

Hacia la construcción de un proyecto de democracia intercultural en la relectura crítica de sí del nosotros latinoamericano: identidad, alteridad, diversidad y otredad en la relectura crítica de nuestro trauma colonial

JOHN FREDY CAMACHO PEÑA*

Dentro de los linderos de la Sociología de la Cultura, se ha desarrollado el concepto del trauma cultural como término que designa la puesta en crisis de la identidad de una colectividad, producto de alguna experiencia que al ocurrir marca tanto su conciencia colectiva como su pasado, deslocalizando a la comunidad y a sus sujetos en su presente. Es un acontecimiento que trastoca el centro de sentido desde el cual se estructura la identidad personal y colectiva; sin embargo, el trauma no deriva directamente del acontecimiento. El trauma es socialmente construido, puesto que consiste en la atribución de sentido que se hace del acontecimiento y que lleva a definirlo como altamente perturbador o negativo según la estructura cultural de la sociedad (Alexander, 2011). El trauma es, entonces, una representación simbólica del acontecimiento, construida a través de un proceso de introspección, reconocimiento y asimilación colectiva del hecho, identificando los protagonistas y generando así lazos de solidaridad hacia quienes resultaron afectados. Ello permite la identificación con el otro en su dolor. A través del proceso de elaboración del trauma la comunidad puede entender el acontecimiento en sus repercusiones, de manera que le es posible releerse a partir de allí, recolocándose en su presente y retomando las riendas de su tiempo y de su historia.

Sin embargo, quien no realiza el proceso de elaboración del trauma, quien no elabora esa relectura consciente del nosotros frente a dicho acontecimiento y se pregunta *qué somos* a partir de lo sucedido, invisibiliza o niega el impacto que tiene un acontecimiento determinado en el centro de sentido desde donde se define lo que somos. Con ello la comunidad afectada se hace colectividad y sujetos ciegos de sí mismos. Cuando no se elabora el trauma se niega toda posibilidad de reconocimiento de los afectados: es en últimas, amputar una parte de la memoria de la colectividad condenándola a su fracaso o subordinación. Todo acontecimiento que logre perturbar de manera significativa las estructuras sociales y simbólicas sobre las que descansa la identidad colectiva y que no sea sometido

* Estudiante de IX Semestre de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

a ese proceso de elaboración traumática, permanecerá dentro de la colectividad, a la manera de un asunto irresuelto, generando tensiones y contradicciones entre los discursos y prácticas identitarias del grupo social. A menudo, esa es la manera en que los proyectos colonialistas prosperan, perturbando el centro de sentido de los integrantes de una colectividad al punto en que para ellos se hace difícil encontrarse mutuamente e identificarse con el otro, fraccionando y dividiendo a los sujetos entre sí.

A la manera de una enfermedad, ese acontecimiento sobre el que no se hizo el proceso de elaboración del trauma, se expresa a modo de síntomas o tensiones no reconocidas en las estructuras materiales y simbólicas de la sociedad, viéndose debilitados los vínculos de solidaridad del grupo. En el fondo, se desata una crisis de sentido fundada en la incapacidad de la comunidad para reconocerse a sí misma; crisis que se materializa en su imposibilidad para responder la pregunta: *¿de dónde venimos? y ¿para dónde vamos?* cuando no sabemos siquiera quienes somos. La historia del colonialismo en Latinoamérica comenzó allí, cuando se nos hizo imposible responder esa pregunta.

Bajo esta óptica propongo los conceptos de identidad, alteridad, otredad y diversidad, como herramientas conceptuales a partir de las cuales podemos emprender el camino hacia la elaboración de nuestro irresuelto trauma cultural colonial. Al referirnos a la alteridad hablamos básicamente de la manera en que definimos al *otro* a partir del sí mismo (un alter que se construye desde mi ego), luego la alteridad como una narrativa de construcción del otro o como la imposición de la conciencia de sí mismo sobre aquél. Por otredad hablamos más bien de la manera en que ese otro se define a sí mismo frente a los demás; la manera en que ese otro construye una imagen y una representación de sí a partir del reconocimiento consciente de sus propias prácticas, códigos, normas y valores, al margen de un poder tendiente a la homogeneización al cual se insubordina. Tanto la alteridad como la otredad implican la idea de que la identidad se configura a partir de un ejercicio de negociación en el cual median relaciones de poder entre el yo y el otro, o el otro y el nosotros; en otras palabras, la identidad como la cristalización de narrativas de construcción del sí mismo autogeneradas, a la vez que infligidas. En esa dirección, asumimos que la diversidad cultural e identitaria hace referencia al lugar de lo múltiple, al plano de fuerzas en el que los diferentes sujetos, en sus variadas formas prácticas y discursos, se encuentran insertos negociando sus identidades entre sí. La identidad la consideraremos, entonces, como síntesis de elementos provenientes tanto de la alteridad como de la otredad: somos en parte lo que los demás dicen que somos, y somos también lo que nosotros decimos ser. La identidad nunca es autorreferente. Es siempre relacional,

y se expresa a la manera de una estructura de prácticas y discursos construidas en la interacción con los demás sujetos de la realidad. La diversidad es, por ende, una matriz generadora de las identidades.

Para efectos de señalar una ruta hacia la elaboración de nuestro trauma cultural, utilizando tales conceptos como herramientas imprescindibles, estableceremos un diálogo entre cuatro perspectivas analíticas que nos proponen desde la voz de la alteridad, desde la voz de la otredad y desde la voz de la diversidad, diferentes caminos que deben apuntar al empoderamiento y descolonización de los pueblos latinoamericanos a partir de la relectura crítica del sí mismo que propone cada uno a su manera. Discurremos, así, en torno a los planteamientos del peruano José Carlos Mariátegui; de los colombianos Orlando Fals Borda y Manuel Zapata Olivella; y de los representantes del movimiento indígena boliviano Indianista Katarista. Considero que cada uno de ellos nos propone la alteridad, la otredad, o la diversidad, como claves de comprensión del nosotros, a partir de los cuales emprender el camino de elaboración de nuestro trauma cultural en la búsqueda de la emancipación del proyecto colonial vigente en América Latina.

Mariátegui y la relectura crítica de la historia de América Latina en la construcción del indígena como alteridad a partir del Materialismo Histórico

Es claro que debemos asumir como punto de partida el análisis del proceso de colonización como acontecimiento ineludible en la comprensión de las identidades latinoamericanas. Este es el acontecimiento sobre el que debemos elaborar el trauma. En términos de las categorías de análisis propuestas, ¿qué implica el proceso de colonización y conquista sino la negación del Indígena en su otredad para constituirse en alteridad del europeo; es decir, en una proyección antagónica de la manera en que el europeo se definía a sí mismo?. Históricamente, ello significó la subvaloración y el ocultamiento de los aportes de la cultura material y simbólica de los pueblos originarios en la configuración del *nosotros* común, legitimada a partir de la asimilación de los marcos de clasificación europeos que organizaron el mundo en términos de civilización o barbarie. Ese es el primer gran síntoma de nuestro trauma colonial: la imposibilidad de pensarnos fuera de la perspectiva cultural homogeneizante del otro europeo que nos constituye, como barrera para el entendimiento del otro indígena y afrodescendiente, que fueron sistemáticamente acallados dentro de dicho proceso.

Esa negación sistemática del indígena en su otredad, es lo que configura para Mariátegui el problema del indio al que hace alusión en sus “Siete Ensayos de Interpreta-

ción de la Realidad Peruana”. Lo que valora allí es que el proceso de la conquista significó la desarticulación violenta de las estructuras materiales que daban sustento al sistema cultural del indígena incaico: el comunismo agrario. Dicho sistema fue suplantado por la variante española del feudalismo cuyas características la hacían comparativamente inferior a las del comunismo agrario de los Incas del Tawantinsuyo. “Los conquistadores españoles destruyeron sin poder naturalmente remplazarla esta formidable máquina de producción incaica” (Mariátegui, 1980, p. 13). En otras palabras, lejos de haber traído consigo la civilización, la conquista significó la desarticulación violenta de avanzadas formas sociales.

Al rescatar el valor histórico del comunismo agrario Inca en el Perú, Mariátegui abre la posibilidad al cuestionamiento de uno de los supuestos básicos enarbolados por la modernidad europea hegemónica: la historia universal no puede ser entendida en los términos de un proceso lineal ascendente, en el cual la humanidad evoluciona de la barbarie a formas sociales civilizadas. Las sociedades amerindias lejos de ser sociedades “barbarás”, fueron capaces de liderar un proceso histórico que autónomo al europeo, logró ser superior en términos materiales y culturales que el de la misma España, en últimas, la historia entendida como un todo multimodal. En el juego de poder a partir del cual se estructuran las identidades colectivas, los pueblos indígenas fueron traumáticamente insertos en la lógica de la modernidad dominante, siendo despojados hasta cierto punto de su identidad para ser sometidos a la alteridad del europeo. La reconstitución como el reconocimiento justo de sus aportes civilizatorios, es un asunto pendiente en la realidad de hoy,alzada sobre su desconocimiento sistemático.

Para Mariátegui, el proceso de elaboración traumática de lo que significó el proceso de colonización en los pueblos prehispánicos latinoamericanos, principalmente del Perú, requiere el reconocimiento y reivindicación del sujeto indígena subvalorado; y es allí donde valora el potencial que en ese sentido reviste el materialismo histórico como herramienta potencialmente emancipadora al permitir vislumbrar los fundamentos materiales que explican la subordinación y descomposición cultural de los pueblos indígenas. Al reconstruir la historia del indígena en clave del materialismo histórico, Mariátegui construye también al indígena como alteridad (ello en razón de que lo indígena es entendido por fuera de su otredad al ser comprendido a partir del lente de la ciencia económica) buscando derribar los fundamentos materiales que sostienen la marginación social del indígena. En la lectura de la situación material concreta de vida de los pueblos originarios, Mariátegui encuentra el punto de quiebre para entender el problema del indio en la con-

figuración del nosotros actual:

La crítica socialista descubre y esclarece la problemática indígena porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca desde nuestra economía, tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra (Ibíd., p. 35).

La colonización y conquista europea significaron para el indígena el despojo de la tierra, pilar fundamental de su cultura. Las luchas independentistas y el posterior proyecto republicano lejos de restituir la condición material del pueblo indígena afianza un modelo de concentración de la propiedad sobre la tierra privilegiando a las elites terratenientes. Podemos sugerir, en ese sentido, que para Mariátegui la metodología de análisis del materialismo histórico es una herramienta fundamental en la relectura consciente del nosotros latinoamericano y de su trauma colonial. Solo el análisis marxista fue capaz de sugerir en su momento un enfoque analítico que situara el sustento real del problema indígena en América Latina: en efecto el problema indígena no es un problema de raza, no es un problema de educación, de barbarie ni de religiosidad como señalaba Mariátegui. Es un problema ligado a la marginación de su derecho a la tierra como sustento de vida: sin la tierra el indígena está condenado a la descomposición cultural, a la pobreza y a la marginación.

Hay que entender en, ese sentido, la manera en que Mariátegui se perfila como un marxista heterodoxo, como un pensador latinoamericano que utiliza el materialismo histórico como método para situar el verdadero lugar de los pueblos originarios en la historia de América Latina y realzar, de esta manera, la importancia de su legado en la construcción del nosotros latinoamericano. Lejos de ser cuna de la barbarie, Mariátegui logra demostrar, a partir del método marxista, que en la América prehispánica tenía lugar un avanzado proceso civilizatorio bruscamente interrumpido por la mano rapaz del colonizador. Dicha reinterpretación de la historia a la cual nos invita Mariátegui es crucial en la lucha que implica repensarnos más allá de la representación de barbarie y sumisa inferioridad a partir de la cual nos modeló occidente. Sólo reinterpretando el lugar de nuestro pasado en la historia, podremos dar el paso al reemergimiento de nuestra otredad, al empoderamiento sobre nuestro tiempo conscientes de que somos más pobres hijos de la dependencia.

Fals Borda y Zapata Olivella: La diversidad cultural y el sincretismo triétnico como condición estructurante de las subjetividades latinoamericanas

Hasta aquí hemos explorado la manera en que Mariáte-

gui nos propone una relectura del nosotros latinoamericano a partir de la superación de la alteridad colonial en la apropiación crítica del materialismo histórico. Mas al referirnos al sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y al antropólogo y escritor Manuel Zapata Olivilla, encontraremos que su llamado es a repensarnos a partir de la diversidad: América Latina perdió de vista la diversidad como condición inherente a sí misma. Avanzar hacia un proyecto decolonial implica no solo la superación de la alteridad colonial que modeló nuestras identidades, debe implicar también un ejercicio de reconocimiento, de resignificación y de reapropiación de los diversos elementos que hemos heredado, tanto de Europa como de África y de la América prehispánica. No nos será posible la emancipación sin el reconocimiento de que no somos identidades puras: somos fruto del encuentro de la muerte como de la vida en el seno de la diversidad.

Fals Borda, desarrolló en su texto *La Subversión en Colombia* el concepto de orden social, para designar toda construcción social compuesta por cuatro elementos: estructura económica o modo de producción; técnica (mecanismos de relación con el medio); un sistema de valores; un sistema de normas; y un modo de organización social, donde la estructura económica no es todo determinante (Fals Borda, 2008, p. 37). En esa medida, para dimensionar la magnitud del proceso traumático de la conquista en la manera en que se configuraron desde allí los pueblos latinoamericanos, hay que valorar las transformaciones sufridas en el orden social previo y en el orden social resultante en los diferentes niveles que los componen, teniendo en cuenta que la estructura económica de la sociedad no determina mecánicamente los demás escenarios.

Fals Borda, como pensador latinoamericano, sostiene que es posible leer la historia como la sucesión de órdenes sociales en cuya transición toman lugar periodos de subversión que van dirigidos por una utopía, término que apropia de Karl Mannheim. Cada nuevo orden social instituido implica la materialización parcial de la utopía y la conservación de determinados elementos del orden social anterior, ya sea al nivel de la economía, la técnica, las normas o los valores (Fals Borda, 2008, pp. 24-30). La utopía es en ese sentido son “estimulantes ideas que agujijonean la acción para llegar a una “tierra prometida” pero que al fin se decantan o condicionan por la realidad ambiente, dejando residuos en la historia de las tensiones producidas” (Íbid., p. 25).

A partir de dicha formulación teórica, Fals pretende argumentar que cada etapa en la historia de una sociedad supone la cristalización parcial de una Utopía; es decir, son fruto de acciones sociales orientadas a transformar

tensiones presentes en la estructura concreta del orden social vigente que en el curso de su desarrollo consolidan de manera parcial dicha utopía, generando una amalgama entre los elementos de los pasados ordenes sociales con los del nuevo. En esa dirección, las sociedades latinoamericanas pueden ser leídas como sociedades en cuyo seno perviven una vasta diversidad de saberes, prácticas, normas, valores y discursos provenientes de los diversos ordenes sociales que ha atravesado en su historia (el prehispánico, el colonial europeo, el republicano liberal) y que se traducen hoy en la existencia de múltiples subjetividades que componen lo latinoamericano.

De este modo, Fals Borda nos abre las puertas a pensar la manera en que las múltiples identidades de lo social se transforman a raíz del encuentro con el otro, dando lugar a procesos de compulsión, asimilación, o sincretismo generando nuevas subjetividades cuya madre es sin lugar a duda la diversidad. Para evidenciar dicho proceso, Fals Borda explora los sincretismos que se producen no solo a nivel del orden económico, sino al nivel de los demás componentes del orden social (técnica, normas, y valores) a raíz del proceso colonizador. Cabe señalar que Mariátegui se queda en el análisis de los sincretismos que se dan a nivel de la estructura económica, entendiendo el posterior desarrollo de la cultura en el régimen colonial como un fenómeno derivado de una economía compuesta por determinados rasgos de la economía Inca, feudal y burguesa. Sin embargo, la perspectiva teórica que abraza Fals lo hace ir más allá; cada componente del orden social guarda entre si relativa autonomía con respecto a las estructuras materiales del grupo social. En esa medida, es fundamental para él explicar los sincretismos que se dan en los otros niveles de la sociedad.

En ese sentido, cuando Fals da cuenta de las relaciones de asimilación y compulsión que se producen entre los componentes de uno y otro orden; cuando, por ejemplo, los españoles introducen el poncho, reapropiado por los mapuches que más tarde se convertirá en la ruana; cuando se asimilan los valores del animismo, el familismo y el naturalismo indígena por su cercanía con el sistema de pensamiento cristiano; cuando se sustituye el futurismo indígena por el ultramundismo español, propiciando con ello el ascetismo y la pasividad sobre la vida; cuando se sustituye el gancho indígena por la azada de hierro en la agricultura; cuando se unen los instrumentos naturales del indígena con los instrumentos de cuerda aportados por el español, etc. (Fals Borda, 2008, pp. 73-92), toma lugar un complejo proceso de intercambio recíproco de elementos simbólicos y materiales (unos opresivos y otros potencialmente liberadores) que amplían la frontera de la diversidad, puesto que se combinan en múltiples *maneras de ser y hacer* para formar las más variadas y

diversas identidades. Hoy, es claro que sin muchos de los sincretismos que señala Fals, no podríamos entender la manera en que se configura históricamente el campesino de los Andes, pues devela todas las fuentes culturales y los sincretismos que lo hacen posible. No bastaría con analizarlo desde la perspectiva materialista de su relación con la tierra pues ya sabemos de dónde proviene su ruana, de dónde vienen algunos de sus valores más característicos, y cómo es que el azadón se ha hecho indisociable de su práctica agrícola.

De dicho modo, lo que tenemos con Fals es el reconocimiento de que hay una diversidad que nos constituye; que somos síntesis a la vez que matriz creadora de la diversidad, porque nos debemos al encuentro de varios modos de ser que en un momento determinado establecieron intercambios entre sí, transformando sus mismidades y reconfigurándose como nuevas identidades compuestas por elementos múltiples de sus predecesores. Se impuso el español y se sometió al indígena, más el primero no volvió a ser el mismo como es evidente que el segundo tampoco; y en la paradoja del encuentro de lo diferente, la muerte dio vida a diversas subjetividades herederas de lo pasado. Y es sobre la base del reconocimiento de esa diversidad, que podremos dar una relectura tanto al trauma fundante que nos constituye, como de la manera en que se ha configurado nuestra historia en general. Solo a partir del reconocimiento consciente de ese pasado, podremos ahondar en una nueva etapa de compulsión de aquéllo que nos somete, y de potencialización de aquéllo que nos hace libres; conscientes de que no podemos pretendernos como seres puristas, de que somos dentro de una diversidad inalienable a nuestra condición, que hace imposible asumirnos totalmente europeos, totalmente indígenas o totalmente africanos.

Con Zapata Olivella, antropólogo y escritor afrodescendiente, se va a hacer más rica la reflexión en torno al lugar que ocupa la diversidad como punto de partida de nuestra subjetividad cultural. Al poner el acento en la influencia de los descendientes africanos, visibiliza a ese otro que también nos constituye y que hemos marginado de un discurso que pretende una identidad pura y segregadora. El reconocimiento de la africanidad que nos ha sido heredada, es también ineludible en la elaboración de nuestro trauma colonial irresuelto. El síntoma de la enfermedad colonial que percibe Zapata en el ahora, es el de la segregación étnica, síntoma que da cuenta de una sociedad que no ha asimilado de manera correcta su historia y que no ha entendido la diversidad de la que se nutre; una sociedad que no es consciente de la idiosincrasia afroamerindia que estructura un modo de ser inminentemente mestizo como nuestro punto de partida. Esta es, entonces, su manera de releer nuestro trauma fundante.

A diferencia de Fals, que no habla en ningún momento de un orden social africano (aunque sabemos toma en cuenta al afrodescendiente dentro del nosotros diverso), o de Mariátegui, para quien en el contexto peruano el afrodescendiente no resulta relevante en la construcción del proyecto de nación, Zapata introducirá con gran firmeza la subjetividad cultural del africano como elemento central de nuestra redefinición identitaria. Planteemos primero lo que señala Mariátegui en uno de sus pasajes:

El esclavo es improductivo en el trabajo (...) es en el organismo social un cáncer que va corrompiendo los sentimientos y los ideales nacionales.(...)La responsabilidad que se puede atribuir hoy al coloniaje es la de haber traído con los esclavos, la esclavitud, destinada a fracasar como medio de explotación y organización económicas de la colonia, a la vez que a reforzar un régimen fundado solo en la conquista y en la fuerza” (Mariátegui, Op.cit., 1980, p. 55)

Mariátegui desconoce cualquier aporte determinante de los afrodescendientes en la construcción del nosotros común, puesto que no trajeron con ellos un modo de producción particular, similar o superior al del comunismo agrario inca, siendo insertados simplemente como “maquinas humanas de trabajo” (Ibid., p.57) dentro de un modelo de explotación feudal de la tierra. El esclavo negro para Mariátegui trae consigo la esclavitud no sólo como sistema económico sino como actitud de vida, la esclavitud tanto de las manos como de las mentes, de las prácticas como de los valores. Quizá, aquí es donde resalta la pertinencia del enfoque de Fals Borda al entender que no podemos reconstruir nuestra historia y configuración cultural netamente desde el estudio de nuestras relaciones materiales de vida. El gran aporte que en ese sentido nos deja Manuel Zapata Olivella, es que cuando desembarcaron los primeros africanos a las costas americanas, contrario a lo que se cree, no desembarcó solamente la esclavitud como señala Mariátegui, sino también la libertad y la potencialidad creativa de un pueblo rico en saberes. Heredamos del África un capacidad creativa sin precedentes que hace parte de nuestra idiosincrasia como latinoamericanos:

De todas las falacias la que entraña mayor dolor es la de afirmar que la razón exclusiva del tráfico de prisioneros africanos fue su fortaleza física, ocultando el móvil verdadero que fue el interés en explotar sus conocimientos ancestrales en minería, agricultura, pastoreo, navegación, construcción, artesanías, culinaria, medicina tradicional, oficios domésticos (...) sin embargo, arteramente descalificaron su sabiduría y sus experiencias, para explicar su “barbarie”, a sabiendas de que procedían de

culturas milenarias (Zapata Olivella, 1997, p. 244).

El enfoque analítico de Mariátegui, así como las demandas de su contexto, lo llevan a desconocer el aporte africano en la configuración de los pueblos latinoamericanos. Es claro que para Zapata Olivella, ese aporte logró permearse los diferentes niveles de la vida social, llevando a enriquecer la diversidad que nos constituye, a costa del trauma cultural provocado a los pueblos africanos al ser arrancados de sus tierras. Zapata Olivella ejemplifica la posibilidad de repensarnos desde el reconocimiento de una africanidad inherente a la idiosincrasia latinoamericana, cuya herencia debemos a la resistencia y potencialidad creativa, propia de los hombres y mujeres africanos desembarcados en América. Ello hizo posible sociedades triétnicas como la colombiana cuya subjetividad histórica y cultural no puede ser entendida por fuera de dicho mestizaje triétnico que la define.

Es desde esta perspectiva que Zapata Olivella caracteriza y estructura su concepto de la idiosincrasia triétnica, dando a entender por aquella no sólo la turbulenta confluencia de las tres grandes vertientes culturales que modelaron a América desde la colonia, sino también un sello o marca indisociable del latinoamericano de cuyo desconocimiento deriva una situación vigente de alienación cultural y segregación étnica. Según el argumento de Zapata, la colonización supone un proceso de mestización más que biológico cultural, similar a los procesos de asimilación y compulsión descritos por Fals, en el que determinados elementos de las identidades y estructuras simbólicas y materiales del indígena se entrelazan con las del español, como con las del africano, dando lugar a un mestizo triétnico. Hablamos así, no de un mestizaje evidente en la piel sino en los patrones culturales del latinoamericano, inseparable de cada uno en tanto la idiosincrasia triétnica estructura una suerte de matriz desde la que se construyen los sujetos. En otras palabras, lo que Olivella nos quiere decir es que llevamos aquí y allá lo africano, lo europeo y lo indígena en nuestra estructura cultural, desde nuestra psique y nuestra sangre hasta nuestras más ínfimas e imperceptibles prácticas sociales. Y aún siendo ello una condición de ser del latinoamericano, los discursos identitarios que han dado forma a la conciencia colectiva de nuestras naciones se empeñan en negar que lo indígena y lo africano nos pueda ser tanto o más propio que lo europeo.

Así, el blanco por ser blanco no es blanco, el indio por ser indio no es plenamente indio, ni el negro por ser negro es plenamente negro. Todos y cada uno más allá de la piel somos fundamentalmente mestizos; somos hijos de una triétnicidad presente tanto en nuestros valores como en nuestras prácticas y relaciones. Es ahí donde

realza Zapata el problema de la alienación cultural, síntoma de nuestra incapacidad para releer nuestro pasado de manera consciente, dejándonos presos en el ahora, en un orden social segregador que eleva lo blanco sobre lo indígena y sobre lo afro. Al no reconocer ello como propio y al renegar de aquéllo que en sí mismos nos determina, nos hacemos presos en nuestra ceguera, desdeñando en numerosas ocasiones el mestizaje afro amerindio que nos aleja de la dignidad pura del blanco civilizado. Desconocemos sin darnos cuenta que del indio como del negro, heredamos múltiples potencialidades cuya reapropiación y resignificación consciente pueden dar lugar a la recuperación de nuestra autonomía y a la construcción de un nuevo destino como sociedad. En otras palabras, hemos renegado de aquéllo que paradójicamente tiene la potencialidad necesaria para hacernos libres si abrimos las puertas a un diálogo intercultural orientado a la emancipación.

Pero lo más interesante en el argumento de Zapata es la manera en que la idiosincrasia triétnica del latinoamericano existe gracias a lo que él ha dado en llamar “creatividad bajo la opresión”. Sin la creatividad propia tanto de los pueblos originarios como de los afrodescendientes; sin esa resistencia creativa que el indígena y el africano ejercieron sobre la alteridad a la cual quería someterles el conquistador, sus identidades históricas se habrían diluido sin remedio. No existe otra explicación para la existencia de dicha idiosincrasia más que ésta; el indígena, pero principalmente el africano, no sufrieron en silencio la colonización y el exterminio como sujetos pasivos, sino que persistieron en expresarse material, artística, y religiosamente desde aquéllo que los definía en su otredad: “el colonizador puso las reglas de juego, pero siempre sujetas a una respuesta acondicionada al sentimiento y a la experiencia de los oprimidos. Fenómeno que caracterizaremos como creatividad bajo la opresión” (Ibíd., p. 252).

El africano, desterrado y viviendo en tierra ajena, logró movilizar elementos propios de su cultura, tanto en el otro indígena como en el otro español, y viceversa, generando una amalgama de valores, prácticas, concepciones del mundo, expresiones creativas, e identidades variadas que dan cuenta del mestizaje como condición de ser del latinoamericano. Hemos perdido de vista, sin embargo, la importancia de reconocer en su justo lugar los aportes técnicos, culturales, y espirituales de los pueblos africanos como de los indígenas y españoles, (en la diversidad que ya en sí mismos era cada cual) en la construcción de proyectos de sociedad verdaderamente incluyentes; y esto, en parte, tiene que ver con nuestra incapacidad para reconocer lo indígena y lo afro como algo propio y por demás inherente a cada uno. Sufrimos,

en este sentido, la existencia de una identidad alienada que se niega a sí misma. Solo reconociendo esa diversidad mestiza que nos estructura, nos será posible la relectura consciente del nosotros; es decir, la elaboración de nuestro trauma fundante; “el propio híbrido, el nuevo hombre latinoamericano, es la afirmación y la negación de sus progenitores” (Ibíd., p. 240).

Quizá es necesario aclarar que al sostener que existe un problema de alienación cultural en el latinoamericano, no hacemos referencia a que la mayoría del tiempo el latinoamericano se siente como un sujeto avergonzado de sí mismo; ello teniendo en cuenta las diversas manifestaciones culturales en las cuales se sobrevalora lo latino como una forma identitaria específica. El problema de la alienación cultural va más allá y poco tiene que ver con un sentimiento autogenerado de vergüenza, sino en un problema de reconocimiento e integración subordinada de los actores de la sociedad, donde no existen condiciones efectivas equitativas para que dichos actores puedan participar en los escenarios de poder. Las poblaciones indígenas como de afrodescendientes en América Latina, han sido incluidas en los proyectos de nación a partir de lecturas folcloristas de la cultura, desarticulando sus manifestaciones estético-expresivas de sus dimensiones cosmogónica, política y económica. Ello se ha traducido en una integración parcializada que realza concesiones en el primer terreno pero no en el segundo; es decir, en el terreno efectivo de la política y de la economía. Lo indígena y lo africano caen de esa manera en una exotización cultural en la que son percibidos como seres “bonitos”, “amigables”, “coloridos”, “festivos” “amigos de la naturaleza”, que si bien estamos de acuerdo no implica un reconocimiento vergonzoso de su presencia, sí da cuenta de un ejercicio de discriminación positiva igualmente dañino en el que el excesivo folclorismo diluye el potencial transformador de sus aportes a nivel de las estructuras concretamente económicas y políticas de poder. En otras palabras, son tomados por el resto de la sociedad como objetos de distracción y recreo que avivan la vistosidad, pero no como sujetos con conocimiento válido que aportan al terreno de las relaciones económicas y políticas. Así visto, tanto la cultura indígena como la afrodescendiente son incluidas en tanto objetos de exotización folclorista en la sociedad y del otro sistemáticamente marginada, avasallada y discriminada cuando su pretensión es pelear escenarios efectivos de poder: por un lado romanticismo ramplón, y por el otro discriminación racial directa sistemática. Tal es la doble faz en la que se manifiesta de manera concreta el problema de alienación cultural en Latinoamérica.

La relectura crítica de sí en la reivindicación del indígena en su otredad: El caso del movimiento indígena Indianista Katarista

Tanto el enfoque de Fals, y sobre todo el de Zapata Olive-

lla, que entienden la diversidad como cualidad fundante del nosotros común latinoamericano, chocará sin embargo con la otra manera de leer nuestro trauma fundante propuesta por los Indianistas Kataristas¹. No será ya la alternativa de reinterpretación de nuestra realidad elaborada por Mariátegui a partir del materialismo histórico, ni tampoco la apuesta por repensarnos a la luz de la diversidad propia de los sincretismos culturales que han tomado lugar en nuestra historia, sino que será la reivindicación de lo latinoamericano en su otredad la vía a partir de la cual el movimiento Indianista Katarista plantea hoy en día la lucha por la emancipación decolonial.

El movimiento Indianista Katarista reclama la restitución de las instituciones, prácticas y valores que otrora eran el carril de la vida social en el Tawantinsuyo Inca. Se reclaman a sí mismos como otredad, con el derecho histórico de recuperar aquello que se les fue vedado cuando se les sometió al trauma cultural colonial. La colonización como trauma cultural del indígena, no ha sido reconocida en su total magnitud al imponerse la narrativa del colonizador como ser superior y civilizado, y la del indígena como ser bárbaro, pasivo, y atrasado que terminó legitimando y aún legitima el verdadero saqueo y etnocidio al que fueron sometidos los pueblos indígenas. En contravía de ello, el movimiento Indianista Katarista ha buscado la manera de recontarse desde la otredad que reclaman para sí, lo sucedido en el proceso colonial y de conquista al que fueron sometidos. Trazan desde la voz de la otredad, desde la definición del indígena de sí mismo, una ruta hacia la revaloración de los pueblos originarios en el marco de una lucha decolonial que los lleve a la superación consciente de “la larga noche de los 500 años”. No cabe duda de que los autores tratados hasta ahora, ya sea desde la alteridad desde la que Mariátegui construye al Indígena, o desde el nosotros diverso de Fals Borda y de Zapata Olivella en donde lo indígena hace parte de nuestra cultura triétnica, hay una intención por releer el trauma cultural del pueblo indígena que apunta al reconocimiento de sus aportes y de lo que éstos tienen que decir en la formulación de un proyecto que nos permita refundarnos sobre estructuras materiales y simbólicas no alienadas ni opresivas. Sin embargo, para los Indianistas Kataristas que hablan desde la otredad del indígena, tanto la alteridad que propone Mariátegui, como el discurso diverso y mestizo de Fals y Zapata, serían percibidos como dos discursos neocolonialistas, en absoluto emancipadores. Para la expresión más radical de dicho movimiento representada en el ala indianista, el discurso del mestizaje es un discurso colonizador. El problema, dirán, es recuperar nuestra base originaria

1 Ver al respecto: <http://www.katari.org/katarismo-e-indianismo/>

como Nación Aymara y Quechua, no de asimilar aquéllo que por venir del colonizador es expresión viva de una dominación étnica todavía manifiesta. Lo que tenemos en este sentido es una postura que pone en cuestionamiento las posibilidades de construcción de un proyecto de sociedad intercultural.

La colonización desde la lectura del movimiento Indianista Katarista se extiende a todo aquéllo que no sea endógeno al pensamiento y vida de los pueblos aymaras. Mariátegui decía en su momento que el problema del indio había que buscarlo en la estructura material de la sociedad; que el problema es la dominación de clase en razón del régimen de propiedad sobre la tierra. Para los Kataristas, la dominación socioeconómica, sin embargo, es sólo una de las dimensiones de la colonización. Desde su enfoque analítico, la colonización se manifiesta en tres niveles: como opresión, como explotación y como alienación; como opresión étnica y racial, como explotación económica y como colonialismo mental que se traduce en el extrañamiento de la identidad propia. De este modo, se busca que el colonizado “no se reconozca a sí mismo sino como abyecta dependencia del colonizador. Si el colonizado pierde su identidad, fácilmente puede aceptar una situación injusta: Anonadado, el colonizado acepta estar sometido a otros” (Varios Autores, 2010, p. 95).

En la medida en que el movimiento rescata lo Aymara y lo Quechua de los pueblos indígenas bolivianos en su condición de otredad, se asume en una postura reacia a la asimilación del otro al concebirlo como símbolo y como herencia del dominio colonizador. A diferencia del ser mestizo que considera Zapata, los pueblos indígenas bolivianos en la perspectiva más radical del movimiento referencian al indígena como una identidad originaria cuyo carácter “esencial” abra que reconstituir. Constantino Lima, uno de los representantes del movimiento, dirá en ese sentido que “por más que el blanco o el mestizo hayan nacido aquí diez mil veces, su pacha mama es Europa, no es América, no es el Tawantinsuyo” (Ibíd., p. 71) señalando el destierro casi como destino de lo que se asocia a la representación generalizada del blanco, en la construcción discursiva que ha hecho el indígena de éste en su relación con los otros actores de la sociedad boliviana.

Pero más interesante resulta todavía la riqueza del debate que a este respecto hay al interior del movimiento mismo. A la par de esta postura inminentemente restauracionista que afirma al indígena en su otredad precolonial, se desenvuelve la posición del ala Katarista desde la cual la liberación y el reconocimiento de la otredad como nación indígena Aymara pasa por la asimilación positiva del otro en aquello que nos puede aportar potencialmente liberador. En una crítica al slogan de “¡patria o muer-

te!” abrazado en algunos discursos por el gobierno de Evo Morales, Moisés Gutiérrez, también representante del movimiento, señala que “lo Aymara, lo Quechua, no está en esa línea de confrontación, no está en esa línea de anulación del enemigo. La línea de complementación, de una forma de convivencia está siendo suplantada y distorsionada en este proceso” (Ibíd., p.11). Ello lo podemos transportar al centro de nuestro análisis, planteando que una postura tan radical de no asimilación del otro (explicada en esa narrativa de construcción del otro que también ha elaborado el indígena del blanco y del mestizo valorándolo como un ser opresor, desde el cual el indígena se construye por oposición), contradice justamente dicho principio de complementación Aymara. Quizá el problema no sea el destierro de los blancos sino la posibilidad de resignificarse a sí mismo como indígena y a aquél como blanco, sobre la base de la desestructuración de las relaciones materiales objetivas y simbólicas de opresión que median entre uno y otro. Se trata, entonces, de encontrar al ser humano detrás de lo blanco, de lo indio, de lo negro, desarmando las categorías del color como marcos de clasificación y estratificación social, que en sí mismo son herencia del conquistador.

Mariátegui señalaba con acierto, al referirse al tratamiento racista que las elites pretendían dar al problema del indio; que “la suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (Mariátegui, Op, cit., p. 40) . Existe sin lugar a duda, una dominación étnica que se materializa en las estructuras objetivas de la sociedad boliviana; sin embargo, la lucha por desarticularla no puede estar dirigida contra el “blanco”, contra el “mestizo”, sino contra éstos como marcos de clasificación y jerarquización entre seres humanos. Hacia allí es donde se debe orientar la lucha en contra de la dominación étnica; es decir, partiendo de la conciencia de que la lectura racial del problema es propio de una herencia colonial que sirvió, como señala Mariátegui, a los intereses de la explotación. Hay que desarmar la idea del blanco, para que el ser humano detrás de él, pueda identificarse con el otro indígena, y viceversa, en sus prácticas, valores, sufrimientos, luchas y reivindicaciones.

América Latina: caminado hacia un proyecto de democracia intercultural en la integración positiva del pluralismo cultural

Hemos explorado hasta ahora las posibles maneras de releer nuestro trauma fundante a partir de cuatro pensadores y pensamientos latinoamericanos. Cada cual desde la alteridad, desde la consideración de nuestra diversidad inalienable, o desde la reivindicación de la otredad, nos

proponen en su particularidad un nuevo relato del nosotros. El reto ahora, es explorar sus apuestas en torno a la materialización de tales relatos en una nueva praxis de lo que somos. Al hacer conciencia sobre el trauma cultural, el grupo social adquiere la posibilidad de empoderarse nuevamente sobre su presente y sobre su destino como colectividad, al recomponer el centro de sentido que orienta sus prácticas y define su estructura identitaria. Exploremos entonces ¿cómo se materializa en una apuesta política concreta la propuesta interpretativa que de lo latinoamericano esbozan los autores referidos? ¿Cuál puede ser el más adecuado en aras de construir un proyecto intercultural de carácter emancipatorio, capaz de subvertir las relaciones materiales y simbólicas de dominación existentes entre las subjetividades culturales que definen lo latinoamericano?

Para Mariátegui correspondía a la era republicana y al ascenso de una clase burguesa emergente, generar las condiciones para lograr reconstituir la situación de vida del indígena en el Perú como protagonista en la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio incluyente. Sin embargo, lejos de ello en la época republicana se termina legitimando el despojo de los pueblos indígenas imponiéndose el tratamiento racial y pedagógico del problema indígena y se orienta hacia un régimen gamonal frente al que la clase burguesa peruana no tuvo poder de incidencia real. Lejos de debilitarse las bases del poder gamonal asentado en el dominio sobre la tierra, se funcionalizó la democracia liberal en pro del despojo y el acaparamiento.

A partir del nuevo relato del trauma colonial que propone Mariátegui desde el materialismo histórico, entiende que esa nueva conciencia de lo que somos se debe reorientar hacia una práctica emancipadora que reconstituya las bases del comunismo agrario como fundamento material de la estructura cultural incaica; sin la tierra y sin las estructuras de propiedad colectiva se margina al Inca de la posibilidad de alcanzar su plenitud material y cultural. Sin embargo, en la medida en que la estructura económica del Perú amalgama dentro de sí elementos del comunismo agrario indígena, de la feudalidad española traducida en gamonalismo y servidumbre, y de economía burguesa reflejada en valores liberales y en un incipiente desarrollo industrial, la reconstitución de la estructura material de existencia de los pueblos originarios implica la anulación de la feudalidad y el gamonalismo al ser la expresión máxima del dominio sobre la tierra y sobre el indígena.

La imposibilidad histórica que se da en el Perú de llevar a cabo dicho proyecto por vía del desarrollo de una burguesía fortalecida que restara poder a las elites terratenentistas, representa a su vez la imposibilidad de sacar adelante el proyecto de la revolución proletaria como de-

positaria de las reivindicaciones del indígena. Mariátegui resuelve ello en la consideración de que ni el proyecto liberal burgués, ni el de la revolución comunista abandonada por el proletario podrán dar lugar a la emancipación social del indígena; solo en tanto el indígena sea sujeto mismo de su propia liberación, solo en tanto el indígena sea considerado como el sujeto histórico de la revolución socialista en América Latina se sentarán las bases de un proyecto de nación verdaderamente incluyente donde el indígena emerja en su otredad haciendo posible su inclusión efectiva en la sociedad. Es allí donde alumbró con fuerza la razón por la cual Mariátegui es a todas luces un pensador latinoamericano. La condición histórica de América Latina demanda, para él, que sean los pueblos originarios los que abanderan el proyecto de la revolución socialista en aras de construir un proyecto socialista autóctono y amerindio. Ciertamente, dicho proyecto se visualiza metodológicamente desde el marxismo; mas es desde el marxismo mismo que Mariátegui entiende que las condiciones históricas del Perú y de América Latina son totalmente diferentes a las europeas y que ineludiblemente el sujeto llamado a hacer la revolución es el pueblo indígena:

El indigenismo se resuelve en socialismo (...) el socialismo aparece en nuestra historia no por una razón de azar de imitación o de moda, como espíritus superficiales suponen, sino como una fatalidad histórica. (...) Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del Indio más que pedagógica es económica, es social (Mariátegui, Op, cit., p. 38)

¿Qué pasaría, sin embargo, si ponemos dicha propuesta en relación directa con la proyección política que el movimiento Indianista Katarista da al problema del indio, siendo en sí mismos indígenas que se auto reivindican en la otredad?. Para los kataristas tanto la apuesta socialista como al análisis marxista (incluso en la distancia que existe entre la heterodoxia de Mariátegui y la izquierda ortodoxa) no podrán conducir al reconocimiento e inclusión efectiva de los pueblos originarios en América Latina en tanto conserva desde su punto de vista una dimensión inminentemente colonial. La lucha desde el Katarismo es clara: emprender un proyecto descolonizador capaz de restituir la otredad indígena condenada a vivir como alteridad tanto en el régimen de la conquista como en el republicano. La lucha es al nivel de la explotación económica, pero lo es también a nivel de la opresión étnica, y a nivel de la alineación como extrañamiento de la cultura propia. La perspectiva de comprensión de su trauma cultural fundante a partir de la relectura del indígena en su otredad, los lleva a considerar que el empoderamiento sobre su tiempo y sobre su rumbo como nación, se resuelve en la restauración de las estructuras

materiales, culturales, valorativas y espirituales del pueblo aymara y quechua en su carácter prehispánico. Es un proceso, que debe ser orientado, además, por una proyección ideológica propia de la misma matriz civilizatoria indígena, y en consonancia con el pensamiento ancestral de los pueblos originarios.

En la medida en que Mariátegui explica al indígena en los términos del marxismo y no en los términos propios del indígena como otredad, lo construye igualmente como una alteridad que para el indígena katarista, en reivindicación de su otredad, se revela bajo una suerte de colonialismo de izquierda. Pese a la particularidad del socialismo de Mariátegui, que hemos definido como socialismo amerindio, la apelación a la lectura materialista del problema indígena, se expresa para el Katarista en una nueva imposición colonial: “la descolonización es desterrar de la razón colonizada, ideologías dogmáticas” (Varios Autores, Op. cit., p. 11), en otras palabras dirán:

No hay un solo lugar del que se diga: «aquí el Marxismo ha construido exitosamente la revolución y ha liberado al pueblo de la pobreza, el atraso y la injusticia» (...). Entonces, ¿por qué los aymaras y los quechuas (los bolivianos) tenemos que experimentar, poner en práctica, una vez más esta teoría? ¿Para rodar nosotros también cuesta abajo, más allá de donde ya estamos? El movimiento indígena boliviano, hermanos, tiene que liberarse de estas taras y desarrollar su propio pensamiento. Y estamos en condiciones de hacerlo. (Ibíd., p. 46)

Luego, no es en la lectura materialista histórica de sí mismo que el indígena logra empoderarse en su presente abrazando la apuesta socialista, sino en la construcción de un pensamiento propio que nutriéndose de los elementos constitutivos de su matriz civilizatoria, le permita emerger como otredad construyendo nuevamente las bases del modelo de vida del Kollasuyo, siendo éste al que reconocen como propio desde su definición de sí mismos como otredad. Dicha concepción resulta en cierto sentido opuesta a la de Mariátegui puesto que si bien él nos plantea la reconstitución de la estructura material de vida de los pueblos originarios no reivindica el pensamiento propio de los indígenas como fuerza ideológica que de contenido al proceso revolucionario, sino a la dialéctica materialista, a partir de la cual se apunta a desarticular el fundamento material que sustenta las relaciones de dominación que sobre el indígena ejercen los demás sectores de la sociedad. Lo que el Katarista reclama en este sentido, es que la lectura diagnóstica de la situación objetiva contemporánea de los pueblos indígenas, así como las directrices del proyecto revolucionario en marcha, deben tener como fundamento la matriz de

pensamiento Aymara y Quechua de principio a fin. En otras palabras, es un proyecto político forjado de cabo a rabo desde la otredad que el indígena reivindica.

Sin embargo, es importante advertir que las divergencias señaladas al interior del movimiento katarista implican de igual modo la división entre dos proyectos de lucha decolonial. Ambas sin duda deben estar orientadas ideológicamente por un pensamiento propio, las divergencias sin embargo, emergen a la hora de considerar la manera en que se resuelve la relación con aquel que resulta extraño o ajeno a la conciencia de sí del pueblo Quechua y Aymara; en otras palabras, la manera en que se resuelve la relación entre la conciencia de sí indígena y la otredad no indígena (mestiza, blanca, etc). Podemos identificar una primera vertiente de corte restauracionista en cabeza de Contastino Lima y Felipe Quispe dos importantes exponentes del movimiento. En esta primera apuesta, la relación entre la conciencia de sí indígena y la otredad no indígena asume la forma de un conflicto en el cual existen pocas posibilidades de negociación e intercambio material y cultural: lo indígena y lo no indígena resultan inconmensurables, al punto que ceder terreno a la otredad no indígena significaría la disolución progresiva de la conciencia de sí del indígena en un mestizaje colonial. La relectura que dicha vertiente del movimiento hace de nuestro trauma cultural originario, en la voz de la otredad del indígena, se proyecta políticamente hacia una propuesta restauracionista totalizante donde los elementos materiales y culturales incompatibles con la conciencia de sí del indígena sean depurados de la sociedad. Dicha postura posee implicaciones debatibles en tanto se puede interpretar como la necesidad de diluir las identidades constitutivas de lo latinoamericano en una conciencia de ser única; se percibe así con recelo el sincretismo cultural.

Por su parte, la segunda vertiente dentro del movimiento, representada en exponentes como Víctor Hugo Cárdenas, nos plantea la relación entre la conciencia de sí indígena con la otredad no indígena como una relación que si bien no deja de ser conflictiva, no excluye la posibilidad del encuentro a partir del reconocimiento de condiciones compartidas, que siendo deplorables, demandan la unión como condición para construir un destino común en el que sean superadas. En este caso, hablamos no de la disolución de las subjetividades culturales de lo latinoamericano en una conciencia única, sino en la posibilidad del encuentro en la lucha por la emancipación social cuyo fundamento estriba en el reconocimiento de condiciones mutuas de subalternidad: “Hay democracia Aymara, democracia indígena, Quechua, hay democracia minera, etc. Hay que sacar lo mejor de cada una de esas formas

democráticas y construir una democracia intercultural. Porque Bolivia somos eso” (Ibíd., p. 131). Dicho concepto de democracia intercultural representa entonces la apuesta política en la cual se materializa la segunda postura presente al interior de los Kataristas en lo que tiene que ver con la relación entre la conciencia de sí indígena con la no indígena. El problema no se resuelve en el restauracionismo radical sino en la construcción conjunta de una democracia intercultural entre los sectores subalternos de la sociedad, propuesta cuyo potencial es invaluable, siendo imprescindible visibilizarla y demandarle a la historia su ejecución.

Hasta aquí podemos resaltar una primera gran consideración: la proyección política de las apuestas hasta ahora esbozadas implican siempre el problema de la relación de la conciencia de sí con la otredad, problema que no puede ser abordado si entendemos la conciencia de sí como una subjetividad cultural unánime y esencial desde la cual los sujetos deciden si abrirse o no a la posibilidad de un dialogo intercultural. Lo que en esa dirección quiero recalcar es que la conciencia de sí del latinoamericano debe asumir irrevocablemente la pluralidad subjetiva y cultural como punto de partida de su condición cultural, en otras palabras, que lo latinoamericano no parte de identidades aisladas que se relacionan entre sí, sino de un pluralismo cultural transversal a las diferentes formas identitarias que lo componen, pluralismo cultural que nos moldea a todos como sujetos latinoamericanos pero del cual no hay ni un pleno reconocimiento ni una plena integración en relaciones de poder no segregadoras. De dicho pluralismo cultural la colonización y conquista europea es responsable.

Es justo desde allí que cabe remarcar la relevancia fundamental del llamado que hacen Orlando Fals Borda y Zapata Olivella a reconocer la diversidad cultural, visible en el pluralismo cultural transversal de las subjetividades de lo latinoamericano, como condición inalienable de nuestra identidad cultural. Cuando entramos a considerar el nosotros diverso como punto de partida de nuestra realidad, tanto para Fals como para Zapata, tenemos que entrar a cuestionar tanto el enfoque de Mariátegui como el de los Kataristas. No basta la explicación materialista de nuestra identidad, que excluye los aportes de la africanidad a nuestra cultura, que existe en el nosotros si bien no exporta un modo de producción propio; como no basta tampoco la referencia a una conciencia de sí esencialista y unánime presente en un amplio sector del Katarismo, que no da cuenta de los diversos sincretismos culturales que se han construido con ese otro a quien hemos considerado ajeno desde su perspectiva.

El nuevo relato de nuestro trauma cultural fundante,

concebido por Zapata Olivella, que se condensa en su concepto de la idiosincrasia triétnica, debe permitir reorientarnos hacia un nosotros común en el que lo propio no refiere a la conciencia de sí desde la perspectiva de una subjetividad cultural esencial, sino en donde lo propio es definido por los múltiples trazos que modelan nuestra cultura, nuestra diversidad inalienable. Zapata reinterpreta el problema de la conciencia de sí en la relación con la otredad en la construcción de la identidad cultural, entendiendo que lo propio no refiere a una identidad esencial y originaria sino que es aquéllo que proviniendo de fuentes diversas ha sido resignificado e incorporado en la mismidad de los sujetos, haciendo de estos identidades mestizas. En ese sentido, Zapata percibe en los alegatos de purismo originarios (tanto europeos, como indígenas, como africanos) el síntoma de una identidad alienada que no ha sabido leerse desde el verdadero significado del trauma cultural en el que se origina; es decir, como el producto del encuentro de lo diverso en la voz y piel del mestizaje.

Políticamente, la relectura que hace del latinoamericano evidenciando su triétnicidad idiosincrática constitutiva se proyecta hacia la lucha por la superación de estructuras sociales segregadoras que se hayan amparadas en la alienación cultural de la cual es preso el latinoamericano; en otras palabras, en la no conciencia de sí en su condición de mestizo triétnico. El empoderamiento como sociedades sobre el presente, pasa así por la superación de una identidad alienada que reclama como propia una cultura que desconoce al afro y al indígena que nos constituyen idiosincráticamente. La desalineación de la identidad consiste entonces en releerse desde esa idiosincrasia, ya sea que nuestra piel sea blanca, negra, o indígena. Implica eliminar actitudes mentales y comportamientos heredados de la esclavitud que nos llevan a menospreciar los diversos modos de ser que están en nuestra idiosincrasia:

Es en un proceso de asimilación, recreación, y eliminación, de los factores positivos y negativos de nuestro mestizaje sociocultural (...) no estamos hablando de la unidad romántica, del tal vez inalcanzable rescate de los orígenes perdidos, sino de otra comunión que surja de la actitud y de la acción que ayer unificaron a los abuelos contra la esclavitud y que hoy deben aglutinarnos en las distintas partes del planeta contra los mismos opresores (Zapata Olivella, Op. cit., 1997, pp. 354-355).

Zapata entiende como los Kataristas que la lucha es contra la explotación económica y contra la opresión étnica e ideológica, sin embargo, para Zapata esta no se resuelve en un proyecto restauracionista radical sino en la supre-

sión de lo que nos hace potencialmente esclavos y en la reivindicación de aquello que nos hace potencialmente libres. Es un ejercicio de compulsión de aquéllo que nos somete simultáneo a un ejercicio de asimilación y diálogo intercultural con el otro desde aquello que nos potencializa mutuamente, se trata en últimas de que la conciencia de sí del latinoamericano se deje interpelar abiertamente por los trazos amerindios y africanos que lo hacen posible, interpelación que más allá del discurso se debe materializar en las estructuras objetivas políticas y económicas de América Latina dando lugar a una sociedad otra, en cuyo pensamiento e instituciones se consolide un proyecto civilizatorio alternativo al capitalista hegemónico vigente. Un mundo otro que está por descubrir y al cual América Latina puede acceder de manera potencial.

La constatación del nosotros diverso de Fals se orienta por una ruta similar cuando entiende que en las diversas direcciones de los sincretismos culturales entre lo indígena, lo español, lo afro, se da forma a sujetos e identidades que recogen rasgos tanto opresivos como potencialmente liberadores de las diferentes vertientes de las que se nutre. Gran parte de esos rasgos cuyo potencial liberador hemos despreciado, se expresa en la forma de conocimientos y saberes que provenientes tanto del pasado indígena como de la herencia africana y europea, se han ido decantando para cobrar poco a poco la forma del conocimiento popular. Para Fals, el concepto de lo popular refiere a un caudal de prácticas, valores y conocimientos emanados de la experiencia empírico-práctico vivencial de los sujetos, que en cierto sentido es la esencia misma de la creatividad bajo la opresión a la que se refería Zapata. La resistencia cultural de los pueblos afrodescendiente y amerindio se explica en razón de la movilización continua y del acoplamiento estratégico de sus prácticas y saberes ancestrales a una realidad cambiante; es decir, en la recreación activa de su saber popular en el contexto de opresión y exterminio colonial. El problema, sin embargo, es que la alienación cultural a la cual hemos hecho mención se concreta como vimos en estructuras segregadoras en las que también se subestima el potencial transformador y creativo del conocimiento popular al ser visto como un pseudoconocimiento inferior al sistema de producción de conocimiento científico occidental.

Tanto en Zapata como en Fals, el empoderamiento sobre nuestro tiempo que se debe dar a partir de la relectura consciente de la diversidad como condición inherente a nuestra identidad histórica. Requiere por lo mismo del diálogo entre dos elementos centrales que heredamos de nuestras vertientes constitutivas: de un lado, la potencialidad creadora de los pueblos afro e indígenas reflejada en un conocimiento vivencial y teórico-práctico

sin precedentes; y del otro, la ciencia occidental, como forma de conocer el mundo que heredamos del europeo pero que debe ser desplazada como centro hegemónico de producción de conocimiento si se quieren establecer las condiciones para construir, a la par de un proyecto de sociedad intercultural, un sistema de producción de conocimiento igualmente intercultural que la sustente. Cabe aclarar que no se trata de desechar la ciencia occidental como forma de conocer el mundo, sino de suprimir las relaciones de poder jerárquicas que median la relación entre la ciencia con otras formas de producir conocimiento; en otras palabras, se trata de la democratización del conocimiento en la sociedad a partir del potenciamiento mutuo entre método científico y experiencia práctico vivencial de las comunidades que redunde en la producción de conocimiento situado; es decir, conocimiento que responda a las necesidades y demandas de la población definidas por esta misma.

Para Fals ello se traduce en la Investigación Acción Participativa como herramienta a partir de la cual reencontrarse en el nosotros diverso. Es a partir de la comunión entre el conocimiento vivencial y el conocimiento académico, que podremos reivindicar nuestras identidades, eliminar la jerarquía entre ciencia y saber popular para potencializar la una en la otra. Solo nos habremos asumido y repositionado sobre nuestro tiempo cuando seamos capaces de construir esa cultura propia, que se exprese como la síntesis potencializadora entre cultura científica occidental y el conocimiento popular heredado a nuestra idiosincrasia triétnica afroamerindia y recreado continuamente. Es importante resaltar además que Zapata nos está planteando el reencuentro entre el saber de lo popular y el saber académico también, como nuestra arma más poderosa en la lucha por la desalineación:

Poseemos una portentosa estrategia defensiva: la sociología, la antropología cultural, la lingüística, la economía, y sobre todo el saber de nuestros pueblos (...) muchos de nosotros hemos pasado por la universidad y hemos aprendido que las ciencias del conocimiento humano son el único medio efectivo de contrarrestar la insania de los destructores de la humanidad (Ibíd., p. 346).

La cultura propia no es entonces lo “propio” (en su sentido purista) por oposición a lo “ajeno”, la cultura propia es el reconocimiento de lo propio y de lo ajeno en una misma identidad histórica colectiva; es decir, lo propio como lo diverso, nuevamente como el pluralismo cultural transversal a las subjetividades latinoamericanas. Cuando logremos asumirnos en esa cultura propia, nos habremos empoderado nuevamente sobre nuestro tiempo.

Tomando los elementos esbozados con Fals Borda y Zapata Olivella, podremos dar mayor cuerpo a la idea de democracia intercultural anteriormente referida: se trata de lograr estructuras sociales coherentes con el pluralismo subjetivo transversal a las identidades de lo latinoamericano en lo político, en lo económico, en el sistema de producción de conocimiento, incluso en lo cosmogónico. Desde este punto de vista, la propuesta de una democracia intercultural parte del reconocimiento del otro como subjetividad complementaria y potenciadora de nuestra experiencia de ser. El enfoque de la diversidad en el análisis de nuestro trauma fundante nos abre a la posibilidad del encuentro con el otro, encuentro que solo se hará posible en la deconstrucción consciente de las relaciones de poder que impiden la expresión creativa de los elementos de lo diverso que nos constituyen.

Cabe resaltar que la conciencia de sí del pluralismo cultural transversal a las identidades de lo latinoamericano, requiere asumir la crítica como actitud de vida aplicada hacia el sí mismo como hacia las relaciones sociales con las demás personas. Sólo la crítica asumida como actitud de vida es capaz de visibilizar las contradicciones entre el pluralismo cultural de lo latinoamericano y la alienación cultural que se hayan materializadas, tanto en nuestra estructura subjetiva personal como en las estructuras sociales objetivas. Dicha actitud debe partir de una premisa central, la constatación de que mi universo de sentido se expande y se recrea en la relación con los demás seres humanos, y que en la experiencia de ser de otros sujetos o culturas es posible de manera potencial encontrar respuestas a problemáticas que limitan nuestra propia posibilidad de ser, o viceversa. Ello implica poner en cuestionamiento tanto mis diferentes posiciones de poder y zonas de confort dentro de la sociedad, como el cuestionamiento de las demás manifestaciones segregadoras y marginadoras del poder en la sociedad. Solo la crítica así entendida tiene la capacidad de generar las condiciones necesarias para el diálogo intersubjetivo que dé forma a una democracia intercultural emancipadora y libertaria para América Latina.

Conclusión

Dibujados así los elementos de nuestro análisis, queda por resaltar la manera en que esta discusión nos puede aportar en la experiencia práctica de nuestra vida y en concreto de nuestra realidad como pueblos latinoamericanos. Lo que hemos tratado de argumentar hasta ahora, es cómo la imposibilidad de hacer una relectura consciente de la colonización y la conquista, considerado desde nuestro punto de vista como el trauma fundante del nosotros latinoamericano, nos ha llevado a inviabilizar a esos otros que poco hemos tenido en

cuenta en la construcción de un proyecto de sociedad. Consideramos que si hoy se hace pertinente volver a la discusión de la identidad, de la diversidad, de la alteridad y de la otredad es porque no hemos sido capaces de asumirnos en nuestro presente, porque somos identidades colectivas en crisis que no se entienden, y no se ven a sí mismas en aquéllo que las constituye.

Hay un hermetismo hacia el otro que históricamente nos ha acompañado en todos los niveles de la vida social y que necesitamos trascender, hay una imposibilidad de encontrarse en las luchas políticas, en los rasgos culturales, y en los sufrimientos, puesto que no hemos generado los vínculos de solidaridad presentes en aquellas sociedades seguras de lo que son en términos de su identidad colectiva. Hoy, es más que pertinente releernos a la luz de estos nuevos relatos del nosotros como he querido proponer las apuestas interpretativas de los cuatro pensamientos contrastados. Parafraseando a Fals, porque es una demanda de nuestra realidad en crisis, porque el carácter fragmentado de nuestra sociedad expresa la imposibilidad de identificarse con el otro con quien se coexiste, a causa de la imposibilidad que tenemos para reconocer las voces y protagonistas de nuestra historia.

Es en la comprensión del trauma cultural de los pueblos indígenas y africanos; es decir, en el hacer conciencia de su papel en la historia, de sus características, de sus identidades, como de los elementos heredados del europeo, que se nos abre la posibilidad de descomponer los falsos mitos a partir de los cuales hemos construido el relato de nuestra historia. Mariátegui nos daba en un primer momento la clave de comprensión del indígena y de lo valioso de sus aportes al construirlo como alteridad. Los Kataristas, por su parte, nos cuentan desde la voz del indígena el relato de sí mismo reivindicándose como otredad, y finalmente Fals y Zapata Olivella nos plantean el reto de reencontrarnos en la diversidad, reconociendo que somos la negación y la afirmación de nuestros padres: una madre indígena, un padre español y un padre africano.

Y es a nuestro modo de ver el relato de nuestro trauma fundante de Fals y Zapata construido desde la diversidad, el que más nos puede aportar en la lucha por reposicionarnos sobre nuestro tiempo y por relanzar América Latina hacia un proyecto civilizatorio alternativo. No podemos añorar un pasado indígena que ya no es, o una tierra africana que abandonamos, o pretendernos como europeos que añoran salir de tierras bárbaras. Somos fruto del mestizaje y de diversos procesos de sincretismo cultural que resultan inalienables a nuestra condición, haciendo posible que el blanco por ser blanco, no deje de gustar de los ritmos africanos, o de tener apellido indígena. En gran manera, lo que definimos como propio

se debe a la expresión mestiza de nuestra identidad. Lo latinoamericano no es posible por fuera de un pluralismo cultural transversal en todas las subjetividades que lo componen. La peor interpretación de esta propuesta sería aquella que confunde mestizaje con colonización, puesto que no se trata de una asimilación homogeneizante, sino del reconocimiento de una diversidad constitutiva cuyo potencial liberador debe consolidarse en la supresión de las relaciones de dominación que median la relación entre los elementos que componen dicha diversidad. Hablamos, entonces, de un proyecto de interculturalidad emancipadora o libertaria.

A la América Latina se le presenta hoy el reto de reencontrarse consigo misma a través de la introspección, la asimilación, y el reconocimiento de que somos fruto tanto de la muerte como de la vida. Debemos empezar a construir un destino común desde adentro, que solo se hará posible en el reconocimiento de lo propio como aquello que es diverso e intercultural; debemos hacer catarsis de nuestro trauma en la reivindicación de la diversidad asumiendo la actitud crítica como nuestra herramienta más poderosa. La democracia intercultural, coherente con el pluralismo cultural transversal a las subjetividades de lo latinoamericano, sólo se hará posible en la interpelación

crítica de nuestra verdad de ser, abriéndose a la posibilidad del diálogo y el encuentro con otras maneras de pensar, de sentir, de crear y de vivir con las que podamos construir un destino común.

BIBLIOGRAFIA

Alexander, J. (2011). Trauma cultural e identidad colectiva. In F. A. O. Martínez (Ed.), *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio* (pp. 125-163). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia CES.

Fals Borda, O. (2008). *La subversión en Colombia: El cambio social en la historia* (4 ed.). Bogotá: Fica-CEPA.

Mariategui, J. C. (1980). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Amauta.

Varios Autores. (2010). *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*. La paz: Pukara.

Zapata Olivella, M. (1997). *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir.