugar prolífico en la gran trama, proceso de la biosfera ajustado a las versátiles incidencias de un medio que regula el más leve átomo. Su rizomática excepcional y su riqueza socio-natural han sido lugar disputado por los colonos para la exploración y explotación de sus recursos naturales, generando una virulencia social y natural. Por tanto, magnos mitos se han trenzado en este territorio llegando a originar metáforas que manifiestan el horrísono ante un espacio de muerte.

En la historia moderna el fetichismo de las mercancías rejuvenece la densidad mítica del espacio de muerte tanto con la muerte del sujeto como con la recién hallada arbitrariedad del signo por medio de la cual un animismo resurgente convierte las cosas en humanos y a los humanos en cosas. Es el terror del espacio de muerte donde a menudo hallamos una cuidadosa exploración de lo que Artaud y Marx, cada uno a su modo, ven como la ruptura y la venganza de la significación.
(Taussig, 2002 : 27)

Ya desde tiempos pretéritos la amazonía es imaginada como espacio de terror, el sinnúmero de expediciones en búsqueda de las más grandes fortunas despertó inquietas

jornadas; las cruzadas realizadas por intereses mercantiles, farmacéuticos, territoriales y políticos generaron un lugar de éxodo y de ingentes itinerarios, de sufrimientos descomunales y creación mítica de la locura.

La inocencia exegética del colono con respecto al territorio y las lógicas que conjugan el terror del espacio amazónico harían convertir la significación en una ruptura adversa, en una violencia cuando el producto de la amazonía, “la mercancía”, está entramado en los imaginarios del deseo y en la biosfera que hechiza y aviva el sentimiento de lo ilusorio en la maniobra económica; el atroz desenlace terminaría en la locura de la pasión, con la fuerza de lo subrepticio (*de los atractores*) que se devuelve para sí mismo: alucinación en el laberinto comercial. “La insaciable demanda europea y norteamericana por las materias primas de las selvas tropicales resucitó en forma todavía más exagerada la mitología heroica de la época anterior, y la incrustó en la cultura de la relación comercial” (Taussig, 2002: 47)

La mítica colonial que se consigue cuando se intenta demoler este gran árbol, cortar con el hacha la parte que considera mórbida, volver cenizas infértiles para fertilizar la esterilidad, sería la memoria de la ficción, es decir, al tocar la fibra más fina, la memoria de la ficción produce la violación inmanente de la selva; de alguna forma, los órdenes de lo Otro reaccionan y cobran los atrevimientos de quienes perturban el fluir de los elementos. La práctica capitalista subyace en la profanidad colonial que se gesta como ruido al trastornar la gran nave en la concha del parsimonioso, pero inconmensurable saber de la tortuga, de los bufeos que aletean para que se geste el canto de los elementales, en la imagen y el principio, como lo diría el mito de *la indiecita Mapiripana* (ver anexo).

Sin embargo, el colono niega la inmanencia de la selva; al forjarla en las variables del interés económico, niega la memoria del acontecimiento en la finalidad del tiempo.

La globalización del conocimiento territorial en el período de las economías mundo, busca abrir el cofre que guarda la naturaleza. El colono, entonces, es el instrumento para descodificar el deseo en las cifras del tiempo y el espacio. La analogía con el entorno económico ensancha así las funciones de la colonialidad tanto en el nativo como en el colono. Taussig (2002) nos recrea la invención de formas chamánicas de curación a través del fenómeno de la colonización, es decir, las imágenes eminentemente políticas hacen reelaborar el discurso mediante las prácticas que surgen en la raíz de occidente: tanto el nativo como el colono construyen sus prácticas y discursos a través del mito y la historia, pero haciendo colisionar la relación del sí Mismo y lo Otro bajo la emergencia colonial:

La intensidad de la fusión entre misterio y razón, salvajismo y civilización, capitalismo de frontera e iglesia, garantizaba que las fuerzas de la modernidad perpetuarían, e incluso aumentarían allí la “segunda naturaleza” del putumayo como fetiche terapéutico cuya fuerza impulsora a principios de siglo era el caucho, y la ferocidad de su explotación. Personificada en la figura ambigua del chaman semicristianizado, esta fetichización le debía tanto a la poética de la clase dominante como a la magia de los indios salvajes, envueltos por la colonización en lo oscuro de la infidelidad. (Taussig, 2002: 383)

Las relativas contradicciones con occidente han marginado este saber a través de la hegemonía histórica, política y económica desde los tiempos de conquista y con el pincel de la colonialidad. Occidente ha cruzado la histo-

ria, ha incolorado las fragilidades de la diferencia para dotarlas de la coherencia y la razón y para darle contenido a la idea que se graba en la filosofía abismal del capitalismo. No obstante, para el pensamiento amazónico el conocimiento de lo Otro es la inclinación normativa proporcionada por lo Otro cósmico. De ahí que sea significativo pensar una filosofía que se trasciende a sí misma en los espirales que se juntan o se ramifican dentro del ritual de la vida. Observemos por ejemplo cómo las narrativas en la proyección de relaciones no económicas recrean la ética hacia lo Otro en su ley original, en el don de la responsabilidad del devenir.

En el cosmos los seres tan sólo son parte de él, por ello la mismidad amazónica extiende actitudes contemplativas con lo Otro, con la biósfera que le consiente la vida, que le da pensamiento a los hijos de la creación. La ética a la que nos referimos estaría en función contemplativa del cosmos y no en la contemplación de la progenie estéril mordazmente viva que busca devorar al padre, tragárselo por la insensatez en la generación de la progenie nacida por la violación de los silencios (ver anexo). Esta omnisapiencia o absurdos grafican in-imaginaciones en el laberinto de los tejidos de la amazonía, imágenes en el deslumbramiento dimensionadas en lo geométrico, en los principios y malabares paradigmáticos de la demoledora acción de la ciencia, en la imagen del andrajó, en la mutua contracción de la progenie, en la búsqueda del ente eterno y en la gestación de vástagos monstruosos que se tragan a sí mismos mientras lidian el despotismo.

Debemos, pues, reconocer a contrapelo el relato de la naturaleza, encontrar las disconformidades epistémicas a través del relato amazónico articulando el conocimiento

recóndito en la noción ética que conjuga el mito de la naturaleza con la historia filosófica de lo Otro;

Mito y Naturaleza

Las concepciones de lo Otro a través de los fragmentos míticos y literarios intentan indagar sobre los torques existentes entre estas éticas bajo las dos alocuciones: la nativa y la colonial, las cuales representan la naturaleza desde márgenes contrapuestas. Es decir, pensar lo Otro a través del mito nativo y colonial nos lleva a plantearnos cuestiones que enuncian una ética filosófica. Realicemos el recorrido ante la alteridad de la naturaleza.

La Vorágine narra la contingencia de Arturo Cova, quien sale huyendo con una joven llamada Alicia, la cual no acepta la decisión de sus padres de ser desposada por un terrateniente de la localidad; en su huida surgen los desencuentros amorosos que la llevarán a un drama nebuloso: Alicia en su frustración termina involucrada con un hombre llamado Narciso Barrera, un ser muy sagaz que lo consigue todo bajo la seducción forzada por las circunstancias. Arturo Cova emprende la búsqueda de Alicia y en esta empresa se encontrará con las injusticias de los empresarios caucheros asentados en la selva, donde se cometen abusos descomunales por la ausencia del Estado y su justicia.

El encuentro de Arturo Cova con el pastuso Clemente Silva será el punto de conexión con los caucheros y los indios nativos. Clemente le comentará su desventura en la selva y le explicará su errar perenne en busca de su hijo, al cual desea darle cristiana sepultura junto a su madre. Clemente Silva encarna el resultado de la tiranía de la colonia extractiva del caucho y simboliza en últi-

mas su intención social: la denuncia. Después del encuentro y la venganza emprenden la huida hacia la selva profunda para finalmente ser tragados por su fuerza.

“*La Vorágine*” esconde enigmáticas situaciones en las que se representa la lucha continua entre el ser humano y la naturaleza, cuando el proceder del hombre está dirigido a domesticar el espacio selvático. La amazonía desde tiempos pretéritos, como lo hemos dicho, es imaginada como espacio de terror. Estas cartografías inaccesibles serían los *atractores*, la emulsión del bravío espacio para el valiente invasor que piensa a la amazonía como un desafío al perpetuar su más íntimo instinto. “La selva los arma para destruirlos, y se roban y se asesinan, a favor del secreto y la impunidad, pues no hay noticia de que los árboles hablen de las tragedias que provocan” (Rivera, 1978: 123). La sensibilidad poética nos informa entonces que aún no se ha entendido y se sigue sin entender a la amazonía como rizoma en la faena de lo vivo. En este sentido, la intervención humana es también una traza que rompe la trama y desata la virulencia rizomática de la *Nátura*, atacando y embistiendo la fragilidad humana, su mente.

Tus multísonas voces forman un solo eco al llorar por los troncos que se desploman, y en cada brecha los nuevos gérmenes apresuran sus gestaciones. Tú tienes río de la creación. No obstante, mi espíritu sólo se aviene con lo inestable, desde que soporta el peso de tu plenitud, y, más que a la encina de fornido gajo, aprendió a amar a la orquídea lánguida, porque es efímera como el hombre y marchitable como su ilusión (Rivera, 1978: 85-86)

La lectura que seguimos es la de un corto mito, “*La indiecita Mapiripana*”, y lo que se revela tras bambalinas:

el enfrentamiento entre las dos fuerzas que habitan en el espacio natural y el espacio social conformando violencias cuando las referencias e intereses se chocan, desencadenando así una lucha física y metafísica, pues la naturaleza selvática como entidad femenina se violenta, lo femenino de la *Nátura* se personifica en *la indiecita mapiripana*. Igualmente, la colonia extractiva del caucho se encarnaría en un personaje femenino muy particular dentro de la novela: Zoraida, la mujer comerciante, personificaría la ósmosis psíquica de la locura y la pasión.

La indiecita mapiripana representaría así el quiebre de la ley original, cuando se rompe el orden de lo Otro, entrando entonces a los abismos insondables y caóticos del Sí Mismo. La travesía colona describe la usurpación de las estelas de lo absolutamente Otro; cada paso que se da en la selva va haciendo perder el ánimo a los más fuertes. El mito de la sacerdotisa de los silencios y el misionero colonial (ver anexo) relatado por Helí Mesa, uno de los acompañantes de Arturo Cova es un episodio que coreará incansablemente el Sí Mismo y lo Absolutamente Otro en el desvanecimiento de los misterios de la selva para extraer su más puro espíritu, el espíritu inmanente. ¿Pero cuál es entonces este espíritu inmanente?

Definiciones amplias o complejas lían extensos desarrollos hipotéticos de gran magnitud en el acontecimiento cósmico, propiamente espíritu inmanente en las márgenes del entendimiento que ciñe la creación. Las huellas impresas en este acontecimiento son los vientos en las leyes míticas que establecen dádivas, traen la presencia del ser humano, la representación de las unidades y las totalidades en perspectiva alegórica de los elementos. La omnipresencia de la *Nátura* hace relaciones mixtas de ellos

mismos con el Otro en el acontecimiento de la norma y en los principios de lo Otro.

El pensamiento amazónico está centrado en el universo, en un espiral de tiempos que confluyen al cosmos, tiempos sin finalidad, donde el centro del todo es la dimensión del acontecimiento en la fluidez de la vida. Así, las prácticas en la maloca, lugar de pensamiento, son la danza acorde con las cadencias astrales que elucubran actos, haciendo ritual y pensamiento como lo muestra el *Yuruparí*, filosofía nativa de lo absolutamente Otro. “La alteridad, la heterogeneidad radical de lo Otro, sólo es posible si lo Otro es otro con relación a un término cuya esencia es permanecer en un punto de partida, servir de *entrada* a la relación, ser el Mismo no relativamente, sino absolutamente” (Levinas, 1987: 60). Calidoscopio de conocimientos y obras en el porvenir de la luz y la oscuridad del saber que no tiene la refutación ni las fisuras de la razón.

La reflexión ética de la experiencia unificadora en la simbología presencial es la realidad de la cohesión que ovaciona el significado mismo de los elementos; en términos de Capra (1999), un elemento fractal que se reproduce en la naturaleza y al mismo tiempo confluye en ella, inteligible al ser amazónico y a la vez a las noticias del infinito; es el ser en su procesión quien recorre el pensamiento en el infinito de lo Otro.

Lo infinito en lo finito, el más en el menos que se realiza por la idea de lo infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que se apacigua con la posesión de lo Deseable, sino como el Deseo de lo infinito que lo deseable suscita, en lugar de satisfacer. Deseo perfectamente desinteresado: bondad. (Levinas, 1987: 74)

Justamente el recorrido de lo Otro se lo hace en el recogimiento de la absoluta intimidad, “el nacimiento latente del mundo se produce a partir de la morada” (Levinas, 1987: 174). La maloca es el lugar por excelencia donde se hace pensamiento, donde se *ve* a través de los estados sublimes el cosmos, se *ve* a lo Otro como la concentración de su inmanencia; por ello, el abuelo *paye* en su viaje entiende y da a entender que ningún elemento es *mónada* y que el entorno cósmico tiene su empoderamiento en el ser, en la palabra inmanente a lo Otro, en la palabra que se encuentra recóndita en lo Otro y que se recrea en la confirmación del camino del la paciencia y del corazón.

En sentido levinaciano, la casa o la maloca es condición y comienzo, la interioridad del pensamiento, si se quiere, “el recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se profile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo, como habiendo venido desde un mundo privado, desde un <<en lo de sí>>, al que puede retirarse en todo momento” (Levinas, 1987: 170). El pensamiento nativo reconoce el entorno cósmico en la intimidad de la maloca donde se concentra el pensamiento, es decir, se busca contrastes en la diversidad mágica, en sus indagaciones epistemológicas o propiamente epistemologías del saber y del saber hacer, envolviendo en un tejido las fibras del otro tejido: la maloca trueca el pensamiento tejido con lo Otro y es el lugar para la indagación, lugar para leer lo Otro, lugar de encuentro y de recogimiento con lo Otro. Esta morada es el espacio para leer el sinnúmero de acciones que despliegan el acontecimiento, conexión ritual entre el baile y palabra; allí se enseña a vivir para siempre, se enseña a creer en la invención de la vida, se enseña a creer en lo que no se ha creído; en ella, el tiempo existe como fábula; sin embargo, no existe como his-

toria, existe la fábula de la historia y es el lugar esencial para contar, para cantar, para bailar, para decir algo que no existe, es donde se enseña a creer en el mundo, en el acontecimiento suscitado del mundo, en la norma que da lo Otro, y emprender así las órdenes de la voz mayor.

El Si Mismo y el Otro están sujetos al recogimiento con lo Otro. La triada del Sí Mismo, del Otro y lo Otro circunscribe el mito amazónico; el mito del *Yuruparí*. Los elementos relacionables en el *Yurupari* y los distintos mitos imbricados en la amazonía, toman connotados importantes cuyas implicaciones filosóficas dan cuenta de la ética con la naturaleza, bajo la esencialidad del equilibrio holístico; por ello, la justicia cósmica es una norma que respira en las relaciones sociales, en su teología mística que es una teología de lo múltiple en la inconmensurabilidad cósmica y en la inmanencia de sus relaciones.

El *Yuruparí*, epicentro mítico del Gran Vaupés, describe una tradición de profundo aliento que erige conductas hacia el entorno natural y humano. Pensamiento que tiene un estremecimiento ecuménico con la vida, confirmación de lo vital en que la vida propia es semejante a la de los otros seres. En este sentido la vida está tejida con las ramas del gran árbol, en el que la confirmación de la existencia actúa de igual forma para todos los entes vivos; el nativo no está por encima de la naturaleza, no se destaca como vida portentosa sino como parte de la gran familia cósmica. La correspondencia con los entes vivos representa una particular manera de entenderse como seres o gente que también despliega cultura:

Hombres y animales están íntimamente relacionados por analogía, esencia ancestral y espiritual. Los hombres y

los animales son miembros de una sociedad cósmica en la que su invención está regulada por las mismas reglas y principios que regulan la interacción entre la gente y la sociedad humana. En últimas, todos los seres vivientes son “gente” porque comparten al interior de los poderes primordiales de la creación y la vida. (Arhém, 1993: 125)

La contingencia hombre-naturaleza no trata una ramificación ni un encuentro destructor, trata de comprender las lógicas y de reproducir las leyes de la naturaleza en su propia cultura. La sacralización de los animales y las plantas les permite cimentar el florecimiento del Sí Mismo a través de lo Otro; por ello, las plantas y los animales sagrados hacen parte de su vida cotidiana, ritual y mítica: de esta forma, la acción mítica en la danza de la narración, en la oración de los sonidos, en las ondas creadoras de la voz de la Naturaleza y la resonancia de las flautas arreglan condicionamientos en el gran telar de la vida.

La existencia de una fraternidad cognoscitiva bajo elementos básicos es lo que llamaríamos un estado de acciones ante el medio natural que refiere las cepas de la experiencia mediante lo mítico y lo ritual. El pensamiento recorre los entendimientos de lo natural y sus relatos junto a las contigüidades rituales, las cuales serían la filosofía de la conducta que se extiende en la reconciliación invariable de las representaciones metafóricas del raudal, envolviendo a sus participantes en actitud de interpelación ante la vida. El mito y el ritual hablan del Sí Mismo, del Otro en acorde medido con la contemplación de lo Otro, acto básicamente ético.

Lo Otro son las aristas de sus relaciones, de sus conocimientos lógicos, de las categorías o taxonomías relacionadas con los espíritus de poder; la pertenencia jerárqui-

ca sería la representación comprensiblemente indistinta en cuanto al ser dentro del cosmos, en cuanto a las formas de concebir la existencia mediante los espacios históricos de la gran serpiente. Un ejemplo es la sabiduría ceñida al *Yuruparí* que en un canto de flautas compendia el pensamiento en la naturaleza, cantos y danzas propias del Sí Mismo, del Otro y de Lo Otro que traslucen en palabras, digámoslo así, un pensamiento compositor en los arreglos del cosmos.

La gente se consideraría a sí misma como parte de éste y como obedeciendo las mismas condiciones dominantes allí. La vida de los grupos se iniciaría a partir de un continuo indefinido en un momento indeterminado y no terminaría en el sentido usual de la palabra sino que se prolongaría hasta reintegrarse al continuo otra vez. (Herrera, 1976: 206)

El territorio amazónico para el pensamiento aborigen es el espacio de la prudencia y sobre todo el espacio de la libertad, bajo un respeto de la complejidad lógica que en ella se cierne. El ritual pervive y el olvido no existe, se recrea en el quehacer polifónico enlazándose fielmente a un coro que conjuga actos y pensamientos.

El hombre se supe de los animales pero pide permiso para ello, pide permiso a sus jefes o a los capitanes en el orden de lo vivo; luego, cuando se piensa se lo debe hacer mediante la polifonía de lo vivo. Las grandes infracciones con lo vital generan hecatombes, derrumban el árbol original, generan desequilibrio en lo discreto de la no correspondencia. La omnipresencia de los espíritus viabiliza el viaje permisivo hacia la búsqueda del equilibrio en las transgresiones humanas, pero se debe pedir permiso para ello. El narrador Ignacio hace más claro el

sentido de la visita para pedir permiso, para ganarse el permiso del alimento mediante el intercambio de diálogos con los otros seres vivos, con la otra gente, porque en la naturaleza de lo vivo no está la apertura objetiva sino la solicitud misma: hay que ser abierto en las serraduras naturales y cerrado en las aberturas naturales; esto sería el ritual en la persuasión natural. Por tanto:

Cuando los hombres necesitan atrapar grandes cantidades de pescado para el intercambio ritual de comida, el chamán debe visitar de nuevo a los dueños de las casas de los peces para pedirles permiso, para atrapar la cantidad necesaria de pescado; si no, la gente pez tomará venganza (*waja cenire*) sobre los hombres. Un niño o un anciano, un hombre o una mujer caerá enfermo y morirá en este mundo. Significa que ellos serán llevados por la gente pez a sus casas subacuáticas...pero cuando los hombres pescan para sus necesidades diarias, no necesitan pedir permiso a los dueños de los peces. Simplemente van y pescan sin pensar que los peces son gente (Arhém, 1993: 115)

El acto sagrado es ético en la medida que trasciende el pensamiento, es decir, todo acto de la vida humana puede volverse ritual, ritual-mítico-cósmico ante la ciclicidad del orden y el caos en el acontecimiento que sostiene el manto de la explosión. El proceder con lo Otro en el *Yuruparí* sería la indagación por la vehemencia de la pertenencia.

Los peces tienen sus lugares, ellos pertenecen a territorios particulares del río. Igual que los hombres, los peces forman comunidades; cada uno habita su propio territorio. En cada río hay casas de peces; casas en las que los peces nacen y dan vida a nuevas generaciones de peces, en las que bailan, se reproducen y se multipli-

can, y a las que regresan sus espíritus a morir... (Arhém, 1993: 113)

La metamorfosis de lo vivo es la relación trascendente de la comunicación. Los animales tienen cultura similar a la de los humanos y producen relaciones de intercambio ritual chamánico; la gente opera bajo la ley de la reciprocidad entre lo vivo, con la otra gente que tiene también pensamiento dentro de la misión que encomienda el cosmos. El contacto con las fuerzas creadoras es posible cuando el abuelo *payé* ve la fuerza cósmica en la configuración viva y contacta la trascendentalidad del tiempo al articular la palabra en la integración del *continuum*.

Los orígenes son la historia en tanto la historia no hace al mito, es el mito el que recrea la historia, la historia del origen. Para tal efecto, Herrera hace referencia a lo siguiente: “La distinción, sin embargo, puede hacerse hasta el punto donde los mismos Matapí lo hacen: la gente tiene su nacimiento aparte aunque a partir del resto de la naturaleza. Si sustituyéramos nace por es (o existe) tendríamos que la gente es a través de un sistema de relacionamiento social exclusivo y tradicional cuyos lineamientos están en el mito.” (Herrera, 1976: 212)

El *Yuruparí* es la doctrina y separación sentenciada en el exilio del ritual, cadena acogida por el tiempo; su liberación es la conmemoración misma, porque en el diálogo del saber la fecundidad no es pensamiento sino cosmos y el saber sólo es fecundo cuando la mujer, por ejemplo, es consentida dentro de su fecundidad, ahí la fecundidad del cosmos trasciende el pensamiento; así en el mito del *Yuruparí* la fecundidad es el encuentro con la perfección y la mujer es su configuración.

La alteridad más próxima es la mujer, nos dice Levinas (1987); es propiamente la mujer quien representa el principio de alteridad; con la alteridad femenina el hombre puede pensar, bien como su igual o bien como su otro diferente. Así, el régimen de los tiempos es la analogía recíproca entre alteridades; la hebra social refiere al Otro en la inmanencia de Lo Otro. El pensamiento a través del poder cósmico sería el acontecimiento del proceder, por ello, lo inmediatamente cercano al pensamiento es la alteridad misma; la norma es conocimiento que se hace y subyace en lo humano y en su condición de alteridad universal.

Estos pensamientos tienen que ver con la experiencia y con la interpretación del universo fabuloso. La mujer en el pensamiento es el acercamiento a la creación cósmica; aún así, el mito no confina a la mujer a una lejanía, es con ella también con quien se hace el cosmos; ella no es modulación pero es signo de autorreflexión. El *Yuruparí* rememora la condición de alteridad en la perfección y obedece el mandato de los dioses. El *Yuruparí* cuenta: “El sol desde que nació la tierra, ha buscado una mujer perfecta para llevarla cerca de él, pero como aún no la ha encontrado, me dio parte de su poder para que viera si bien en el mundo puede encontrarse la mujer perfecta.” (Silva, 1998: 111)

Cuando el colono mira un tejido producido por el nativo enlaza las formas de cosificación, una mercancía más. Sin embargo, para el nativo en este tejido está una triada, donde sus grafías posibles imbriquen al *Yuruparí*, a la maloca, a lo femenino, en últimas a lo absolutamente Otro, ética en lo Otro; por ello la ética es alteridad y enlace entre el Sí Mismo, el Otro y lo Otro fluyendo y entrelazando la inmanencia de los elementos. Finalmente, la

Fernando Valencia Ramos

relación con lo Otro es una filosofía ética de la representación del Sí Mismo y el Otro, ética cifrada en el ser del cosmos, en la contigüidad de lo absolutamente Otro como energía de fuerzas que fluyen en la inmanencia del *continuum*.

Anexos

La indiecita Mapiripana es la sacerdotisa de los silencios, la celadora de manantiales y lagunas. Vive en el riñón de las selvas, exprimiendo las nubecillas, encausando las filtraciones, buscando perlas de agua en la felpa de los barrancos, para formar nuevas vertientes que den su tesoro a los grandes ríos. Gracias a ella, tienen tributarios el Orinoco y el Amazonas.

Los indios de estas comarcas le temen, y ella les tolera la cacería, con la condición de no hacer ruido. Los que la contrarían no cazan nada; y basta fijarse en la arcilla húmeda para comprender que pasó asustando animales y marcando la huella de un solo pie, con el talón hacia adelante, como si caminara retrocediendo. Siempre lleva en las manos una parásita y fue quien usó primero los abanicos de palmera. De noche se la siente gritar en las espesuras, y en los pleniunios costea las playas, navegando sobre una concha de tortuga, tirada por *bufeos*, que mueven las aletas mientras ella canta.

En otros tiempos vino a estas latitudes un misionero, que se emborrachaba con jugo de palmas y dormía en el arenal con indias impúberes. Como era enviado del cielo a derrotar la superstición, esperó que la indiecita bajara cierta noche de los remansos del Chupave, para enlazarla con el cordón del hábito y quemarla viva, como a las brujas. En un recodo de estos playones, tal vez en esa arena donde ustedes están sentados, véala robar los huevos del *terecay*, y advirtió al fulgor de la luna llena que tenía un vestido de telarañas y apariencias de viudita joven. Con lujurioso afán empezó a seguirla, mas se le escapaba en las tinieblas; llamábala con premura, y el eco engañoso respondía. Así lo fue internando en las soledades hasta dar con una caverna donde lo tuvo preso por muchos años.

Para castigarle el pecado de la lujuria, chupábale los labios hasta rendirlo, y el infeliz, perdiendo su sangre, cerraba sus ojos para no verle el rostro, peludo como el de un mono orangután. Ella, a los pocos meses, quedó encinta y tuvo dos mellizos aborrecibles: un vampiro y una lechuza. Desesperado el misionero porque engendraba tales seres, se fugó de la cueva, pero sus propios hijos lo persiguieron, y de noche, cuando se escondía, lo sangraba el vampiro y la lucífuga lo reflejaba, encendiendo sus ojos parpadeantes, como lamparillas de vidrio verde.

Al amanecer proseguía la marcha, dando al flácido estómago alguna ración de frutas y *palmito*. Y desde la que hoy se conoce con el nombre de Laguna Mapiripana, anduvo por tierra, salió al Guaviare, por aquí arriba, y, desorientado, remontólo en una canoa que halló clavada en un varadero; pero le fue imposible vencer el chorreón de Mapiripán, donde la indiecita había enfurecido el agua, metiendo en las corrientes enormes piedras. Descendió luego a la hoya del Orinoco y fue atajado por los raudales de Maipures, obra endemoniada de su enemiga, que hizo también los saltos del Isana, del Inírida y del Vaupés. Viendo perdida toda esperanza de salvación, regresó a la cueva guiado por los foquillos de lechuza, y al llegar vio que la indiecita le sonreía en su columpio de enredaderas florecidas. Postróse para pedirle que lo defendiera de su progenie, y cayó sin sentido al escuchar esta cruel amonestación: “¿Quién puede librar al hombre de sus propios remordimientos?”.

Desde entonces se entregó a la oración y a la penitencia y murió envejecido y demacrado. Antes de la agonía, en su lecho mísero de hojas y líquenes, lo halló la indiecita tendido de espaldas, agitando las manos en el delirio, como para coger en el aire a su propia alma; y al fenecer, quedó revolando entre la caverna una mariposa de alas azules inmensas y luminosa como un arcángel, que es la visión final de los que mueren de fiebres en estas zonas. (109-110)

Referencias

- Arhém, Kaj. 1993. "Ecosofía Makuna." *En La selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. ICAN, Bogotá.
- Bachelard, Gastón. 1997. *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Capra, Fritjof. 1999. *La trama de la vida, una perspectiva de los sistemas vivos*. Anagrama, Barcelona
- Cassirer, Ernst. 1978. *La filosofía de las formas simbólicas. II el pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica, México
- Correa, François. Editor. 1993. *La selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. ICAN, Bogotá.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1972. *Capitalismo y esquizofrenia. El Anti-Edipo*. Editorial Paidós, España.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1972. *Capitalismo y esquizofrenia. Mil mesetas*. Editorial Paidós, España
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía Andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. ABYA-YALA. Quito.
- Guattari, Félix. 1996. *Las tres ecologías*. Pre-textos, Barcelona.
- Herrera, Leonor. 1976. *El nacimiento de los Matapi*. Revista colombiana de antropología Volumen XX. Instituto Colombiano de Cultura. ICAN. Bogotá.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.

Fernando Valencia Ramos

Silva V, Fabio. 1988. *El mito del Yuruparí*. Esquilo, Bogotá.

Rivera, José Eustasio. 1978. *La Vorágine*. Oveja negra, Bogotá.

Taussig, Michael. 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Norma, Bogotá.

LA NATURALEZA FICCIONADA

Javier Arteaga*

Si ella parece dormir en ciertas épocas,
En el cielo, entre plantas o entre pueblos,
También parecen tristes los poetas en sus rostros;
Parecen estar solos, pero están presintiendo.
Pues llena de presagios descansa ella también.

¡Más ahora nace el día! Lo esperé y vi venir.
Y lo que vi, sagrado, lo afirme mi palabra.
Holderlin. “Como en el día de fiesta...”.

Es en la desnaturalización donde puede darse algo
así como la representación de una “naturaleza” o
de un orden autotélico y, por tanto, no técnico,
pero tiene como consecuencia, de esta manera, al
mismo tiempo, la extrema dificultad de pensar
cómo la desnaturalización sobreviene desde la pro-
pia naturaleza y en la misma naturaleza.
Jean-Luc Nancy. *La creación del mundo o la
mundialización.*

Es más natural el artificio del arte fictivo, como es
más artificial lo natural nacido sustituyente.
José Lezama Lima. *Paradiso*

* Licenciado en Filosofía de la Universidad de Nariño. Docente del departamento de Filosofía de la misma universidad.

I

Parece inseparable el concepto de naturaleza del de historia y humanización. Es decir, se vuelve irrealizable la naturaleza, su concepto sin el desarrollo histórico que la torna mediática y mítica a la vez.

En la medida en que la naturaleza cree adherirse o es la adherencia de lo acabado al momento de su *fundamentación*, esto es, lo que rehúsa la sucesión, la naturaleza se quiere inmediata en su plenitud. Esta manera de *colmarse*, de *posar* indiferente frente al transcurrir histórico, es la indiferencia misma que sustenta el carácter natural de la historia. El carácter natural de la historia vuelve a ésta no sólo *natural* con respecto a la inmediata espontaneidad en la que la naturaleza se constituye, sino que, en tanto *constitución*, la historia obra para la naturaleza la mediatez por la que aprehende carácter natural. El *carácter natural de la naturaleza* que (en) la historia (se) habría obrado, si bien torna mediática la realización de la naturaleza, también le permite a ésta reabsorber en sí y para sí toda exterioridad que tenga lugar fuera de la sucesión. Esta artificiosidad de la naturaleza, que es quizás la estructura a que apela el fetiche, vuelve inmediato todo acto, reacción o sentimiento que pudiera caber en una estructura *dia-lógica* o *dia-léctica*¹,

¹ Una estructura dia-lógica, dia-léctica, sucede, si sucede, al margen de un tiempo cronológico, en un *tiempo crónico*. Y, sin embargo, no deja por ello de estar determinado "*históricamente*", puesto que está abocado, a su vez, a cierta *autoconstitución* que le determine, *mediatamente*, una "*physis* que no se da más que en la separación de sí misma": "al *mismo tiempo*, es al margen de esta historia donde se designa la posibilidad de una auto constitución, en un orden de la *physis* identificado como el orden de lo que contiene en sí mismo el don y la génesis inmediata de su propio *nomos*, de su propia *techné* y de su propio *logos*. Pero el *logos* propiamente dicho se forma

fundamentaliza de tal modo *lo mediático* que el hechizo en que lo transforma no hace sino reunir de un solo golpe naturaleza y espíritu separados hasta entonces por un abismo insondable. *Lo mediático devenido espíritu universal* termina, cumple, de la naturaleza su proceso histórico. De ahí que Hegel equipare al espíritu universal una historia universal. La historia universal es el acabamiento de la naturaleza advenida espíritu. De esta forma, la historia no sólo cumple con la reconciliación entre naturaleza y espíritu, sino que además, y de manera simultánea, le otorga al espíritu universalidad y naturaleza. La “segunda naturaleza” que pretende ser el espíritu universal no hace más que fundamentalizar y retraer la inmediatez que la naturaleza en el proceso histórico habría pretendido salvar. La inmediatez espontánea negada a la naturaleza, y que la habría conjurado como hechizo, es el hechizo mismo en que el espíritu universal se procura para constituirse en Estado. Si mediante el Estado Hegel cree desmitologizar la historia y con ella la naturaleza, y hasta el mismo espíritu, su efecto es, por el contrario, la mitologización del Estado como obra estética de la historia y la naturaleza, y, con ello, la estetización de la historia por (en) la que la naturaleza se recobra en tanto tal. La “mitología de la historia” (Adorno, 1984:356), en cierto sentido, el Espíritu advenido universal, es la naturaleza advenida ideología: por un lado, rompe la inmediatez en que se fundamentaliza para recobrase como espíritu en el sujeto donde éste desencadena su ofuscación; por otro lado, hace de la mediación el *hecho* histórico que motiva y confirma la historia como historia natural.

precisamente a partir de que tiene que conquistar, mediatamente, *dialógicamente* o *dia-lécticamente*, una *physis* que no le es dada (o, si se prefiere, una *physis* que no se da más que en la separación de sí misma, *dialécticamente* y, de esta manera, *históricamente*)” (Nancy, 2003: 94)

Javier Arteaga

“El espíritu universal es la ideología de la historia natural” Con un automatismo frente al cual es impotente la filosofía del Espíritu, Hegel cita la naturaleza y su violencia como modelos de la historia. Pero si éstas se imponen en la filosofía, es porque el espíritu que impone la identidad es idéntico al hechizo de la naturaleza ciega, precisamente porque lo niega. Con la vista puesta en el abismo, Hegel se ha dado cuenta de que la acción constitutiva del Estado, fundamental en la historia universal, es una segunda naturaleza; pero en infame complicidad con ésta, ha glorificado en ella la primera (Adorno, 1984: 356).

Igual que la naturaleza, la historia, el concepto al que da cabida y la hace ser, aprehende la inmediatez del rechazo precisamente en la oposición que le hace a aquélla. No de otra manera se constituye la estructura inmutable, ontológica dentro de la cual el Concepto desarrolla su realidad *criptoidealista*. La realidad *criptoidealista* del concepto abole “la antítesis entre naturaleza e historia” con vistas a sustituir “la historia por la historicidad como su sustancia”. Desde el momento en el que la historicidad constituye “la mutación como inmutable”, esto es, desde el momento en que reabsorbe además de la sucesión que ella obvia, la ruptura necesaria a la misma sucesión, la historicidad “imita a la religión sin salida de la naturaleza”. La retención que en ésta avviene, que constituye ese presagio de tristeza que la caracteriza, cuando “su procedimiento es tapan lo diferente reduciéndolo a la identidad”, no hace más que confirmar su esencia *criptoidealista*, es decir, lo veremos, su *ser de cuidado*, o sea, *su ser cultura*. Pero cuando la *retención* habría sido, como lo pretende Benjamín, el freno, *la traba* de la continuidad histórica, el *criptoidealismo* (en el) que (se) con-

juga historia y naturaleza se ve abocado a la exterioridad de lo diferente que con anterioridad había negado. Tal es el carácter dia-lógico, dia-léctico de la historia, o también *el ser época* de la historia, siempre y cuando la *época* como interrupción, decíamos, no sea presupuesta o programada por la continuidad misma de la historia. La época histórica sino ruptura la continuidad de la historia, por la cual ésta aprehende de la naturaleza su esencia ontológica, sino establece de la continuidad la ruptura que abra el carácter criptológico de la naturaleza, aprehendiendo así la alteridad que niega, entonces la época accede al cuidado y a la imagen, al cuidado de la imagen que caracteriza a la cultura:

Cuando la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental de lo que es, o incluso en la *qualitas occulta* del mismo ser, la mutación como inmutable, imita a la religión sin salida de la naturaleza. Así es posible luego trasponer según haga falta la concreción histórica en invariancia y dorar filosóficamente la opinión vulgar que tomó la situación histórica primero por voluntad divina y luego como natural. Tal es una de las tentaciones a esencializar lo existente. La pretensión ontológica de hallarse por encima de la divergencia entre naturaleza e historia es un engaño. La historicidad que se abstrae de la realidad histórica es indiferente al dolor por la antítesis entre naturaleza e historia, antítesis que tampoco es ontologizable. También en este punto la nueva ontología es criptoidealista; su procedimiento es tapar lo diferente reduciéndolo a la identidad y apartar todo lo que pueda estorbar al concepto, suponiendo a éste en una forma que sustituye la historia por la historicidad como su sustancia (Adorno, 1984: 358).

II

Después de advertir que una tercera característica de la época moderna “es el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética”, Heidegger afirma que “un cuarto fenómeno se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura” (Heidegger, 1998:63). Después, entonces, de una *realización estética* del arte viene una “realización efectiva de los supremos valores” basada en *el cuidado de sí misma*, que no es ya simplemente la cultura, sino una política cultural, proseguida ésta, por lo demás, por ese vacío que habría dejado el cristianismo y que “el análisis histórico y psicológico del mito” (Heidegger, 1998: 63) habría colmado. La cultura oscila, pues, entre la estética y la mitología, y es, a la vez, el puente que permite el paso del uno al otro en tanto, por primera parte, lo que la cultura como política cuida es *el acaecer plástico de la imagen en idea*, y, por segunda parte, la *conformación y adecuación* de esta idea al tipo que, advenido en el retiro de los dioses, esto es, constituido él mismo en mito, permite la mitologización de la cultura. La mitologización de la cultura como cuidado del tipo y adecuación a él restituye a la naturaleza en cuanto hecho histórico la estructura ontológica que *la época* advenida *acaecimiento* le pudo fracturar. De este modo, la naturaleza no sólo está al comienzo del proceso histórico, no es sólo su fundamento, sino también su término y conclusión. Que la naturaleza sea algo *concluido*, lo *terminado* por esencia, significa que, allende su inmediatez, la naturaleza es una elaboración, una *cosa* advenida y producida por (como) la técnica. El carácter técnico de la naturaleza le confirma a ésta su valor mediático; y no únicamente porque la naturaleza sea una elaboración histórica, sino porque además es en la *elaboración* donde la naturaleza se aviene inmediata y, preci-

samente, natural. Es el carácter natural de la naturaleza lo que en esencia constituye su carácter técnico. Pero como la elaboración del carácter técnico, natural de la naturaleza es *fruto* del cuidado a que la mitologización de la cultura ha dado lugar, entonces la naturaleza, se podría decir, es tanto el producto a que ha dado lugar el cuidado de la política cultural como el lugar en que la política cultural tiene arraigo y *expresión*.

La naturaleza como lugar es el espacio que, en términos de Heidegger, *esencia*. La naturaleza *esencia* porque siendo el lugar donde acontece el *cuidado* de lo que surge, de lo que emerge, cuida que en el mismo emergimiento lo surgido se adecue o complemente su estructura criptoidelaista. *Emplazamiento* es el término heideggeriano para expresar este modo de emerger. El emplazamiento, el *Ge-stell*, estructura como sino y peligro la adecuación del sujeto al *tipo*, la historicidad que obra en (de) la naturaleza la onto-tipología en la cual se recobra, aprehende del *Ge-stell* el carácter destinal que se completa tanto en la *homología* de la imagen como en el descenripte del modelo. La *physis* y la *aletheia* son *hechos* históricos, pero en tanto surgidos como destino en la *Ge-stell*, retornan a la historia su carácter natural y la vuelven ley. La ley es la historicidad misma advenida, en su inmediatez natural, obra. Asimismo, la historicidad parece obrar la ley en cuanto *solicitud* e, incluso, *provocación*. La ley de la historicidad, es decir, el emplazamiento como destino, o sea, como solicitud y desocultamiento de lo oculto, técnica, no apela ya al objeto, a la lejanía inscrita en él, sino a la existencia, al devenir causa-efecto que su solicitud conlleva². Lo que

² “cuando”, afirma Martin Heidegger (1994: 28), “todo lo presente se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso

la ley solicita, entonces, esto es, lo que acaece como historia, es el acoplamiento de la existencia a un modelo estructurado, formado, develado, así como la develación de la existencia como sino del emplazamiento. “El sino del hacer salir lo oculto es, como tal, en cada uno de sus modos y por ello necesariamente, *peligro*” (Heidegger, 1994:28). “El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo”:

La estructura de emplazamiento deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es por ello el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro. El sentido transformado de la palabra *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) se nos hará ahora tal vez más familiar, si pensamos el *Ge-stell* en el sentido de sino y de peligro (Heidegger, 1994: 29)

El *peligro* es la ausencia de retiro en el desocultamiento. Una inmediatez carente de mediación. En cierto sentido, en tal inmediatez *la cosa* está anulada. La *inscripción* que en ella se realiza no hace sino devolver el mutismo en el cual la naturaleza ha constituido su religión. La cosificación es la coincidencia en sí que hace de la naturaleza lo mediático por excelencia. Esta criptología que es, no lo olvidemos, también la exterioridad absoluta, la *proximidad sin cercanía de la cosa*, fundamenta y es la

de su lejanía”. Y líneas más abajo: “Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado como existencia” (Heidegger, 1997: 28)

elaboración en la que el carácter natural de la naturaleza se abisma. El abismamiento, el espacio enclaustrado, lo que produce vértigo, esto es, lo que “no puede más que retornar sobre sí mismo en la ausencia carente de toda relación” (Nancy, 2003: 124): *vertere*, delinea la tristeza como fundamento religioso de la naturaleza. La tristeza es el *estar* sin retraso de la coincidencia. Pura exposición a pesar de su esencia criptológica. Suerte de atadura, no al objeto, sino al agarre mismo. De ahí la estructuración del *sujeto* como cumplimiento natural de la ley histórica. El cumplimiento natural de la historia en el (incluso como) sujeto *termina* la correspondencia entre imagen y humanismo que el historicismo habría iniciado y concluido con la estetización de la naturaleza. El carácter estético de la naturaleza no remite únicamente “a una mera contemplación pasiva del mundo” (Heidegger, 1998: 77) ni a la vivencia sin más del mundo. En tanto concluido como *cuidado*, espacio en el que el desocultamiento tiene lugar, en tanto el mundo advenido imagen habría *solicitado* que en su centro el sujeto lo padezca como objeto y que él mismo, por lo tanto, asuma la posición de *subjectum* con todo cuanto le rodea, la vivencia natural del mundo se habría tornado en la vivencia natural e inmediata del sujeto. “Lo necesario y normal es que todo tenga que convertirse en vivencia para el hombre moderno” (Heidegger, 1998: 77), que todo esté emplazado, y que en tal emplazamiento, o por él, la existencia misma del sujeto, en cuanto *subjectum*, esté *destinada* al develamiento advenido ya no imagen, sino concretada en su adhesión inmediata al *tipo*.

La tipología culmina de la naturaleza su estetización en la medida en que ella se destina y destina al sujeto como sino histórico. Esta plasticidad en la que la naturaleza se concreta como *hecho* histórico concreta al sujeto no sólo

en individualidad sino también en su colectividad. Más aún: si “sólo allí donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo” (Heidegger, 1998: 76), la comunidad que de este subjetivismo deriva completa y confirma la inmanencia y la organicidad inherente a él³. La inmanencia de la comunidad, la retracción que la vuelve cuerpo cerrado de poder, termina como Idea el proceso plástico que la tipología habría emprendido con el humanismo. Esto significa que el humanismo no sólo está en la fundamentación estética de la *Idea de comunidad*, sino que obrando en ésta, es decir, llevando la idea de comunidad al sitio en que la *época* se ha transformado en la imagen del mundo, esto es, al punto en el que toda ruptura, incluso, es propicia y propicia la aprehensión de la representación, la historicidad, la *ficción* en la que deviene, *culmina* su carácter *natural*. *El humanis-*

³ Líneas seguidas a las frases citadas, Heidegger (1998: 76) había afirmado: “Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho”. “la época de la imagen del mundo”. Sin embargo, en nota a pie de página, Heidegger (1998: 89) ha dicho sobre la *comunidad* lo siguiente: “El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta. Ahora, en todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad, y dado que el hombre sigue estando siempre determinado como yo y como tú, como nosotros y vosotros, es posible un tipo distinto de Yo y de egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el que; por lo general sin que el lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder”. Sobre la cuestión de la comunidad en Heidegger, que aquí nos permitimos dejar indicada, remitimos al libro de Roberto Espósito (2003).

mo culmina el carácter natural de la historia, y, tal vez por ello, lo ficciona:

Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo mismo, imperiosamente, se alzarán el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. Pero del mismo modo en que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en dicho momento. Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral (Heidegger, 1998: 76).

III

La época de la imagen del mundo, entonces, habría que entenderse también como el ficcionamiento que acaece una vez la ruptura tiene lugar. Y ruptura es aquí tanto el permanecer ontológico de la historia en el carácter natural de la *ficción* como el vacío que acaece tras la “desdivinización o pérdida de los dioses”. No obstante, si este “vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito”⁴, si, decíamos, en tal ruptura la historia se recobra y se mitologiza, también es cierto que tal vacío es contemporáneo o se hace simultáneo a la pérdida de la relación inmediata con los dioses; o

⁴ “Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de

sea, que es sólo en el retiro donde adviene la mediación. La mediación inmediata con los dioses instauro con ellos la medida y hace de la medida el acaecer por excelencia. Y lo que se mide es primeramente, no una proximidad, la inmediatez en la que esta proximidad, el acuerdo, la correspondencia entre lo que se oculta y su develamiento se suceden. La medida *dimensiona* el retiro y se hace contemporáneo de él. Tal sincronía, empero, no promete el retiro a la historia. Todo lo contrario: la cesura padecida como medida “sería lo que en la historia interrumpe la historia y abre a una nueva posibilidad de historia o bien cierra toda posibilidad de historia” (Lacoue-Labarthe, 2002:59). La medida en tanto cesura es, pues, el *cuidado* de la historia. Cuidado tanto porque, siendo histórica, la medida, sin embargo, desborda la historia, la clausura en su misma historicidad; como porque, una vez que anula de la historia su carácter metafísico-natural, la medida anula simultáneamente el carácter inconmensurable de su infinitud.

El cuidado de la medida es el cuidado de la finitud. El cuidado de la finitud dice, por su parte, el cuidado del límite, en un cierto sentido, del horizonte, por el que todo aparecer está obligado a la retracción, a la prudencia, in-

dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristiandad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito” (Heidegger, 1998: 64).

cluso a la vergüenza. Pero además, en tanto expresa el inmediato retiro de lo inconmensurable, el cuidado de la finitud afirma el cuidado que el hombre le debe a su condición de mortal.

Si la estructura de emplazamiento, decíamos, provoca y solicita el desocultamiento como un sino, si a este sino destina el emplazamiento al sujeto como a una *idea*, es porque el emplazamiento es la presencia sin más de lo que se devela; la develación de lo que, junto a sí, permanece oculto en su revelación. De cierto modo, el emplazamiento confirma de la historia su carácter criptoidealista y lo *termina*. Lo termina de tal forma que retorna en esta estetización la inmediatez inconmensurable de la naturaleza. El emplazamiento expone. Pero la exposición a que da lugar retiene al sujeto junto a sí en la intemperie. Tal desamparo es el mutismo que del sujeto así cosificado niega tanto el lenguaje como la separación. En la ausencia de separación, la naturaleza funda su religiosidad y la tristeza que la caracteriza. Si entendemos que no sólo en el mutismo, en la *pulsión* de apropiación que en sí realiza el sujeto de la vida como de la muerte obra la tristeza, sino también en el furor desencadenado que consigo trae el develar sin reserva, entonces entendemos que la tristeza como fundamento esencial de la naturaleza anula del sujeto y de las cosas la *cercanía* que las hace ser. “la cercanía prevalece en el acercarse como el hacer cosa de la cosa” (Heidegger, 1994:135). La *cosa* reside en el acercamiento. Es decir, en la medida que preserva para todo recibir su apertura. Por la cosa, residir es “mantenerse abiertos” (Heidegger, 1994: 173). La cosa dice, pues, la ex-posición, la dis-posición de lo que no puede ni incidir ni coincidir en sí. De ahí que la in-cidencia de la cosa sea ante todo la apelación y un-estar-junto-a-sí-del-ser. Este junto-a-sí-escrito de esta manera-afirma del ser su falta

de presencia en el develamiento. Expresa del ser el retraso y el retraimiento. El retraimiento no es el simple ocultarse. *El ocultarse del retraimiento* expresa, por su parte, la medida, el límite propio de la singularidad así como el retraso con respecto a la presencia develada, esto es, el “paso y simultaneidad de lo temprano y lo tardío”, la guarda como “atención vigilante al sino que a la vez ha sido y está viniendo”⁵, “el albergar de lo presente en la intocable cercanía de lo que cada vez permanece en el venir”. Esta *suerte de espera* que toca el límite, la mortalidad; que en tanto pasividad abre el tiempo y el espacio al *entre*, es la vergüenza. La vergüenza es lo que retrae el desocultamiento de la libertad desencadenada del furor al límite por el que las singularidades se acercan y se distancian:

La vergüenza significaría permanecer albergado y oculto a la espera (de algo), mantenerse-junto-a-sí.
..... Ella es el contenido permanecer oculto ante lo cercano de lo presente. Ella es el albergar de lo presente en la intocable cercanía de lo que cada vez permanece en el venir, el cual venir está en un creciente velarse. De este modo, pues, la vergüenza y todo lo alto emparentado con ella hay que pensarlo a la luz del permanecer oculto (Heidegger, 1994: 230-231).

La vergüenza en calidad “del permanecer oculto” dice del ser tanto la finitud advenida ley en el retiro como el

⁵ “La guarda del ser no mira fijamente hacia algo presente. En esto que está presente, tomado en sí mismo, no se puede encontrar nunca la interpelación del ser. Guarda es atención vigilante al sino que a la vez ha sido y está viniendo, desde un largo y siempre renovado estado de atención que presta atención a la indicación de cómo el ser interpela. En el sino del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora estructura de emplazamiento, luego mundo y cosa, sino siempre paso y simultaneidad de lo temprano y de lo tardío” (Heidegger, 1994: 161).

cuidado de la mortalidad que en esta ley misma se aviene. En el primer momento, la finitud que acaece en el *khaos* o que adviene en la *catástrofe*, señala al sujeto su *acabamiento* y su horizonte, el límite y la singularidad de (en) la separación, la renuncia a la proximidad. Tal renuncia es “sumisión inmediata a la muerte” o morir a la proximidad. En el segundo momento, la inmediata retirada de la inmediatez que obliga al sujeto al desvío categorico del Dios hace imperativo para el hombre su retorno a la tierra. Entonces, toda relación se torna mediática y sustentada en la escucha y el olvido. Esta necesaria infidelidad acaecida en el retiro, esta interrupción de la continuidad o síncope del ritmo es la necesidad misma del pensamiento o es el pensamiento en tanto *mediación* que *obra* por el retiro de la inmediatez inconmensurable. El primero:

es un momento vacío o nulo-nulidad de la inmediatez-, un puro hiato o pura síncope, interrupción “antirrítmica” del decurso o de la sucesión. El Dios se da inmediatamente como abismo, el *Khaos* de su retirada.... Y hay que destacar que este momento, que es momento de “olvido”-de sí y del Dios- es la condición de posibilidad de toda memoria y de toda (infel) fidelidad, es decir, de todo pensar. Segundo, ante esta inmediata retirada de lo inmediato, a este desvío “categorico”, que es pura y simplemente la *catástrofe*, es necesario que el hombre se le someta imperativamente. En la forma propiamente griega de lo trágico, esta sumisión es inmediatamente la muerte. Destino de Antígona: “El Dios se presenta en la figura de la muerte”. En la forma “moderna” de lo trágico, en cambio (y es a esto a lo que se hace alusión aquí), la sumisión es la aceptación de la mediatez, es decir de la finitud (Lacoue-Labarthe, 2002:58).

IV

El cuidado de estos dos momentos, más bien su conjunción, su simultaneidad; el *cuidado* de la finitud, del devenir de interrupción en la experiencia desapropiante de la muerte, abre lo conclusivo de la historia y cesura la incidencia en la que la naturaleza su quiere cosificar. Y sin embargo, este *cuidado* advenido ruptura se vuelca, tiene que volcarse, a la *cosa* y a la *forma*. Ahí donde la desmesura de la muerte habría sido reapropiada en la decisión lúcida de su aceptación, en la causalidad histórica concluida en el destino, *el cuidado de ruptura* mira en la muerte su forma y su despliegue⁶. *El cuidado de la muerte, el duelo sincopa la historia en cuanto hesicásticamente avanza hacia el objeto* “con la misma lentitud y solemnidad con que se mueven los cortejos de los poderosos” (Benjamín, 1990:132). Tal lentitud, tal intensidad del sujeto en el duelo, si distancia al sujeto del mundo para aproximarlo a él, si permite que del mundo se olvide el sujeto y a la vez sienta por él la obstinación incorregible de la meditación, es porque el luto no apela ni al comienzo irrepetible del mito ni al carácter destinal de la causalidad histórica: al ser la “respuesta motriz a una cons-

⁶ Es la contraposición que Benjamín establece entre la aceptación socrática de la muerte y el padecimiento de la misma por parte del héroe trágico: “Sócrates mira a la muerte cara a cara como un mortal (como el mejor y el más virtuoso de los mortales, si se prefiere), pero ve en ella algo extraño, más allá de lo cual espera encontrarse consigo mismo en la inmortalidad. No así el héroe trágico, que retrocede tembloroso ante la muerte, como si se tratara de un poder que le es familiar, personal e inmanente. Su vida se despliega, de hecho, a partir de la muerte, que no constituye su final, sino su forma. Pues la existencia trágica sólo alcanza justificación porque ya desde el principio están trazados en ella, y siempre la acompañan, los límites de su vida, bien sea la del lenguaje o la del cuerpo” (Benjamín, 1990: 103-104).

titución obsesiva del mundo” (Ibidem:132), el luto retrae como “fragmentos del mundo de las cosas” (Ibidem: 148) la constitución histórica del mito y el destino gracias al cual la naturaleza se puede estetizar. Por ello, no parece apresurado concluir que, en su referencia a Schiller, Benjamín haya visto en el duelo el freno propicio que en su tesis de la historia No. 17 habría buscado para interrumpir la causalidad histórica:

el punto de partida irreplicable que el mito proporcionó a la tragedia él (Schiller) creía haberlo encontrado de nuevo en la historia. Pero la historia de por sí no contiene ningún momento trágico tal como lo entendían los antiguos, ni tampoco ningún momento del destino en el sentido romántico de la palabra, a menos que estas dos nociones se anulen, neutralizándose en el concepto de la necesidad causal (Benjamin, 1990: 112).



Referencias

Adorno, Theodor. 1984. *Dialéctica negativa*. Taurus, Madrid.

Benjamín, Walter. 1990. *El origen del drama barroco alemán*. Taurus, Madrid.

Esposito, Roberto. 2003. *Communita. Origen y destino de la comunidad*. Amorrour Editores. **CIUDAD**.

Heidegger, Martín. 1998. *Camino de bosque*. Alianza Editorial, Madrid.

Heidegger, Martín. 1994. *Conferencias y artículos*. Serbal-Guitard, Barcelona.

Locote-Labarthe, Philippe. 2002. *La ficción de lo político*. Arena Libros, Madrid,

Nancy, Jean-Luc. 2003. *La creación del mundo o la mundialización*. Pidós, Barcelona,