



Nómadas (Col)
ISSN: 0121-7550
nomadas@ucentral.edu.co
Universidad Central
Colombia

Espinosa Arango, Mónica L.
El que entiende esa palabra, ¿de qué manera aprendió?
Nómadas (Col), núm. 26, 2007, pp. 138-153
Universidad Central
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El que entiende esa palabra, ¿de qué manera aprendió?*

nomadas@ucentral.edu.co • PÁGS.: 138-153

Mónica L. Espinosa Arango**

Este artículo examina los pensamientos indígenas a partir de una crítica a la perspectiva tradicional de la modernidad que los clasifica como premodernos o inauténticos. Propone una reinterpretación de la modernidad como heterología para demostrar la pluralidad e historicidad de las relaciones adentro/afuera que dan origen a las subjetividades políticas modernas, incluyendo las tradiciones intelectuales indígenas. Siguiendo la teorización poscolonial y a partir de una lectura transversal de fuentes etnográficas e históricas, se detiene en las implicaciones del concepto de conocimientos subyugados y retorna a la experiencia como lugar de producción de conocimientos indisciplinados.

Palabras clave: modernidad, diferencia colonial, colonialidad del poder, oralidad y escritura, pensamientos indígenas.

Este artigo examina os pensamentos indígenas a partir de uma crítica à perspectiva tradicional da modernidade que os classifica como pré-modernos ou inautênticos. Propõe uma reinterpretação da modernidade como heterologia para demonstrar a pluralidade e historicidade das relações dentro/fora que dão origem às subjetividades políticas modernas, incluindo as tradições intelectuais indígenas. Seguindo a teorização pós-colonial e a partir de uma leitura transversal de fontes etnográficas e históricas, detém-se nas implicações do conceito de conhecimentos subjugados e retorna à experiência como lugar de produção de conhecimentos indisciplinados.

Palavras chaves: modernidade, diferença colonial, colonialidade do poder, oralidade e escritura, pensamentos indígenas.

This article examines indigenous thought by criticizing the traditional perspective of modernity that classifies them as premodern or unauthentic. We propose a reinterpretation of modernity as heterology to demonstrate the plurality and historicity of the in/out relations that give origin to modern political subjectivities, including the indigenous intellectual traditions. Following postcolonial theorization, and from the transversal lecture of ethnographical and historical sources, presents the implications of the concept of subjugated knowledge and returns to the experience as the place of reproduction of undisciplined knowledge.

Key words: modernity, colonial difference, coloniality of the power, orality and writing, indigenous thought.

ORIGINAL RECIBIDO: 30-X-2006 – ACEPTADO: 09-II-2007

* Este artículo hace parte de la investigación terminada "Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame's Indian Thought and the Violences of Modern Colombia" que comenzó el 2 de mayo de 2002 con la financiación de Icanh-PEO Sisterhood-University of Massachusetts.

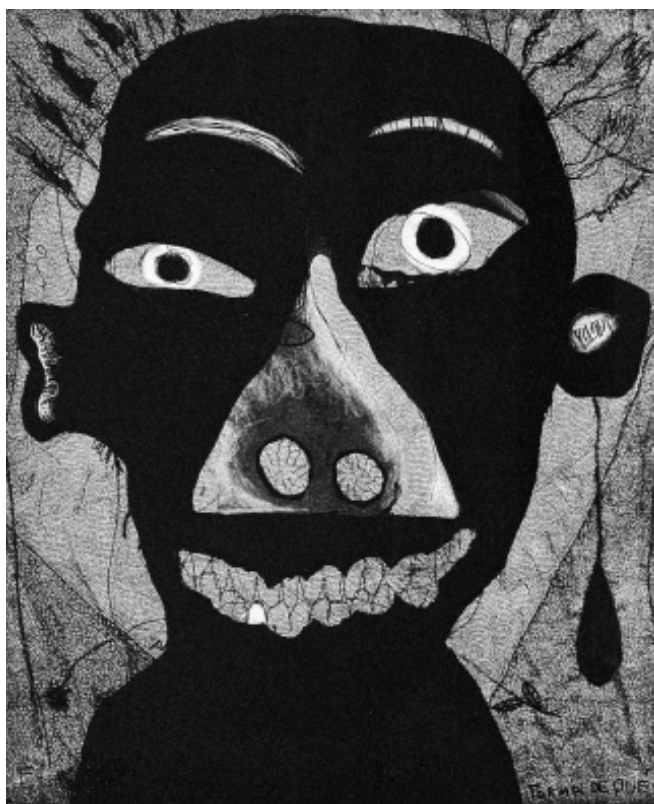
** Antropóloga, Doctora en Antropología. Profesora e investigadora de la Universidad de Puerto Rico en Arecibo, San Juan. E-mail: espinosamonica@hotmail.com

El consenso historiográfico tradicional parte de la idea, según la cual, las formas autóctonas de pensamiento indígena desaparecieron con la conquista y colonización de América iniciada en el siglo XVI por los europeos, dando paso a pensamientos híbridos cuya autenticidad cultural quedó, desde entonces, puesta en duda. A estos planteamientos se suma la discusión sobre la relación entre oralidad y escritura, la cual apunta a los efectos producidos por la asimilación de los sistemas orales de las sociedades ágrafas amerindias —o en el caso particular de mayas, mexicas e incas, sus sistemas pictográficos— a las convenciones de la escritura propia de los españoles. Una de las premisas supone que los contextos de uso y práctica hacen de la oralidad y la escritura dos sistemas mnemotécnicos y de transmisión de información cualitativamente distintos y, en cierto sentido, incommensurables. El problema surge cuando la oralidad y la escritura se enfrentan o se entrecruzan. Se plantea entonces

que la integración de la oralidad dentro de las convenciones del lenguaje escrito representa una pérdida cultural sustancial para las tradiciones orales o que da lugar a una imposibilidad semántica. A esta perspectiva se añade una tendencia de interpretación de los pensamientos indígenas escritos ceñida —literalmente— al texto que termina obviando las prácticas culturales y políticas

dentro de las cuáles el texto cobra sentido.

El efecto acumulado de estos planteamientos ha oscurecido la relevancia y el significado político y cultural de los pensamientos indígenas, particularmente en relación con su historicidad y su carácter moderno, los cuales constituirían la base de formas recuerdo, transmi-



Lorenzo Jaramillo, *Piezas en forma de pera*. Grabado, 1990

sión cultural y conciencia histórica y política que son modernas “de otro modo”¹. El sentido de afirmar que son modernas de otro modo, no debe confundirse con la propuesta de las modernidades alternativas o modernidades múltiples, puesto que el horizonte de significado que se explora es el carácter históricamente plural de la modernidad y la manera como ciertos conocimientos e historias entraron a

ser regulados por unos dispositivos hegemónicos de poder y saber que definieron arbitrariamente su autenticidad y pertinencia. Al pensar “lo moderno como heterología”, es decir, y de acuerdo con Michel-Rolph Trouillot, como un proceso que involucra la creación de un otro dentro de la discursividad de la modernidad, es posible examinar de manera crítica los términos de la discusión sobre la autenticidad cultural y la supuesta inconmensurabilidad entre oralidad y escritura que circunscribe el devenir de los pensamientos indígenas.

Lo moderno como heterología puede ser entendido dentro del recurso utilizado por Homi Bhabha para referirse a la nación: “el rostro de Janus” (Bhabha, 2000). La modernidad como rostro de Janus opera sobre la base de una relación adentro/afuera, cuyos efectos, en términos de la ambivalencia y oposicionalidad de las subjetividades políticas modernas, ameritan una mejor comprensión. El tema de la heterología encuentra un desarrollo

importante en la obra de Michel de Certeau, en particular, como desafío al principio de Parménides de la identidad del pensamiento y del ser, que la filosofía poshegeliana tematiza como dicotomía entre ontología y epistemología (De Certeau, 2000). La heterología consistiría en una estrategia que busca aproximar el conocimiento en tanto tejido de discursos cuya escenificación y situacionalidad depende

de la interacción social, y en la que lo no-representable forma parte de la puesta en escena. Esta dualidad inherente a la heterología implica la necesidad de abandonar la búsqueda de verdades transcendentales a través del conocimiento y, más bien, acercarse a la relación de los discursos con su propia historicidad y dualidad. Una perspectiva heterológica nos permite situar eso que hasta ahora he llamado “los pensamientos indígenas” dentro del nacimiento moderno que les da vida, dejando atrás aspiraciones a la autenticidad de la identidad e intentando develar su producción a través de la historicidad de la modernidad y la ambivalencia que marca las subjetividades políticas modernas.

Al haber sido tildados de nativistas, premodernos, prepolíticos, proto-nacionalistas ó ideológicos, los pensamientos indígenas han sido objeto de un ejercicio de estereotipia persistente que, en mi opinión, demanda una crítica tanto de nuestros propios parámetros de conocimiento, como de los efectos de la violencia epistémica que subyace a la imposición de la modernidad como un “universal nor-atlántico” (Trouillot, 2003c). Reconocer la subalternidad de estos pensamientos, su producción en la resistencia o en la negatividad, o como diría Homi Bhabha su “iteración insurgente”, su carácter repetitivo y mimético, es imprescindible para aproximar las modalidades modernas de dominación, resistencia y subjetividad

política a través de la lente de lo que filosóficamente se conoce como “la cuestión del Otro”, el problema de la alteridad (Trinh T. y Bhabha, 1999). Toda una línea de pensadores, entre los que podemos incluir a Michel de Certeau, Edward Said, Homi Bhabha, Enrique Dussel y Tzvetan Todorov, y en la tradición del pensamiento feminista a Gayatri Spivak, Trinh T. Minh-ha, Teresa de

mismo y, de manera paradójica y violenta, a su deshumanización, trivialización y cosificación; en esto radica la violencia epistémica que subyace a la relación adentro/afuera, producida por la discursividad hegemónica de la modernidad.

Mi propuesta es la de examinar el problema teórico de la relación adentro/afuera, y por tanto de la alteridad, a través de lo moderno como heterología, una premisa que permite cuestionar los parámetros de autenticidad impuestos por los modelos prevalecientes de la teoría social, y ofrecer una alternativa metodológica y conceptual para explorar los pensamientos indígenas. Se ha planteado que los modelos prevalecientes en la teoría social insistían en concebir la cultura o bien como un universo autocontenido de símbolos, valores y tradiciones colectivas que constituiría la esencia histórica de un pueblo, o como un campo de batalla ideológico que sería la expresión de los problemas de alienación propios de dinámicas identitarias atadas a la



Lorenzo Jaramillo, *Piezas en forma de pera*. Grabado, 1990

Lauretis, Julia Kristeva y Luce Irigaray, han insistido, en sus propios términos, que el pensamiento occidental ha tematizado al Otro como una amenaza que debe ser controlada, reducida y domesticada; es decir, como un potencial igual, que, no obstante, jamás alcanza dicha condición, porque nunca será lo mismo. Esto ha llevado a la apropiación de la alteridad dentro de lo

lógica del capitalismo contemporáneo. Si, por un lado, la celebración de la diferencia y el multiculturalismo en el mundo posmoderno anunciaba la fuerza inusitada de las así llamadas “modernidades múltiples” y la “instrumentalización de la identidad”, así como el “esencialismo estratégico” desplegado por grupos étnicos; por otro lado, el descubrimiento de la simultaneidad con la

que ocurría la eclosión de las identidades y la tendencia del capitalismo a mercantilizar las diferencias, símbolos y conocimientos (siendo el conocimiento un tipo de mercancía radicalmente nuevo) cuestionaba la dinámica de expansión y acumulación de capital multinacional. Sin embargo, a través de estos debates algunos académicos decidieron cuestionar los términos de la teorización de lo étnico y sus efectos políticos.

Mi argumento intenta contribuir a la reflexión crítica sobre los términos de teorización de lo cultural. En primer lugar, retomo la noción de *conocimiento subyugado* tal como ha sido repensada desde la teorización poscolonial, para desde allí aproximar “lo moderno como heterología”, señalando la dualidad y las relaciones de poder y saber que están en la base de las taxonomías que han guiado las teorías tradicionales sobre la cultura. Luego situaré la génesis de “la palabra indígena” dentro del universo discursivo de la experiencia heterológica de la modernidad, con el objeto de ampliar las dimensiones de interpretación de los pensamientos indígenas más allá de la división entre escritura y oralidad, es decir, volviendo la atención a la relación entre archivo y repertorio tal como ha sido propuesta por Diana Taylor (2003). Desde allí, esbozaré brevemente una propuesta de lectura de la política de la memoria y su relación con las prácticas del cuerpo.

1. La historia de conocimientos subyugados o el olvido persistente de la huella del Otro en su subjetividad

Excelentísimos señores académicos: me hacéis el honor de presentar a la Academia un informe sobre la vida que antaño llevé

vuestro pasado, no podría estar más alejada de vosotros que lo que la mía está de mí. Sin embargo, le cosquillea los talones a todo aquel que pisa sobre la tierra, tanto al pequeño chimpancé como al gran Aquiles. (...) Soy originario de la Costa de Oro. Para saber como fui atrapado dependo de informes ajenos. Una expedición de caza de la firma Hagenbeck –con cuyo jefe, por otra parte, he vaciado no pocas botellas de vino tinto– acechaba emboscada en la maleza que orilla el río, cuando en medio de una banda yo corría una tarde hacía el abrevadero. Dispararon: fui el único al que hirieron, alcanzado por dos tiros.

*Informe para una Academia,
Franz Kafka*

Bajo el título “Informe para una academia”, el relato de Kafka (2000) nos introduce en el testimonio de un hombre de la Costa de Oro de África que había estado en exhibición como primate durante varios años en Alemania. Esta metáfora literaria ilustra

con ironía la violencia epistémica que rodea la producción y el silenciamiento de los conocimientos subyugados. Mi manera de entrar en el debate consiste en mantener una postura crítica tanto en relación con la aspiración a la autenticidad cultural de las teorías tradicionales de la cultura, como frente a las posiciones que hablan del destino



Lorenzo Jaramillo, *Piezas en forma de pera*. Grabado, 1990

como mono. Lamento no poder complacerlos: hace ya cinco años que he abandonado la vida simiesca. (...) Hablando con sinceridad –por más que me guste hablar de estas cosas en sentido metafórico– hablando con sinceridad os digo: vuestra simiedad, estimados señores, en tanto que tuvierais algo similar en

inexorable de pérdida de la tradición como consecuencia de la asimilación.

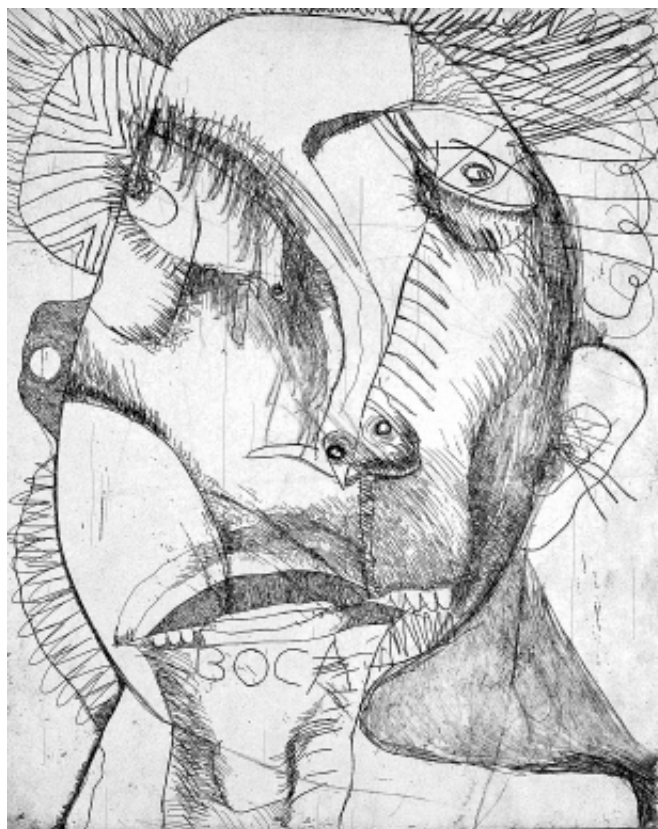
La temática de la autenticidad cultural está ligada a una visión de la identidad social como una progresión gradual de lo que sería una sociedad tradicional –en la que la comunidad local y las relaciones consuetudinarias actuarían como aglutinantes de lo social y lo político– a sociedades que se forjan en torno al Estado-nación, en donde lo social y lo político están mediados por la regulación gubernamental y burocrática de un Estado que cristaliza la voluntad política de una nación. A partir de esta premisa se asume como necesario que las comunidades locales ingresen dentro de la lógica del Estado-nación y su efecto modernizador, para que sean capaces de lograr una madurez política; de lo contrario, se convierten en obstáculos premodernos para el progreso y la unidad. Resulta interesante constatar que en el momento en el que la identidad colectiva del Estado se asimila a la nación como discurso cultural, el esfuerzo por identificar la presencia primitiva del *Volk* o de los orígenes de la tradición cultural de un pueblo, como lo plantea Bhabha, se vuelve un imperativo que da lugar a la poderosa idea de la “nación” en Occidente (Bhabha, 2000). La invención de la tradición nacional marca pues el surgimiento de una visión de la autenticidad

cultural que es, en lo fundamental, ambivalente, particularmente cuando se impone al devenir de las comunidades étnicas, a su representación cultural y a sus posibilidades de acción política.

Para aquellos pueblos que permanecen en las periferias de la modernidad y en los márgenes de la

en especial atendiendo las geopolíticas del conocimiento de la modernidad. Porque si una comunidad étnica se transmuta en el signo de lo falso y lo no auténtico en caso de su asimilación, o en la dimensión ahistórica de una tradición congelada en el tiempo en caso de su preservación, es necesariamente como parte de la discursividad hegemónica de la modernidad, la cual contradice la experiencia heterológica tal como lo señalaré más adelante.

El imaginario de un mundo “moderno y racional” del que emergerá el Estado-nación y sus narrativas fundacionales, hunde sus raíces en el colonialismo, el cual, como ya lo ha planteado Gayatri Spivak, fue un proceso que produjo una escenificación de los espacios colonizados dentro de una representación de mundo construida por el pensamiento eurocéntrico; su difusión se cristalizó mediante la conquista territorial y las formas de gobierno impuestas sobre los espacios colonizados (Spivak, 1999). Este proceso de “escenificación” (*worlding*) está marcado por una violencia simbólica cuyo ejemplo más claro es la constitución del sujeto colonial como Otro –el Otro exterior que permanece afuera y demanda asimilación por parte del adentro– y la consiguiente obliteración u olvido de la huella de ese Otro en la subjetividad del colonizador (Spivak, 2003). Es importante aclarar que la creación de un afuera, del



Lorenzo Jaramillo, *Piezas en forma de pera*. Grabado, 1990

nación, el destino inevitable parece ser o la asimilación –siempre difícil o inconclusa– o la pérdida de una tradición cuya consecuencia, tal como lo planteó la ciencia positivista, era la anomia cultural y política. El tráfico entre las teorías antropológicas de la cultura –particularmente las que surgen del legado de la escuela Boasiana– y esta visión de lo auténtico en términos culturales², ha sido poco estudiado,

Otro exterior, no denota de ningún modo un afuera ontológico; es un afuera constituido como diferencia por el discurso hegemónico de la modernidad (Escobar, 2003). Dentro de dicho discurso, el Otro colonizado se transforma en objeto de poder y de deseo del ego colonizador, quien así reconstruye una imagen unificada y narcisista de sí mismo. A su vez, los conocimientos de ese Otro se transforman en el lugar de lo subyugado, lo que es obligado a entrar en el vacío de la no-existencia, la no-pertinencia y lo inauténtico.

De la interacción adentro/afuera surgieron formas de “diferencia colonial” cuyas dinámicas aún estamos por comprender mejor, porque han sido sistemáticamente silenciadas no sólo de nuestra visión retrospectiva del pasado y de las potencialidades políticas del presente, sino también de lo que entendemos como modernidad. Es aquí donde la visión de “lo moderno como heterología”, es decir, como un proceso histórico cuya pluralidad es inherente, cobra importancia como lectura alternativa de la relación adentro/afuera. Del mismo modo, y siguiendo la teorización poscolonial nos permite entender el colonialismo como un fenómeno constitutivo de la modernidad y no precedente y, de esta forma, señalar los problemas de la visión eurocéntrica predominante de la modernidad.

Si la aspiración a la autenticidad cultural y la reducción de los conocimientos subyugados a la inferioridad tiene su momento de apogeo durante el surgimiento de la narrativa de la nación y los discursos expertos de la cultura en las áreas disciplinarias de conoci-



Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

to científico entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, la deshumanización del Otro y su subordinación dentro de una jerarquía de poblaciones basada en los imperativos de la pureza de la sangre y la afiliación religiosa encuentran su clímax en la modernidad temprana. Como decía Pedro el Rojo del cuento de Kafka (2000), “se aprende de manera despiadada a ser humano”, en buena medida porque se aprende de manera violenta a ser reducido a un no-humano.

Desde la teorización poscolonial, particularmente en la línea de la modernidad/colonialidad, se plantea que la modernidad ha producido “diseños globales” (como el progreso, la misión social de la civilización, la modernización, etc.) a partir de “historias locales” que imponen una situación de subalternidad, y por tanto de sujeción, a otras historias locales y sus diseños correspondientes, mientras producen un sentido de universalidad (Escobar, 2003). Uno de los aspectos más importantes tiene que ver con lo que Walter Dignolo ha llamado “la matriz colonial de poder” inherente a la modernidad, la cual da lugar a la “diferencia colonial” (Dignolo, 2005). La diferencia colonial está fundada en unas relaciones de dominación en las que la deshumanización y la devaluación del Otro y la formación de dispositivos jerárquicos de carácter taxonómico, raciales y epistémicos, sirven de sustento a un proyecto de opresión cultural, exclusión social y explotación capitalista.

El concepto de la *colonialidad del poder*, originalmente acuñado por Aníbal Quijano, buscaba inscribir el surgimiento de las formas

modernas de poder disciplinario dentro de una estructura más amplia de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea en las Américas en el siglo XVI (Castro-Gómez, 2000; Quijano, 1999). Uno de los aportes más importantes de la teoría de la modernidad/colonialidad generada desde América Latina fue el de señalar que “el mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVII no sólo aportó al sistema-mundo mano de obra y materias primas, como pensó Wallerstein, sino, también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural” (Castro-Gómez, 2005).

Enrique Dussel ha sostenido que la modernidad nació cuando Europa se enfrentó a su Otro (Dussel, 1995). Al definir una imagen de sí misma a partir de las prácticas y normatividades *ego conqueror* (yo conquistador), la imaginación posrenacentista europea dio los pasos para asumirse también como *ego cogito* (yo pienso) y, por lo tanto, como voluntad de saber y poder, es decir, como Occi-

dente y universalidad. De allí que Dussel plantee que el Otro de Europa no fue des-cubierto en tanto alteridad radical, si se quiere, en tanto humanidad, sino en-cubierto en tanto objeto donde se proyectaba “lo mismo”. No sólo Dussel sino también Tzvetan Todorov en su lectura de los cronistas de Indias, han demostrado que el Otro fue asimilado a través de unas prácticas de alterización en las cuales, los ideales de conquista se alternaron con ideales de amor, piedad y conocimiento (Todorov, 2003). En el caso particular de la modernidad temprana hispánica, éstos se sumaron a la misión de propagar la fe cristiana y someter a quienes se llamaron alternativamente infieles, bárbaros, salvajes redimibles o caníbales. La comprensión del Otro en palabras de Todorov, o el descubrimiento del Otro en palabras de Dussel, no sucedió si tenemos en cuenta que en realidad el “*ego conqueror* asociado con el *ego cogito*” no salió de sí mismo. De allí que para Todorov, el primer episodio de la conquista española de América esté marcado por una ambigüedad: la alteridad humana se revela y se niega a la vez.

Del proceso histórico de encuentro asimétrico de imaginarios, formas de producción, cosmovisiones y tecnologías de poder entre Europa y América, surgieron nuevas prácticas de subjetivación y acción política que ligaron, a veces en sueños y utopías comunes o en sueños y utopías disidentes, a colonizadores y colonizados. La interacción entre colonizados y colonizadores dio lugar a unas formas de oposicionalidad política que están en la base de la así llamada “herida imperial/colonial”; sus efectos son palpables en las rutas que han tomado las estereotipias raciales, sociales, sexuales y políticas contemporáneas y el carácter de “ataduras heridas” (*wounded attachments*) de las identidades políticas de la diferencia (Brown, 1995; Mignolo, 2005).

La noción de *conocimiento subyugado* hace explícita la cadena de sub-textos de poder y saber que caracteriza a lo moderno/colonial. Los conocimientos subyugados hacen parte de un conjunto total de saberes que pasaron a ser descalificados y relegados por considerarse inadecuados para su tarea o por ser



Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

insuficientes. Estos saberes fueron localizados en la parte baja de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición y de cientificidad. Santiago Castro-Gómez se ha referido a la jerarquía epistémica moderna, cuyos extremos son la *doxa* y el conocimiento verdadero, como aquella que sitúa al conocimiento científico como adecuado y relega los otros conocimientos al estatus de “opinión” y como pasado de la ciencia y la razón modernas (Castro-Gómez, 2005). La persistencia de esta idea en el mundo contemporáneo es sintomática de la violencia epistémica que funda y se multiplica con la relación adentro/afuera establecida por la discursividad hegemónica de la modernidad.

La subjetividad de los sujetos coloniales que practican conocimientos subyugados y que devienen en el signo de lo inferior, lo inadecuado, lo no auténtico, lo falso, lo inmaduro políticamente hablando o lo premoderno, es borrada y reemplazada por fantasías colonialistas e imperiales que, valga la pena añadir, llegan a compartir tanto opresores como oprimidos. El hecho de que esta perspectiva se haya vuelto normativa dentro de nuestros paradigmas de conocimiento es lo que amerita una crítica persistente. En el cuento de Kafka, Pedro el Rojo buscó una salida a su encierro simiesco a través del habla y lo hizo no porque buscara la libertad —ya que creía que a la libertad,

como uno de los pensamientos más sublimes de los hombres, le correspondían los más sublimes desengaños— sino para aprender a vivir en el *music hall*, en el espectáculo. Junto con la ironía iconoclasta del relato, cabría no olvidar que en la historia hay muchos ejemplos en los cuales la lucidez de los individuos sobrepasa los límites de sus conste-



Lorenzo Jaramillo, *Piezas en forma de pera*. Grabado, 1990

laciones presentes de poder (Kafka, 2000). Es en esos momentos cuando cobran un sentido profundo las preguntas de Susan Buck-Morss en su lectura de la dialéctica del amo y el esclavo a través de la relación de Hegel con Haití: “¿Qué otros silencios necesitarían romperse?, ¿Qué historias indisciplinadas necesitarían contarse?” (Buck-Morss, 2005).

En su análisis del líder aymara Felipe Quispe Huanta, alias El Mallku, aún activo en la Bolivia de Evo Morales, Javier Sanjinés propone una serie de argumentos sobre el katarismo como una expresión de diferencia colonial y subjetividad política subalterna (Sanjinés, 2002). El katarismo radical al estilo de El Mallku se apropió de los símbolos de autoridad de la sociedad dominante para “poner patas arriba todo”, incluido el ideal democratizante del mestizaje. El Mallku afirmaba que los aymara eran *janíwa* (aymara por el no), una negación que sólo podía ser entendida como un mecanismo de inversión del eurocentrismo, es decir, como parte de un proyecto político que buscaba recuperar una tradición contra-hegemónica en contravía con los proyectos liberales decimonónicos del Estado-nación y los ideales de la homogeneidad cultural. El katarismo de El Mallku resistía la idea de un cuerpo político mestizo como símbolo de igualdad, y planteaba que el cuerpo de Tupaj Katari, aymara sublevado en 1782, apresado y ejecutado por los españoles, permanecería desmembrado hasta que *Jacha Uru*, “el gran día” de la liberación, llegara.

En su teoría de “los dos ojos”, el katarismo insistía no sólo en el problema de la explotación de clases sino en opresión de naciones dentro del Estado moderno. Frente a las disyuntivas políticas del proyecto

nacional dominante, es decir, o imitar los modelos europeos o la mimesis que incorpora lo no-europeo para lograr un síntesis mestiza, el extremismo de la posición de El Mallku —con su juego de inversiones y su militarismo socialista— nos invita a sumergirnos en esas historias indisciplinares de la modernidad. Pensemos, por ejemplo, en su propuesta de una ofensiva roja de los *ayllus* kataristas, los cuales formarían una nueva Bolivia bajo un régimen colectivista y comunitarista llamado la “Unión de Naciones Socialistas del Qullasuyo” en la que los *q’aras* (blancos) serían indianizados. No podríamos entender esta propuesta sin tener en cuenta que las modalidades de conocimiento y dominación les han impuesto un sentido de identidad a quienes desde la época colonial fueron llamados indios, y los han forzado a reconocerse de modos nuevos para ellos. Esta negación los hace sensibles a la distancia que los separa de la comunidad política de los ciudadanos, del Hombre (en el sentido universalista conferido por la Revolución Francesa). La idea de que su fuerza derive de la conciencia surgida de esta negatividad, hace que tengamos que analizar las constelaciones de poder y conocimiento que le han dado origen sin olvidar la huella de la subjetividad del Otro en sus propias prácticas.

2. Lo moderno como heterología

Dentro de la geografía de la imaginación que Occidente ha recreado constantemente, la modernidad siempre requiere un Otro y un Más Allá. Siempre ha sido plural, del mismo modo que

Occidente siempre ha sido plural. Esta pluralidad es inherente en términos estructurales e históricos a la modernidad. La modernidad como una estructura requiere un Otro, un alter ego, un nativo, por cierto un alternativo.

La modernidad como un proceso histórico creó ese alternativo, que ha sido tan moderno como Occidente, aunque moderno de otro modo.

Michel-Rolph Trouillot

¿Cuáles son las consecuencias de seguir habitando la nostalgia modernista por una tradición, o el narcisismo de las pequeñas identidades, o reproduciendo la jerarquía entre *doxa* y conocimiento en un mundo cada vez más complejo y desigual, en el que oprimidos y opresores están atados a sueños coloniales, modernizadores y globales? La distinción entre *doxa* y conocimiento se tradujo en una jerarquización de los conocimientos dentro de una escala que iba de superior a inferior. También se tradujo en su relocalización dentro de un marco temporal: *doxa* como *pasado* de la ciencia moderna y conocimiento como su presente. Este efecto se extendió a un contexto espacial: *doxa* como el saber de los pueblos *colonizados* o como saber de la periferia y conocimiento como la expresión de un saber universal de relevancia transhistórica y transgeográfica.

Tanto Mignolo como Trouillot se han referido a los efectos de este mecanismo de jerarquización y relocalización de los saberes, lenguas e historias no europeos dentro de la modernidad y, en particular, al hecho de que los universales nor-at-

lánticos derivan su poder evocativo para generar visiones de mundo del estándar de historia y conocimiento universal que imponen (Mignolo, 1999; Trouillot, 2003b). Estos universales no sólo son descriptivos y referenciales —pensemos en los conceptos de *desarrollo*, *progreso* e incluso *democracia*— sino que ofrecen visiones del mundo. Tienen además la habilidad de proyectar una relevancia transhistórica y, simultáneamente, ocultar las particularidades de sus marcas y orígenes, es decir, silenciar su propia historia.

Trouillot plantea que la modernidad es estructuralmente plural, ya que requiere de una heterología, es decir, de un Otro fuera de sí. La premisa de que alguien es moderno implica que ha sido necesaria la creación de un discurso sobre el Otro, debido a que la inteligibilidad de dicha posición —la de ser moderno— requiere una relación con la otredad. Trouillot también sugiere que lo moderno es históricamente plural porque siempre requiere de un Otro desde adentro, un moderno “de otro modo” (*otherwise modern*) que emerge de entre las fauces de la modernidad y la modernización. La modernidad y la modernización evocan dos geografías, de la imaginación y del manejo, y ambas suponen una relación entre lugar y espacio y entre lugar y tiempo, entre un Otro no contemporáneo y un lugar más allá. En este sentido, la modernidad marca un cambio en el régimen de historicidad europeo: la percepción del pasado como radicalmente diferente del presente y la percepción del futuro como algo que se puede lograr pero que, no obstante, parece indefinidamente pospuesto. La modernidad también requiere una localización en el es-

pacio para posicionar a los sujetos dentro de la historicidad que produce. El lugar que se le asigna al Otro no sólo está dentro de la línea sino también por fuera de ella. “No sólo el progreso y su avance dejan alguna gente atrás (en un lugar adentro) sino que, de manera creciente, grandes grupos de la humanidad se salen del curso del progreso (un más allá en el afuera que sólo puede ser percibido desde adentro)” (Trouillot, 2003b: 39).

Es por su historicidad que resulta crucial aproximarse a lo que Miguel León Portilla llamó “la visión de los vencidos”. La modernidad produce no sólo nuevos sujetos a través de patrones de producción y consumo, sino nuevas formas de subjetividad política y cultural. Llegados a este punto, es necesario insistir en que para ninguno de los actores implicados en el primer momento de la Conquista, lo que sucedió fue una mera continuación de un pasado inmediato. Fue un nuevo mundo, para todos, aún para aquellos que lo habían habitado cuando éste se

volvió nuevo para otros. De allí que, si la conciencia de la posición de uno dentro de la historia, no sólo como individuo sino como parte de un grupo y contra el telón de fondo de un sistema social del que nos volvemos concientes, es parte de lo que significa ser modernos, indudablemente los otros, los colonizados, fueron modernos desde el momento en el que el colonialismo impuso su modernización. Ahora bien, tal como lo concluye Trouillot en su análisis del Caribe como primer espacio y lugar, tiempo y momento de este proceso, habría que reconocer que la modernidad nunca fue —nunca pudo haber sido— lo que reclama ser. Quizá por eso también, obtenemos un sentido más preciso de lo que significa la modernidad cuando dirigimos nuestra atención a los que le dicen no, como cuando El Mallku habla de “los aymara por el no”. Porque si la modernidad es una palabra seductora, lo es en buena medida gracias a que tiene el poder de silenciar su propia historia. De allí que una lectura heterológica de la modernidad nos permita apreciar

una dialéctica que, infortunadamente, sigue siendo teorizada desde extremos que exigen nociones absolutas de pureza cultural. Mirar la experiencia de la modernidad como heterología se convierte en la posibilidad de un nuevo horizonte de significación.

3. La experiencia

Eso no se mira con el ojo,
Solo se siente con la nariz,
Solo se siente con el oído
Se siente como un aliento
El que entiende esa palabra
¿de qué manera aprendió?
Hipólito Candre Kinerai

No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cuál se pasa de lo uno a lo otro.

Walter Benjamin,
Tesis de filosofía de la historia

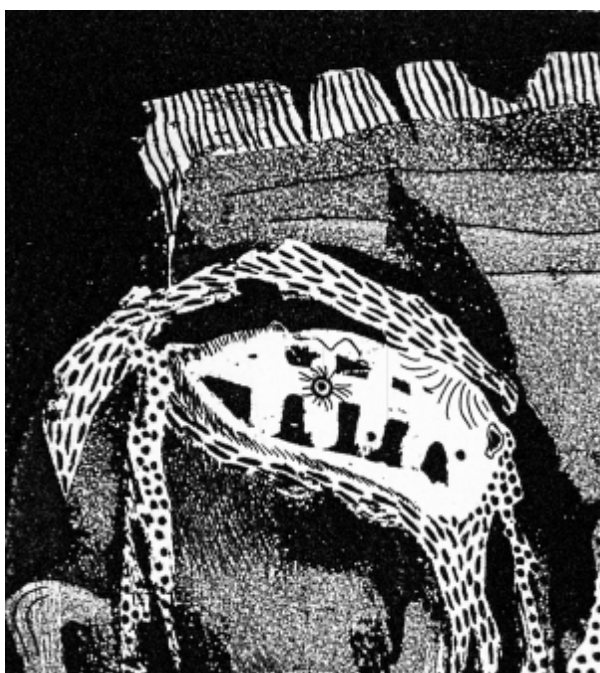


Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

Las palabras de Hipólito Candre-Kinerai y Walter Benjamin están situadas dentro de contextos culturales, referencias intelectuales y tropos lingüísticos radicalmente distintos. Mientras Candre, un sabedor uitoto de las selvas amazónicas, convoca en sus recitaciones “la palabra para cuidar la vida”, recordándonos la organización metafórica de la experiencia que sustenta la palabra chamánica entre las culturas amerindias y también su perspectivismo en relación con el mundo social y moral de los seres de la naturaleza, las palabras de Benjamin, un filósofo alemán y judío del siglo XX, nos recuerdan las fisuras de nuestra tradición intelectual, la cual ha creado palabras como representaciones escritas de ideas –cultura, barbarie, tradición– cuya aspiración universalista es puesta en duda por Benjamin. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la cual Benjamin fue un representante, teorizó precisamente sobre las encrucijadas filosóficas de la dialéctica de la Ilustración, la instrumentalización del mundo organizado de la Razón y la creación de una tradición historicista centrada en el progreso como la meta del devenir humano. Benjamin apeló a la experiencia como forma de interpretar la catástrofe de la razón moderna, en la que la cultura llevaba el índice de la barbarie. El filósofo alemán exponía que era necesario establecer una diferencia respecto al costo humano y social del progreso; de allí que insistiera en su planteamiento: “para los oprimidos el estado de excepción es la

regla” (Benjamin, 2001). Para ayudarnos en la interpretación del sentido benjaminiano de la historia, voy a recurrir al filósofo español Reyes Mate:

Para esa parte de la sociedad que experimenta la existencia como progreso, el costo humano y social es una excepcionalidad, esto es, una situación transitoria,



Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

provisional, destinada a desaparecer pues la dinámica del progreso acabará absorbiendo el costo, de suerte que, al final, todos felices. Para los oprimidos, sin embargo, la excepcionalidad es permanente: hay una clase de hombres y ellos lo saben, que han costado sistemáticamente el bienestar de los otros. En esa aseveración hay un momento práctico y otro teórico. El práctico: la constatación [por parte de los oprimidos] de que su existencia y la de los suyos ha sido un permanente estado de excepción; si

examináramos las grandes y las mejores producciones del espíritu humano llegaríamos a la convicción de que “no hay un documento de la cultura que no lo sea también de la barbarie”. El momento teórico: la lógica del progreso no conduce a la superación de la necesidad del costo humano y social, sino a su constante progresión; nunca, por ejemplo, ha habido más progreso que ahora y nunca tanto miedo al futuro, conscientes de que el progreso cada vez se cobra mayores precios. El progreso es incapaz de reciclar sus propios desechos (Reyes, 2003).

Ambas palabras, las de Benjamin y las de Candre, están simbólicamente ligadas a los desechos del progreso desde perspectivas críticas de experiencias que rompen con la continuidad del historicismo y develan, en sus propios términos, las falacias del progreso. Candre se ocupa de la palabra para cuidar la vida, pues la historia moderna de los uitoto fue trastocada por el auge de la explotación del caucho silvestre en la Amazonía a finales del siglo XIX y a principios del XX. Este proceso extractivo hizo de ellos sujetos del capitalismo y prótesis de progreso, trabajadores esclavizados por un sistema moderno de endeudamiento y de terror que produjo uno de los genocidios modernos menos conocidos: la muerte de miles de indígenas de la selva amazónica a manos de las casas explotadoras caucheras. La cuota humana y cultural que pagaron los uitoto les recordó a los sobrevivientes que “la palabra caliente”, asociada con la

ira, dominó la práctica chamánica de aquellos que intentaron resistir por la fuerza y la brujería la destrucción de sus pueblos durante ese periodo aciago. La mayoría de esas revueltas indígenas, como la revuelta del célebre Yarocaamena, culminó en el fracaso (Espinosa, 1995).

La sublevación se produjo en Atenas, poblado situado en las riberas del río Cahuinari, cerca del distrito El Encanto de la casa cauchera peruana llamada Casa Arana. La fecha del acontecimiento no es tan relevante porque la historia oral que lo describe es ante todo un discurso sobre un drama social, un proceso traumático cuya narración está ritualizada y que debió ser recurrente en diversos lugares y años entre 1900 y 1932 en la Amazonía colombiano-peruana. Yarocaamena fue el líder del alzamiento. Su nombre significaba “árbol duro, poderoso” y pertenecía al linaje uitoto Bofisai o Bopaita, “gente antorcha” o “gente gusano”. Como muchos líderes indígenas de la época, cumplía funciones de intermediario entre los caucheros blancos y su propia gente; era un “capitán y capataz”.

El relato de Yarocaamena pertenece a las “historias de castigo” llamadas por los uitoto *Ígai*. Señala el derrotero de una acción que terminó en la muerte de casi toda la gente sublevada en la maloca de Atenas. Las historias peligrosas son paradigmas que señalan los destinos de la trasgresión. Se las llama “historias de castigo” o “historias de fracaso” porque cuentan suce-

sos que terminaron con la muerte. Si se relatan pueden “voltearse” contra el que las cuenta; se refieren a acciones “selladas” cuya evocación puede reactualizar el mal. Se las cuenta sólo cuando se quiere vislumbrar lo que pasaría si se procediese de manera similar; también en las prácticas chamánicas asociadas con la brujería. Los uitoto distinguen mediante tres



Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

términos los diferentes tipos de tradición oral: *Rafué*, *Ígai* y *Bakaki*. El estilo del *Rafué* es de gran abstracción y de fina elaboración conceptual; su temática alude a la acción de los hacedores primordiales del mundo. En cambio, los *Bakaki* se refieren a los héroes culturales; se distinguen entre aquellos que relatan cosas que se pueden “ver” y los que no. Aquello que se puede ver es un testimonio físico, una concreción, tal es el caso de Yarocaamena. Los que no pueden verse pertenecen a las “historias de antigua”, que corresponden a mun-

dos destruidos y supuestamente sellados que perviven de todas maneras en la palabra, con la peligrosidad propia de “lo incompleto”, puesto que no tienen concreción ritual. Sin embargo, el término fracaso no connota un acto relegado en el tiempo o abolido definitivamente. Las expresiones “se acabó”, “se terminó”, señalan un itinerario interrumpido que puede ser reactualizado en el contexto de ciertas condiciones sociales, rituales e ideológicas. Para los uitoto, como para la mayoría de los pueblos amerindios, el pasado no está detrás, se halla al frente, se puede ver y mantiene un vigencia real o virtual al conformar los diversos caminos potenciales a seguir. Hoy en día, los abuelos uitoto prefieren no contar esos sucesos porque antiguamente se acordó “sellar la olla” para evitar el retorno de la rabia. Cuando los capitanes reunidos por Yarocaamena “destaparon la olla”, se sumergieron en un proceso colectivo de consecuencias imprevisibles que los llevó al límite de la frontera con el enemigo y, por tanto, a identificarse parcialmente con él para dominarlo. Por eso, otros líderes usaron la palabra que usa Hipólito Candre hoy, palabra de tabaco frío y de coca dulce.

Nos cuentan Candre y el antropólogo Juan Álvaro Echeverri que “La escritura, los libros, son como el hacha de la gente blanca; tiene fuerza como el hacha, pero también es caliente. Por eso la palabra con que se llena este canasto [que es la

palabra metafórica de su libro] es palabra fría y dulce, palabra para cuidar la vida” (Candre y Echeverri, 1993). Escuchemos de nuevo a Candre: “Corazón pacífico ¿quién es el que trae la buena Palabra de vida, el que entiende esa Palabra, el que imparte esa Palabra? El que entiende esa Palabra, ¿de qué manera aprendió?” (*Ibíd.*: 5). ¿De qué manera aprendió? Esta pregunta es una insistencia en apelar a la experiencia y reconstruir un sentido de la vida a través de los fragmentos de la memoria reactualizados en la práctica de la invocación ritual. Y la experiencia, desde luego entendida a partir de universos simbólicos y prácticos distintos, y también de eventos traumáticos diferentes, une a Benjamin y a Candre. En ambos casos, sus palabras involucran un aprendizaje en medio de la catástrofe que se cierne sobre la historia; en ambos casos también, el poder de la palabra está ahí, para Candre como posibilidad de curación, para Benjamin como forma de abrir la historia.

La salida fácil para aproximar el encuentro de las palabras de Candre y Benjamin es la de señalar su mutua ininteligibilidad, es decir, plantear que no es posible que dialoguen dado el carácter radicalmente distinto de sus universos simbólicos e intelectuales. Sin embargo, las tradiciones a las cuales pertenecen estas palabras han dialogado, cierto es, por la vía de un diálogo asimétrico en el que la violencia de la situación real de

dominio y conquista se transforma en una narrativa de violencia cuya contra-cara, en las tradiciones amerindias de pensamiento y práctica es, generalmente, la de las búsquedas de curación, al estilo de la palabra para cuidar la vida de Candre, o al estilo de la negatividad radical de El Mallku, o al estilo de la militancia mesiánica de regeneración de Manuel Quintín Lame o de las prácticas interculturales indígenas contem-

“indios” y por los criollos “indígenas”, y luego se auto-representaron como “indígenas” para defender sus agendas de reivindicación política, territorial y cultural. Uno de los aspectos más importantes es que la iconoclasia ha sido una labor de aquellos que representan “la visión de los vencidos”. Y es precisamente a partir de ese lugar de “lo imposible”, donde emerge la palabra híbrida, donde lo no-original y lo no-auténtico se vuelven posibilidades de cambio, donde la oralidad se potencia con la escritura y viceversa, que estas prácticas cobran un sentido político poderoso.

4. Hacer de la imposibilidad un hogar

Cuando los frailes españoles llegaron al Nuevo Mundo en los siglos XV y XVI, plantearon que el pasado de los pueblos indígenas –y las vidas “que habían vivido”– habían desaparecido porque no tenían escritura (Taylor, 2003). Al menos el 90% de la información disponible sobre la población indígena de América fue producida por europeos; de allí la ironía de Pedro el Rojo que decía que para saber cómo había sido atrapado dependía de los informes ajenos. Del 10% producido por los sobrevivientes sabemos poco, lo que no quiere decir que no exista. En el caso de los mexicas y la literatura náhuatl se dispone de un conjunto de documentos y códices entre los que se encuentran los



Lorenzo Jaramillo. Grabado (detalle)

poráneas (Espinosa, 2006; Rappaport, 2005).

Cabe ahora sí señalar que la unidad aparente del concepto “pensamientos indígenas” se desvanece frente a la multiplicidad y heteroglosia de las tradiciones de aquellos grupos aborígenes de América que sobrevivieron a la hecatombe de la conquista europea en el siglo XVI y al proceso posterior de colonización, y que fueron llamados por los españoles

“Anales de México y Tlatelolco” (texto breve y anónimo escrito en náhuatl que abarca hechos acaecidos entre 1473 y 1521), los “Anales tepanecas” (traducidos del náhuatl por Faustino Galicia Chimalpopoca y que narran hechos acaecidos entre 1426 y 1589), el “Manuscrito de Tlatelolco” (anónimo de 1528), el atlas o “Códice Durán” de Fray Diego de Durán (siglo XVI), los “Cantares mexicanos” (siglo XVI), el Códice Aubien o de 1576 (recopilación de testimonios indígenas, textos y pinturas desde la salida de los mexicas de Aztlán hasta bien entrada la época colonial), el “Códice florentino” (textos náhuatl de los informantes de Sahagún, 1585), el “Códice Ramírez” (resumen fragmentario de los testimonios indígenas recopilados por el jesuita Juan de Tovar durante el último tercio del siglo XVI), el “Chimalpain Quahtlehuanitzin” de Francisco de San Antón Muñón (descendiente de los señores de Amercameca y Chalco que escribió sus relaciones en náhuatl apoyándose en antiguos testimonios indígenas a principios del siglo XVII), la *Historia chichimeca* e *Historia de la literatura náhuatl* de Fernando de Alva Ixtilxochitl (descendiente de la casa real de Tezcoco, quien reunió numerosos documentos y pinturas indígenas para escribir en náhuatl), el “Lienzo de Tlaxcala”, cuyo original fue pintado a mediados del siglo XVI, la *historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz de Amargo (noble mestizo tlaxcalteca), la *Crónica mexicana* y *Crónica mexicáyotl* de Alvarado de Tezozomoc, descendiente de nobles mexicas (Hill, 1998).

En el caso de los mayas existe información pre-hispánica en el

“Códice Dresde” (1000 a 1200) que por su temática y tipo de ideogramas se supone que es originario de Chichén Itzá. El “Códice París”, una de cuyas caras está dedicada por entero a la sucesión de los *katunes* (períodos de veinte años) comprendidos entre los años 1224 y 1441, con sus correspondientes deidades y ceremonias. El “Códice Madrid”, el más largo de los manuscritos mayas conocidos. En relación con los primeros escritos mayas en alfabeto latino tenemos en las tierras altas de Guatemala el *Popol vuh* o *Popol wuj*, “Libro del común” también llamado “Libro del consejo”, escrito en maya-quiché en alfabeto latino y luego traducido al castellano; fue redactado probablemente en la antigua capital de los quichés (Utlatán) o en Chuilá (Chichicastenango) a donde se desplazó la elite de quichés sobrevivientes luego de la conquista dirigida por Pedro de Alvarado. En las tierras altas de Guatemala están los “Anales de los cakchiqueles” o “Memorial de Sololá”, escrito en maya-quiché en alfabeto latino entre los siglos XVII y XVIII y al norte del Yucatán, el *Chilam Balam* o los anales del sacerdote Balam, también conocido como el “Libro del adivino o de las cosas ocultas” y que cuenta con el “Chilam Balam de Chumayel” (profecías, crónicas y testimonios acerca de la Conquista y relatos sobre los antiguos dioses), el “Chilam Balam de Tzimin” (testimonios históricos y proféticos), el “Chilam Balam de Kaua”, el “Chilam Balam de Ixil”, el “Chilam Balam de Tekax”, el “Chilam Balam de Han” y el “Chilam Balam de Tuzik”.

En el caso de América del Sur, existe un conjunto de traducciones

de la memoria oral de los pueblos andinos a las convenciones literarias e históricas propias de la lengua castellana. Algunas de ellas son *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615), *La instrucción y relación de la conquista del Perú* de Titu Cusi Yupanqui (1570) y *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Juan de Santacruz Pachacuti Yanqui Salcamynga (1613). En su análisis de estos cronistas andinos, Frank Salomón argumentó que el proyecto de traducción estuvo inmerso dentro de una contradicción (Salomón, 1982). El objetivo de crear una narrativa de la Conquista en el lenguaje de los vencedores, que fuera inteligible tanto para los españoles como para la audiencia nativa, la cual era ajena al estilo diacrónico de escritura y pensamiento españoles, fue en sí mismo un objetivo imposible de lograr. Entre más intentaban llegar a dos audiencias radicalmente distintas, más fracasaban los cronistas andinos en su empresa. De allí que Salomón planteara que “Dejaron una literatura de lo imposible: en el momento en que la contradicción en los términos desaparece, desaparece también la empresa que la sustenta” (Salomón, 1982: 9). Los cronistas andinos trataron de “reclamar en el pensamiento lo que estaba perdido en la batalla”; fueron los “sobrevivientes del fin del mundo” y estuvieron atados a una historiografía que en su mayor parte fue ciega a la catástrofe (*Ibíd.*: 31). Hicieron pues de esa imposibilidad su hogar y con esto nos probaron que la escritura de los vencidos trata de hablar simultáneamente a través de dos sistemas de pensamiento que son cualitativamente diferentes.

Pero a diferencia del énfasis de Salomón en la imposibilidad de la empresa de traducción, Rolena Adorno, otra estudiosa de los cronistas indígenas, se centró en el significado político de la crónica de Guamán Poma de Ayala (Adorno, 1982). Sostuvo que en su *Nueva crónica y buen gobierno*, Poma de Ayala fue capaz de subvertir la noción castellana de la *guerra justa*, la cual sirvió como argumento para la cristianización de las Indias Occidentales; de esta forma, produjo una crítica poderosa de la dominación colonial. Dirigida no sólo a las audiencias cristianas sino también a los iletrados, para quienes Poma de Ayala dibujó imágenes al estilo de una *biblia pauperum*, *Nueva crónica* narró en detalle las percepciones de los indios frente a los cambios que se dieron en su visión de mundo y a los agravios traídos por la conquista europea. También estableció un paralelismo entre la historia de los indios y la historia cristiana. Para Poma de Ayala, la historia se convirtió en un vehículo para demandar la reparación de los agravios y la restitución de las tierras arrebatadas, a pesar de la derrota militar de los indígenas. Fue también un medio para proponer la creación de un reino indio independiente de los encomenderos y sujeto directamente a los monarcas de España.

Aunque el archivo de documentación indígena en Colombia no cuenta con las narraciones al estilo de las crónicas del siglo XVI y XVII, tiene un rango amplio de documentación colonial que nos permite estudiar el significado político y cultural de la tradición oral de los pueblos aborígenes, de sus experiencias y memorias y de su traducción a las convenciones del

lenguaje castellano escrito, en particular a la retórica del lenguaje legal. Los pleitos, peticiones y demandas incluyen por lo general memoriales de agravios y peticiones de apelación a las cortes. En su estudio de los documentos coloniales, los cuales incluyen también títulos de *resguardo*, censos indígenas y apelaciones, Joanne Rappaport ha demostrado que, desde el siglo XVII, los intelectuales indígenas fueron capaces de traducir y reinterpretar sus ideas históricas y políticas en documentos escritos que fueron significativos para las audiencias indígenas, ya que dentro de ellos se relataban demarcaciones simbólicas de territorios y formas de posesión que se ritualizaron e instituyeron a lo largo de siglos de colonización y despojo. Estas imágenes fueron investidas con el poder de mitos y prácticas rituales (Rappaport, 1994: 1998).

Cuando la palabra escrita indígena se confina al ámbito del archivo, se reducen las posibilidades de interpretación en términos de *repertorios* y *escenarios* de práctica, valga decir, de prácticas corporales. La pregunta es, tal como la formula Diana Taylor: “¿Cuáles memorias y traumas desaparecen si privilegiamos el archivo por encima del repertorio, es decir, si privilegiamos el texto por encima del conocimiento encarnado y personificado a través de la práctica?” (Taylor, 2003: 202). Lo que ocurrió con la Conquista no fue el desplazamiento de las prácticas del cuerpo y las formas de puesta en escena del habla por la escritura, sino el grado de legitimidad que obtuvo la escritura sobre otros sistemas mnemotécnicos y epistémicos. Es claro que imágenes, danzas y cantos de los

tiempos pre-hispánicos fueron transmitidos a través de formas sincréticas y transculturales de música, danza, teatro, uso del color, peregrinaje, formas ritualizadas de marcar los territorios, formas del habla incluida la recitación y la repetición que, en muchos casos, sirven como apoyos mnemotécnicos.

De allí que la lectura de los pensamientos indígenas escritos, en forma de memoriales, tratados y manifiestos, requiera que nos aproximemos no sólo la oralidad textualizada o la escritura oralizada, sino también a las prácticas del cuerpo y la manera como se inscriben dentro de los marcos sociales de la memoria, como se transmiten formas colectivas de recuerdo y olvido, como se articulan símbolos e imágenes que adquieren el carácter de conciencia histórica, como se traducen en prácticas espaciales con respecto al territorio y las formas de vínculo moral que se establecen entre el presente y el pasado (Espinosa, 2007). Es allí donde nuevas lecturas de la política de la memoria son urgentes y donde la heterología de la modernidad mostraría la pluralidad de unas historias indisciplinadas.

Citas

- 1 Para el concepto de *otherwise modern* véase Trouillot (2003b).
- 2 Como excepción, ver Trouillot (2003a), Clifford (1988) y Kuper (1999).

Bibliografía

ADORNO, Rolena, 1982, “The Language of History in Guaman Poma’s Nueva

- Crónica y Buen Gobierno”, en: Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of the Early Colonial Period*, Syracuse, Syracuse University, pp. 109-173.
- BENJAMIN, Walter, 2001, “Tesis de filosofía de la historia”, en: Walter Benjamin (ed.), *Ensayos escogidos*, México, Coyoacán, pp. 43-52.
- BHABHA, Homi, 2000, “Narrando la nación”, en: Álvaro Fernández (ed.), *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial, pp. 211-219.
- BROWN, Wendy, 1995, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press.
- BUCK-MORSS, Susan, 2005, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Bogotá, Norma.
- CANDRE, Hipólito y Juan Echeverri, 1993, *Tabaco frío, coca dulce*, Bogotá, Colcultura.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2000, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro””, en: Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso, pp. 145-161.
- , 2005, *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca / Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- CLIFFORD, Geertz, 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- DE CERTAU, Michel, 2000, *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- DUSSEL, Enrique, 1995, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum.
- ESCOBAR, Arturo, 2003, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad”, en: *Tábula Rasa*, No. 1 (enero-diciembre), pp. 51-86.
- ESPINOSA, Mónica, 1995, *Convivencia y poder político entre los andoques*, Bogotá, Universidad Nacional.
- , 2006, “Sobre memoria, paternidad y violencias: Lame y los indígenas”, en: *Aquelarre*, No. 9, Ibagué, Universidad del Tolima - Centro Cultural, pp. 7-32.
- , 2007, “El lado oblicuo de las memorias”, en: *El Amauta*, Vol. 4, Arecibo, Universidad de Puerto Rico en Arecibo.
- HILL, Elizabeth, 1998, “Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico”, en: Elizabeth Hill y Thomas Cummins (eds.), *Native Traditions in the Postconquest World*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 149-199.
- KAFKA, Franz, 2000, “Informe para una academia”, en: *Cuentos completos*, Madrid, Valdemar.
- KUPER, Adam, 1999, *Culture: The Anthropologists’ Account*, Cambridge, Harvard University Press.
- MIGNOLO, Walter, 1999, “Globalización, procesos civilizatorios y la reubicación de lenguas y culturas”, en: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá, Instituto Pensar, pp. 55-74.
- , 2005, “On Subalterns and Other Agencies”, en: *Postcolonial Studies*, Vol. 8, No. 4, pp. 381-401.
- QUIJANO, Aníbal, 1999, “La colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmen Millán (eds.), en: *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá, Instituto Pensar, pp. 99-109.
- RAPPAPORT, Joanne, 1994, “Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period”, en: Elizabeth Hill y Walter Mignolo (eds.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerican and the Andes*, Durham, Duke University Press, pp. 271-292.
- , 1998, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Durham, Duke University Press.
- , 2005, *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press.
- REYES, Mate, 2003, *Memoria de Auschwitz: actualidad moral y política*, Madrid, Trotta.
- SALOMÓN, Frank, 1982, “Chronicles of the Impossible: Notes on Three Peruvian Indigenous Historians”, en: Rolena Adorno (ed.), *From Oral to Written Expression: Native Andean Chronicles of Early Colonial Period*, Syracuse, Syracuse University, pp. 9-39.
- SANJINÉS, Jaime, 2002, “Mestizaje Upside Down: Subaltern Knowledges and the Known”, en: *Neplanta: Views from South*, Vol. 3, No. 1, pp. 39-60.
- SPIVAK, Gayatri, 1999, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press.
- , 2003, “¿Puede hablar el subalterno?”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, No. 39 (enero-diciembre), pp. 297-364.
- TAYLOR, Diana, 2003, *The Archive and The Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, Durham, Duke University Press.
- TEDLOCK, Denis, 1993, “Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans”, en: *American Anthropologist*, Vol. 95, No. 1, pp. 139-152.
- , 1996, *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*, Nueva York, Simon y Schuster.
- TODOROV, Tzvetan, 2003, *La conquista de América: el problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- TRINH T. Minh-ha y Homi Bhabha, 1999, “Painted Power (An interview)”, en: Minh-ha Trinh T. (ed.), *Cinema Interval*, Londres, Routledge.
- TROUILLOT, Michel-Rolph, 2003a, “Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness”, en: *Global Transformations*, Nueva York, Palgrave MacMillan, pp. 7-28.
- , 2003b, “North Atlantic Fictions: Global Transformations, 1492-1945”, en: *Global Transformations*, Nueva York, Palgrave MacMillan, pp. 29-46.