



*Vendedora*, óleo sobre tela, 1940 | 32 x 23 cm  
FRANCISCO NARVÁEZ | CÓDIGO: OL-050, COLECCIÓN FUNDACIÓN FRANCISCO NARVÁEZ (VENEZUELA)

NARVÁEZ  
1940

# DESDE EL SUR: DESAFIANDO Y REPENSANDO LAS REPRESENTACIONES DEL DESARROLLO\*

*DESDE O SUL: DESAFIANDO E REPENSANDO AS REPRESENTAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO*

*FROM THE SOUTH: CHALLENGING AND RE-THINKING DEVELOPMENT REPRESENTATIONS.*

Olver Quijano Valencia\*\*, Carlos Corredor Jiménez\*\*\* y Javier Tobar\*\*\*\*

*El presente artículo aborda el contexto genealógico del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, Colombia. Muestra igualmente el espíritu y la impronta de este proyecto, anclado en la descolonización del saber, la justicia cognitiva, la valoración de discursos y prácticas de diferencia epistémico-cultural y las singularidades socioculturales, procesos que inscritos en el horizonte del posdesarrollo, ponen en tensión al desarrollo convencional.*

*Palabras clave: desarrollo, posdesarrollo, diversidad epistémico-cultural, transdisciplinariedad.*

*O presente artigo aborda o contexto genealógico do Programa de Mestrado em Estudos Interdisciplinários do Desenvolvimento da Universidade do Cauca, Colômbia. Mostra igualmente o espírito e a marca deste projeto, ancorado na descolonização do saber, a justiça cognitiva, a valorização de discursos e práticas de diferença epistêmico-cultural e as singularidades socioculturais, processos que inscritos no horizonte do pós-desenvolvimento, põe em tensão o desenvolvimento convencional.*

*Palavras-chave: desenvolvimento, pós-desenvolvimento, diversidade epistêmico-cultural, transdisciplinariedade.*

*This article discusses the genealogical context of the Master in Interdisciplinary Development Studies of the Universidad del Cauca, Colombia. It also shows this project's spirit and imprint, anchored in the de-colonization of knowledge, cognitive justice, the assessment of epistemic discourses and practices of cultural difference and socio-cultural singularities, processes inscribed in the post-development horizon that strain the conventional development.*

*Key words: development, post-development, epistemic-cultural diversity, trans-disciplinarity.*

\* Este artículo se deriva del proyecto de investigación "Maestría en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo Social", iniciativa financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca (Colombia).

\*\* Contador Público con estudios en Antropología, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos, Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos y Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Docente de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia) y miembro del comité académico del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la misma institución. E-mail: olver67@yahoo.com

\*\*\* Economista; Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos; y candidato a Doctor en Antropología de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia). Docente y miembro del Comité Académico del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la misma institución. E-mail: cecorredor@gmail.com

\*\*\*\* Antropólogo; Magíster en Etnoliteratura; y Doctor en Antropología de la Universidad del Cauca, Popayán (Colombia). Docente y coordinador del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la misma institución. E-mail: jav\_tobar@hotmail.com

## PRESENTACIÓN

En medio de la ola desarrollista y neodesarrollista que recorre a América Latina, del capitalocentrismo, el estadocentrismo y las representaciones naturalizadas del desarrollo y la economía, un programa institucional de posgrado, movido desde una analítica transdisciplinaria y posdesarrollista, representa una apuesta para seguir pensando a contrapelo. Inspirados en la necesidad de construir prácticas pluriversales desde el diálogo entre prácticas académicas y prácticas intelectuales, este esfuerzo cuyo sustrato son las visiones y prácticas de diferencia económica, política, ecológico-cultural en contextos de heterogeneidad, discute el papel de los bienes comunitarios, el territorio y los procesos autonómicos en la concreción y movilización de proyectos y pensamientos singulares y sociohistóricos como fuentes de inteligibilidad, esperanza y posibilidad. El presente artículo muestra el contexto genealógico del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, Colombia, es decir, del departamento del Cauca y del suroccidente colombiano, escenario complejo, litigioso e igualmente esperanzador, con diferenciales manifestaciones de agentividad social y de experimentación creativa en favor de la vida. Asimismo, se analiza el espíritu y la impronta del proyecto, sus hallazgos, el lugar del pensamiento subalternizado y de las prácticas intelectuales, los movimientos sociales como comunidades de pensamiento, y, en general, las formas de desafiar y repensar las certezas y representaciones del desarrollo, siempre apreciando y no depreciando ni despreciando la diversidad epistémico-cultural y las singularidades socioculturales y sus efectos transformadores.

### LA SINGULARIDAD DEL CONTEXTO REGIONAL COMO SUSTRATO PARA UN ANÁLISIS DIFERENCIADO SOBRE EL DESARROLLO

El departamento del Cauca como espacio-tiempo de la diversidad es una región construida desde múltiples procesos históricos y lógicas culturales, articulada al sistema-mundo moderno/colonial que modeló formas de explotación y apropiación de la naturaleza y la vida humana en función de la acumulación capitalista y sus prácticas de clasificación-exclusión étnica, racial y epistémica.

Como era de esperarse, la diversidad sacionatural generó condiciones especiales para la germinación de múltiples procesos sociales, los cuales fueron construyendo relaciones y formas de apropiación y significación territorial que hicieron factible pensar en comunidades orgánicas para el lugar que habitan (Escobar, 2010). Desde los tiempos precolombinos, la amplia interacción de grupos humanos con la naturaleza, evidencia la existencia de una complementariedad vertical (Murra, 1975) hacia la región amazónica como en la vertiente del Pacífico y los valles interandinos. Estas formas de adecuación al medio andino aún son latentes en las prácticas culturales de comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes (Gnecco y Aceituno, 2004).

En estos espacios se construyeron apuestas territoriales en franco proceso de resistencia a una élite forjada en la versión local del patrón colonial de poder. Popayán, la capital del Cauca, fue un centro importante en el régimen colonial español, pues el oro que se explotaba en las minas administradas por un núcleo reducido de familias, la dotó de una capacidad política relevante que duró hasta mediados del siglo XIX (Barona, 1995; Díaz, 1994). El flujo del metal aurífero proveniente de diferentes lugares de la extensa gobernación de Popayán, patrocinó la presencia de múltiples comunidades religiosas a la vez que construyó un imaginario de ascendencia de linajes españoles que aún es promocionado como el principal referente para presentar la ciudad y el Cauca.

Desde el inicio de la administración colonial, la región vio la emergencia de diferentes respuestas a tal proyecto. La resistencia indígena de la Gaitana, el emblemático ejemplo de Juan Tama para negociar la pervivencia del mundo nasa con argumentos del mismo proyecto colonial, la capacidad negociadora pero subversiva de los misak, quienes ante la presencia española nunca renunciaron a su mundo, su lengua y su cosmovisión, son ejemplos de luchas que confrontan la administración colonial.

Por otra parte, la resistencia de cimarrones no fue menos intensa y aguerrida, pues tanto en las haciendas esclavistas del norte del Cauca como en el valle del Patía se tiene evidencia de su oposición al sistema colonial. A las haciendas de Japio, la Bolsa o Catalina se

contraponen los palenques de Monte Oscuro (Puerto Tejana) y el Palo (Corinto) donde los esclavizados libertos buscaron edificar un mundo por fuera de las haciendas esclavistas de la aristocracia caucana. Por las vertientes del río Cauca y sus afluentes, los cimarrones construyeron un sistema de interacción con la espesura de la naturaleza para lograr ocultarse, a la vez que se proveía del sustento para mantener la libertad (De Roux, 1991). Este sistema de interacción fue uno de los puntos de origen de la finca tradicional afrocaucana, hoy arrinconada y casi extinta por la presencia del monocultivo de la caña. En el caso del Patía y en el simbólico palenque del Castigo, se edificó un mundo de frontera y lugar de refugio de esclavos prófugos como también de blancos y mestizos perseguidos por la Corona española (Zuluaga, 1993). Estas maneras de hacer la resistencia siguen vivas en procesos, estrategias y proyectos sociales de diferente tipo, en los que se usa la escritura, la ley, la referencia conceptual del mundo del colonizador a la vez que se reza, se embruja, se canta y se baila desde imaginarios propios.

A mediados del siglo XIX, el sistema mundo capitalista moderno/colonial al ubicar la incongruencia del régimen de hacienda esclavista y determinar su extinción como forma económica de explotación de la fuerza de trabajo, no consolida la eliminación de la condición racial que tal establecimiento llevaba implícito. La industrialización y el empoderamiento del sistema colonial inglés marcó un cambio que afectó sensiblemente a las élites del Cauca. La instalación de un sistema ferroviario en el país, la centralidad de productos de exportación agrícola con amplia demanda en el mercado mundial y la navegación por el río Magdalena impulsada por el comercio, dieron la espalda a los hacendados del Cauca y, por tanto, su importancia política se relegó. Pero el cambio también fue una recomposición de las maneras y fuerzas de resistencia en tanto la liberación de esclavos amplió las formas de economía campesina de autoconsumo con opciones de autonomía desde productos como el cacao y el café, empezando una demanda de nuevas tierras para el trabajo. También se inició una crítica al sistema de servidumbre asociado con el terraje, proporcionando argumentos para que a inicios del siglo XX se pudiera detonar la lucha indígena por la recuperación de la tierra, la cual no desaparecerá de la escena política caucana.

Manuel Quintín Lame (2004), “el indio que se educó en la montaña”, será el dirigente indígena que iniciará un ciclo de luchas que se extenderá desde las primeras décadas del siglo XX hasta la actualidad (Espinosa, 2007). La reivindicación de derechos de los pueblos indígenas tuvo resonancia en todo el país, estableciendo la necesidad creciente de una serie de reformas para los sectores marginados de la zona rural que aún hoy pasan por reclamos justos de los comuneros y que parecen postergarse sin solución clara.

Sin embargo, lo poco que han obtenido desde entonces los pueblos indígenas es fruto del ejemplo de Manuel Quintín Lame, quien envejeció en Ortega (Tolima), dándole aliento a su pueblo hasta el último día, y a él le deberemos también mucho de lo que la memoria indígena aportará a nuestro futuro. Esos tesoros de sabiduría, de conocimiento del territorio y de respeto por el universo natural, sin los cuales no sobrevivirán las repúblicas (Ospina, 2013: 58).

En todo el siglo XX, la región se configuró como un mundo de amplia complejidad social. Por un lado, la dinámica rural de múltiples zonas demandó el reconocimiento de derechos y el acceso a la tierra, y, por el otro, se consolidó una clase dirigente que basada en su historia colonial negó este derecho y buscó los recursos legales para ampliar el sistema de terraje y sus privilegios. Mientras el país avanzó hacia un proceso de modernización, en el Cauca se diseñaron, resignificaron y ampliaron formas de conducir la vida que no necesariamente se guían por los derroteros de la modernidad y el desarrollo.

En plena incursión del discurso y la práctica del desarrollo, a mediados del siglo XX, la élite caucana vio despilfarrada la riqueza, pues concluida la borrachera de esplendor, vino la melancolía de ricos empobrecidos con su consecuente resaca de una gloria pasada. Fueron éstos los alicientes para crear espacios políticos de exclusión donde se negó la participación de sectores marginados, situación que dio pie para que los procesos organizativos crecieran rápidamente y sus conquistas fueran rebasando formas institucionales y convencionales de administración. Con los ecos de la Revolución cubana, se creó una apertura hacia la reforma agraria en el continente americano, y Colombia no fue la excepción. El Estado, mediante el Incora, desató

la organización campesina y al crear la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), se configuró un mundo para el cambio social anhelado y postergado en las zonas rurales del Cauca. La organización fue rápidamente asumida por los sectores de campesinos pobres, indígenas y comunidades negras del suroccidente, quienes vieron la opción de transformar su realidad desde la opción por “tierra pal que la trabaja”.

De estas movilizaciones sociales y con el impulso de diferentes sectores se dio la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, momento constituido como punto de inflexión para el Cauca y Colombia, pues cambió radicalmente el panorama social regional en tanto sus estrategias, las formas organizativas, las reivindicaciones y los métodos de lucha tuvieron una repercusión para la organización indígena de Colombia y para diferentes sectores sociales del país (Gros y Morales, 2009).

El Cauca, constituido como epicentro de contradicciones y conflictos, ha estado asistido por procesos de constantes violencias. Una de sus expresiones está asociada con la configuración de guerrillas en la región, cuyo sustrato se centra en la lucha armada. En el territorio han hecho presencia casi todos los grupos insurgentes —FARC, ELN, M-19, MAQL—. El Cauca fue un lugar de influencia del M-19, grupo desmovilizado en Santo Domingo, una vereda en las estribaciones de la cordillera Central en el municipio de Corinto.

También las formas de represión estatal y paramilitar han arremetido en la región. Son muestras las masacres de Nilo (1991), los Uvos (1991) y el Naya (2001), producto de la errónea asociación entre luchas sociales e influencia de los actores insurgentes, relación que será siempre un estigma para los procesos organizativos del Cauca. En los últimos años se suma a la violencia el negocio del narcotráfico, pues al ser la región un lugar de tránsito de drogas, armas e insumos, se han configurado espacios de disputa ente diferentes actores.

El proceso de la Constitución Política de 1991 evidencia la presencia de la rica tradición de lucha, esta vez en cabeza de los dirigentes indígenas Alfonso Peña Chepe —comunero nasa y delegado del Movimiento armado Quintín Lame— y Lorenzo Muelas —indígena misak—

constituyentes que aportaron uno de los principios constitucionales más importantes en el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en un país de tradición constitucional monocultural. La promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia amplió también otros campos de visibilización, pues las comunidades negras vieron mediante la Ley 70 de 1994, el reconocimiento de sus derechos territoriales reclamados históricamente, lo que permitió afianzar la organización en la construcción de un camino propio para la defensa de la cultura, la vida y la diversidad ambiental.

Los conflictos sociales surgidos en las últimas décadas del siglo XX e inicios del XXI producto del modelo neoliberal que acompañó la Constitución de 1991, determinan un nuevo repertorio en la idea del *desarrollo*, esta vez centrado en la libre empresa, la apertura económica, la mercantilización creciente de la vida social y la naturaleza, realidad ante la cual, la trayectoria organizativa de la región ha proporcionado propuestas, proyectos y espacios para defensa de la vida en condiciones de dignidad, buscando revitalizar las estrategias desde la construcción comunitaria. Son estas heterotopías (Foucault, 1997) los lugares otros en donde la modernidad eurocentrada es puesta en tensión, reinventada o trasfigurada desde las prácticas comunitarias y la defensa del lugar (Escobar, 2010).

Así, el espacio-tiempo del Cauca es una multiplicidad de mundos, una diversidad de formas de ser y estar que no acaban únicamente en las cifras y estadísticas oficiales que lo señalan como lugar de pobreza, desesperanza y fracaso. Los territorios del Cauca son lugares de construcción y resignificación organizativa donde se movilizan apuestas de reencantamiento a través de formas de experimentación y en horizontes de esperanza y posibilidad, mundos de pluriversidad que se construyen desde las prácticas intelectuales de indígenas, negros, campesinos, mujeres y jóvenes, quienes no son siempre puntos de referencia para académicos, planificadores del desarrollo, agentes de cooperación o para la tecnocracia estatal, pues, contrariamente, para muchos de estos agentes constituyen óbices al desarrollo. Dados estos imaginarios y sus consecuentes tecnicidades, es de difícil aceptación la entrada de esos mundos a un espacio institucionalizado como la Universidad, pues son miradas que cuestionan el mundo idealizado e incluso



*Desnudo*, pintura (óleo / tela), Ca. 1945 | 69 x 108,5 cm  
 EUGENIO ZERDA GARCÍA | REG. 2149, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA  
 FOTO: © MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA / ERNESTO MONSALVE PINO

metafísico de las ciencias sociales, a la vez que ponen en duda las certezas y las verdades que allí se producen y reproducen. Pero la misma realidad social y las pocas respuestas efectivas desde el ideal convencional para pensar un Cauca en su diferencia, proporcionan el espacio y la justificación para apostar por este camino de conocimientos y saberes de otros modos.

La relación entre el proyecto colonial, la defensa y la construcción de formas territoriales de resistencia con raíces históricas y culturales, así como la construcción de alternativas a contrapelo del proyecto moderno, se constituyen en fuentes de inspiración para nuestro colectivo de trabajo a la hora de pensar un programa de maestría no atrapado en las visiones convencionales de la ciencias sociales eurocéntricas. Para tal fin, ha sido indispensable entender, aprender y configurar un análisis de estas historias desde la visión de quienes han sido los ausentes en los relatos académicos.

Es este el horizonte instituido y movilizado por la Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo

con sustrato en el Cauca y el suroccidente colombiano, programa donde se tiene la posibilidad de valorar los encuentros y desencuentros con el desarrollo, las alternativas a éste y las demás proliferaciones, esta vez asumiendo como vectores el territorio, la autonomía, la justicia ambiental, la justicia cognitiva y los derechos de la naturaleza en medio de la heterogeneidad de saberes y prácticas comunitarias.

**PENSANDO A CONTRAPELO. LA TRANSDISCIPLINARIEDAD Y EL POSDESARROLLO FRENTE A LAS REPRESENTACIONES NATURALIZADAS DEL DESARROLLO Y LA ECONOMÍA**

**ENTRE LO INTERDISCIPLINARIO Y LA TRANSDISCIPLINARIEDAD**

La pregunta acerca de la necesidad de movilizar dentro de un programa académico un horizonte analítico sobre el desarrollo, esta vez distante del economicismo y el tecnoinstrumentalismo convencional, pasa por entender el problema de la constitución colonial del mundo, es decir,

de los saberes, los lenguajes, la memoria, el imaginario, la subjetividad y, en particular, las disciplinas científico-sociales. Tal asunto al lado de instituciones totalizantes o de encierro como de las escrituras disciplinarias, ha erigido y posicionado la disciplinarización y profesionalización cognitiva con sus consecuentes y herméticas estructuras institucionales y su promesa de ser intelectualmente productivas. Las disciplinas se expanden y en su intento por constituirse como campos autónomos, terminan siendo parcelas y refugios cognitivos desde donde paulatinamente se disloca el conocimiento y, con ello, se instaura la pérdida de la totalidad del objeto.

El imperio de las disciplinas al generar paulatinamente el modelo de parcelación del conocimiento desde donde se ha impedido e imposibilitado el diálogo dis-

ciplinario y de saberes de otra naturaleza, ha mostrado cierta incomunicación con las transformaciones contemporáneas del conocimiento, en especial con las presiones y debates suscitados después de la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente, los cambios en la estructura política del mundo, el aumento poblacional y su capacidad productiva, y la expansión geográfica y cuantitativa del sistema universitario, como los procesos que afectaron las ciencias sociales redefinieron los problemas urgentes por enfrentar y los modos para hacerlo, suscitando intrusiones múltiples y recíprocas de los estudiosos, a la vez que se cuestionan muchos de los supuestos de tales ciencias, tanto por la autoafirmación de pueblos no europeos como por el declive del dominio político y cognoscitivo de Occidente ante el ingreso de otras voces en la esfera política y científica.



*Paisaje de ciudad*, óleo sobre cartón, 1918 | 36 x 51 cm

JOAQUÍN TORRES GARCÍA | NO. INVENTARIO: 1566, COLECCIÓN MUSEO NACIONAL DE ARTES VISUALES (URUGUAY)

Son estos procesos los que suscitan consecuencias importantes como la validez de las distinciones entre las ciencias sociales, el parroquialismo del patrimonio científico heredado así como la utilidad y realidad de la distinción cultural entre Occidente y el resto del mundo. En este marco, se resalta el cuestionamiento de las tres líneas divisorias por las cuales se estructuraron las ciencias sociales, léase la línea de estudio entre el mundo moderno-civilizado y el mundo no moderno, la línea entre el pasado y el presente y, en el marco de las ciencias sociales, el acento en las líneas que establecen el estudio del Estado (ciencia política), el mercado (economía) y la sociedad (sociología), en tanto esferas separadas y autónomas (Wallerstein, 1996). Son estas líneas y fronteras las que se cuestionan fuertemente, llegando a percibirse su desvanecimiento o, en su defecto, su alta porosidad, lo que pone en entredicho las estructuras y prácticas disciplinarias, pues la institucionalización de la enseñanza y de la investigación registrada en los bordes de la Segunda Guerra Mundial, genera algunos procesos que afectan la estructura de ciencias sociales y las prácticas de sus científicos.

La definición del horizonte analítico del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo pasa por considerar este debate, el cual asume la emergencia de la interdisciplinariedad como práctica de acercamiento, diálogo y forma para mirar un problema desde distintos horizontes analíticos a través de los equipos interdisciplinarios. En efecto,

[...] la interdisciplinariedad se piensa como la idea de que un problema específico puede ser mirado desde distintas disciplinas (un problema específico de los 50's y 60's es el desarrollo). Se crean equipos interdisciplinarios donde participan antropólogos, sociólogos, politólogos para mirar el tema del desarrollo pero la característica de la interdisciplinariedad es que se generan miradas disciplinarias que empiezan a intercambiar datos entre las disciplinas. Es lo que hacen los grupos interdisciplinarios: el sociólogo mira el desarrollo desde la episteme de la sociología, el antropólogo lo mira desde la antropología, el cientista político, el politólogo mira desde los cánones generados por cada una de las disciplinas; porque lo que hace cada disciplina es justamente generar un tipo de miradas, una mirada normativa, un ojo que mira normativamente. Lo que no hace la interdisciplinariedad es transformar el núcleo duro de su propia mirada, simplemente es un intercambio de información (Castro-Gómez, 2005: 56).

Empero, a pesar del predominio de la óptica normativa que ha impedido mutaciones en el núcleo “duro” de las disciplinas, la apelación en nuestro medio a la práctica interdisciplinaria mantiene vigencia en especial por las pocas aperturas institucionales, académicas y disciplinarias que consolidan tendencias orientadas al disciplinamiento del conocimiento y de la subjetividad. Sin duda, desde esta práctica, las disciplinas y las profesiones se convierten en una suerte de prisiones epistemológicas donde no se supera la parcelación-fragmentación del conocimiento y su consecuente hiperespecialización. Este horizonte resulta insuficiente e inadecuado para el entendimiento de la complejidad socioeconómica y político-cultural del mundo contemporáneo, donde cada vez son más comunes un sinnúmero de conexidades, intercambios, préstamos, relaciones e interconexiones, las cuales no pueden ser legibles desde el espíritu hiperdisciplinario y a partir de una suerte de “tiranía de la especialización” (Hutchins, 1968) de sus fronteras y lenguajes.

No obstante, al concebirse institucionalmente la interdisciplinariedad como una salida a la inconveniente organización del conocimiento en estrechos cajones, esta apuesta es promocionada en principio como una alternativa para combatir la babelización y fragmentación cognoscitiva expresada universitariamente en la organización y gestión de campos de investigación y enseñanza como en el aislamiento disciplinario, asuntos lejanos de una visión integral e integradora de problemas y temas de diversa naturaleza.

Para el programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, el diálogo entre disciplinas se instala también en la necesidad de descolonizar las ciencias humanas y sociales, es decir, de transformar las formas y relaciones de poder que dieron pie tanto al disciplinamiento del conocimiento y de la subjetividad, como a las formaciones disciplinares de la institución académica. Desde esta demanda, se reivindica la emergencia de perspectivas o espacios analíticos que tramitan estudios no eurocéntricos y que valoran el análisis histórico local bajo “nuevas y diferenciales actitudes hermenéuticas” (Quijano, 2012: 20), orientadas a generar aperturas bajo prácticas de inclusión y valoración de la diferencia. En estos términos, se trata de brindar una respuesta a la multiplicidad de actores y



productores del conocimiento como a la pluralidad de epistemes y modos de significar y proporcionar sentido al mundo. De ahí que se trata de evidenciar cómo

[...] en lugar de demostrar lo que la ciencia ha perdido al excluir gran parte de la experiencia humana, deberíamos pasar a demostrar lo que gana nuestra comprensión de los procesos sociales cuando incluimos segmentos cada vez mayores de las experiencias históricas del mundo (Wallerstein, 1996: 95-96).

Así que, partiendo de estas consideraciones y de la vía interdisciplinaria adoptada en principio y formalmente por el Programa de Maestría en tanto perspectiva de aceptación institucional y forma experimental en el campo educativo —a pesar de sus relativos fracasos operacionales y de cooperación analítica—, las miradas normativas imponen la necesidad de adoptar una estrategia que permita experimentar y movilizar otras maneras de ver con capacidad para enfrentar la babelización del conocimiento y la protección de herméticos territorios académicos por medio de inconvenientes fronteras artificiales. En el fondo, la apuesta ha terminado del lado de la transdisciplinaria como opción para ampliar la comprensión a través de múltiples saberes y herramientas cognitivas que no se reducen ni circunscriben a las disciplinas, sino que privilegian lo relacional, el diálogo, la complementariedad y la complejidad.

Esta exhortación y práctica de gran pertinencia en los acercamientos analíticos al fenómeno del desarrollo en tanto asunto de geopolítica global, criterio de clasificación sociocultural y dispositivo para la occidentalización del mundo, se apoya en ejercicios transdisciplinarios en los cuales no sólo se devela el trasfondo de este patrón y discurso hegemónico, sino que igualmente se muestran las acciones contrahegemónicas y de contrapoder que la gente experimenta.

Apelar, entonces, al ejercicio transdisciplinario para un programa académico adscrito a una institución universitaria cultora aún de las disciplinas y de sus hiperespecializaciones, pasa por acoger y abordar el principio y movimiento por la “justicia cognitiva” y el “diálogo de saberes”, perspectivas que ponen en tensión el predominio de la monocultura del saber y sus prácticas de desigualdad, discriminación y exclusión epistémico-social o de formas de conocer de otro modo.

Esta suerte de viaje de descubrimiento de nuestros espacios-tiempos en su complejidad y conflictualidad desde el tema y problema del desarrollo, indaga sobre lo que está entre las disciplinas, lo que las atraviesa, pero también lo que está más allá de éstas, es decir, como práctica transdisciplinaria útil en la comprensión de múltiples y paradójicas formas como se asume, se representa y se practica el desarrollo en los lugares. Lo transdisciplinario se moviliza como estrategia informacional pero ante todo como una analítica del devenir, pues

[...] no sólo se trata [de] que el antropólogo le pase la información al sociólogo, sino que el sociólogo devenga en antropólogo, y éste devenga en sociólogo, esa es la cuestión del devenir, no es la permanencia en el modelo de la mirada fija, de la mirada rígida, del espacio “estriado” de las disciplinas, sino el paso, la transición a una mirada lisa donde sea posible devenir lo otro (Castro-Gómez, 2005: 56).

En síntesis, se trata de llegar a ser algo o en su defecto, de poner algo distinto en el lugar habitual. Desde esta óptica, se abren espacios para el acercamiento y concreción del denominado *diálogo de saberes*, propósito y proceso sin posibilidades desde la convencional organización del conocimiento en disciplinas como del poco fecundo ejercicio interdisciplinario. Así que nuestro acercamiento y diálogo se hace entre distintas disciplinas, más allá de éstas y con saberes de otro tipo, lo cual implica también valorar tanto otras locaciones donde se produce el conocimiento, es decir, el afuera escolar, como otros sujetos que proporcionan sentido y significado al mundo desde sus lógicas particulares.

Esta perspectiva se expresa a través de diversos planos y prácticas de articulación, de los vínculos, la asociatividad, la complementariedad, la lógica de la red (enredarse) y la complementariedad, ambientes de alta complejidad y conflicto donde las articulaciones y cooperaciones también son lugares privilegiados para la (re)creación. Esta apelación que paulatinamente avanza provocando desafíos en el sur global, no constituye un desvarío posmoderno y poscolonial ni populismo teórico, sino experimentaciones creativas múltiples.

En efecto, el rigorismo, el cientificismo y el colonialismo desde la geopolítica del conocimiento, se constituyen en fenómenos y prácticas que han anula-

do la capacidad y posibilidad de aprender, esto es, “no tanto recibir una carga de saber nuevo sino renunciar o poner en duda un saber previo posiblemente falso” (Ospina, 2012: 25) e impertinente para nuestros tiempos. Para nuestro gusto y en el plano epistemológico, se trata de

[...] un tipo de acción directa epistemológica que consiste en ocupar las teorías y las disciplinas sin respeto a sus propietarios (escuelas o corrientes de pensamiento, instituciones) con un triple objetivo: 1. mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean; 2. identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones; 3. mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside tanto en lo que muestran como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen como existente, como en la realidad que producen como no-existente (Santos, 2010: 58).

En definitiva, y ante la pérdida creciente de la diversidad, también este acercamiento dialógico con disciplinas y saberes de otro modo, permite ver el valor, la potencialidad y la complejidad de nuestros escenarios físico-naturales y socioculturales como de la multiplicidad de agenciamientos políticos y formas de experimentación creativa que las comunidades movilizan frente a la empresa civilizatoria-desarrollista: “[...] algunas por fuera de la historia de salvación y en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico-cultural o de otras formas de relación y de ‘éxodo’, en tanto asaltos al capitalismo global y totalizante” (Quijano, 2012: 88)<sup>1</sup>.

#### EL POSDESARROLLO FRENTE AL CAPITALOCENTRISMO, EL ESTADOCENTRISMO Y LAS REPRESENTACIONES NATURALIZADAS DEL DESARROLLO Y LA ECONOMÍA

A partir de entender el desarrollo como “occidentalización del mundo”, forma abarcativa de imperialismo cultural y poderoso dispositivo de dominación en cuyo desenvolvimiento histórico se instalan procesos de homogeneización, desconocimiento cultural y, en general, de captura, integración y repetición, la Maestría también asume la necesidad de potenciar otras formas de concebir el desarrollo, es decir, de movilizar el presente/futuro a partir de la edificación de espa-

cios de confrontación, agencia y resistencia, los cuales giran en torno a posibilidades crítico-reflexivas, cambios y arreglos institucionales, la recomposición de las relaciones de poder instauradas, la racionalidad que guía la actividad económica y el modo de producción dominante, aspectos clave en la configuración, reconstrucción y deconstrucción de la historia y el horizonte de la heterogeneidad sociocultural de nuestros espacios-tiempos. En este sentido, las experiencias y prácticas locales en pro de dismantelar el régimen de representación desarrollista e instaurar alternativas de pensamiento y acción, importan para el Programa académico de Maestría, pues representan “experimentos vivientes” que se desenvuelven a través de sus usos-significados en sus lugares, muchas veces con y sin conversaciones con propuestas de alcance planetario, pero instaladas en un plano de confrontación de las convencionales formas de representación económica, desde donde se muestra un amplio espectro socioeconómico y político-cultural y, con estas experiencias y prácticas, una multiplicidad de formas de producción y reproducción de la vida.

Así que, más que el desarrollo en sí, lo que interesa en términos teóricos y como horizonte de intervención es la consideración y el valor de la analítica del posdesarrollo en donde lo “pos” no se entiende como la superación-sucesión contundente de procesos específicos de dominación ni como la asistencia a un nuevo periodo histórico libre de sujeciones, dependencias, ataduras, condicionamientos, disciplinamientos e intervenciones del otrora Tercer Mundo por actores hegemónicos globales. Dicho de otra manera, en el posdesarrollo, los “pos” no postulan un paisaje libre y desprovisto del desarrollo global e imperial. “El prefijo *pos* sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos” (Ribeiro citado en Escobar, 2005a: 256), y, en consecuencia, otras formas de intervención e interpelación en espacios-tiempos atravesados por la complejidad y la pluralidad de mundos, existencias y búsquedas.

Las asunciones y consideraciones del Programa de Maestría, las cuales se instalan de alguna manera en la analítica de visiones y prácticas de diferencia, buscan señalar un esfuerzo en el marco de un “inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura [...] donde la

dimensión política y crítica es consustancial, lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias” (Gruner, 2002: 5-6). Se trata, tal y como nos lo recuerdan autores diversos, de

[...] proveer elementos para pensar más allá del desarrollo, esto es, para una concepción del posdesarrollo que está dirigida a la creación de nuevos tipos de lenguajes, entendimientos y acciones. [...] La noción de *posdesarrollo* se ha convertido en un heurístico para re-aprender a ver y re-determinar la realidad de comunidades de Asia, África y América Latina. Es un camino que señala esta posibilidad, un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes (Escobar, 2005b: 173).

Congruente con esto, se trata también desde este espacio académico y dentro de una institución educativa nacional como la Universidad del Cauca, de enfrentar y poner en tensión los evangelios, los universos de referencia, las narrativas maestras a través del repertorio de formaciones discursivas renovadas como de prácticas de vida que van más allá del desarrollo, las que prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de organizar perspectivas en favor de la vida. Esta concitación desemboca en la idea del *posdesarrollo* o la *era del posdesarrollo*, postulada, entre otros autores, por Rist (2002), Rahnema y Bawtree (1997), Escobar (2005a, 2005b), Latouche (2004a, 2004b) y, subsidiariamente, un sinnúmero de pensadores que preconizan desde prácticas intelectuales y lecturas renovadas, la posibilidad de un horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico-cultural, en donde el desarrollo ya no sería el principio orientador y medular de la vida sociocultural.

Al asumir el posdesarrollo como horizonte del Programa posgradual, lo que se busca es dar centralidad a ciertas reacciones frente al influjo economicista, monolítico y monoteísta, que ha mostrado su incapacidad para concretar el paso definitivo centrado en el sujeto y la diferencia y no en el algoritmo. Podría decirse que el énfasis centrado en el posdesarrollo se hace por la necesidad de crear, ampliar, visibilizar y movilizar otras representaciones y significaciones que desbordan el desarrollo como credo, destacando otros actores, lugares

y procesos en los cuales la vida se gestiona al margen de los evangelios desarrollistas economicistas. Tales esfuerzos dan cuenta de visiones, discursos, prácticas, epistemes y epistemologías que rompen y subvierten la canonización de las ciencias modernas, a la vez que otorgan cierta centralidad a comunidades específicas, movimientos sociales, saberes particulares, y a esfuerzos colectivos de procesos locales y reivindicaciones del lugar, muchos de éstos sin intereses en las agendas globales, aunque concededores de éstas últimas.

En este esfuerzo y junto con planteamientos propios de disciplinas como la antropología, la sociología, la economía, la gestión, etcétera, análisis y prácticas emanadas de nuevas herramientas inscritas en la teoría feminista, el posestructuralismo, los estudios culturales —en sus diversas manifestaciones—, los estudios ambientales, la crítica poscolonial y de la subalternidad, entre otras epistemes no capitalocentristas, también tienen centralidad en la configuración de aproximaciones críticas al fenómeno del desarrollo bajo la contribución interdisciplinaria-transdisciplinaria que centra su atención en la economía política, la ecología política y el análisis cultural. Se trata, entonces, de la construcción de lenguajes, sujetos, acciones colectivas y, en suma, de la articulación de procesos y agenciamientos de menor escala en lugares específicos o de alta singularidad, los que inscritos en otros horizontes, no se alinean necesariamente en los ya tradicionales esfuerzos por consolidar un sujeto histórico capaz de contraponerse de modo antisistémico y en el mismo plano de totalidad del mundo. La adopción del *posdesarrollo* como noción y proyecto se explica en tanto comporta y moviliza una sugerente potencialidad y capacidad de movilización de prácticas, pensamientos, voces y sueños de comunidades y movimientos, donde el desarrollo no es axial, o donde, parafraseando a Mohanty (1991), éste no tomaría lugar únicamente bajo la mirada de Occidente.

Todo esto con las implicaciones en torno a reconocer la existencia de interpelaciones a la dinámica (neo)colonial de la modernidad, el capitalismo y la globalización, como a la conformación del poder colonial/moderno e imperial. Las plataformas analíticas y el pensamiento político que inspiran y movilizan estos agenciamientos han demostrado también el valor de nuestra premisa acerca de cómo América Latina se convierte paulatinamente en

una especie de “precipicio de la teoría” (Quijano, 2012: 36), y de cómo las urgencias y singularidades propias de una realidad descomunal, no son sólo susceptibles de estudiarse y analizarse con los recursos convencionales del pensamiento europeo y norteamericano, pues aunque son importantes en el contexto académico, muchos de éstos últimos son poco pertinentes o de escasa utilidad para pensar la realidad de América Latina en tanto no se trata de una sola sociedad, “sino de sociedades que se dan a un mismo tiempo como zonas de penumbras y contornos porosos cuyas fronteras e identidades o bien son resbaladizas, o bien no existen” (Zibechi y Hardt, 2013: 39). Con todo esto, también importa un sinnúmero de intelectuales que poco o nada tienen que ver con el mercado editorial y universitario, pero que desarrollan análisis desde instituciones, organizaciones y movimientos sociales asumidos como entornos epistémicos o comunidades de pensamiento que no apelan a la bibliografía doctrinal

hegemónica, ni desprecian el ideario, las categorías y las formas comprensivas y de análisis de otros modos que entre otras cosas refiguran la política del nombrar.

En suma, y bajo la égida en principio de la interdisciplinariedad y, ante todo, de la práctica transdisciplinaria, así como del horizonte del posdesarrollo, el programa académico de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo se inspira en la necesidad de construir prácticas pluriversales desde el diálogo entre prácticas académicas e intelectuales, esfuerzo cuyo sustrato son las visiones e intervenciones de diferencia económica, política, ecológica-cultural en contextos de heterogeneidad, donde el papel de los bienes comunes, el territorio y los procesos autonómicos es central en la concreción y movilización de proyectos y pensamientos singulares y sociohistóricos como fuentes de inteligibilidad, esperanza y posibilidad.



*Ciudad en rojo*, óleo sobre tela, 1950 | 83 x 116,7 cm  
 MANUEL DE LA CRUZ GONZÁLEZ LUJÁN | MAC-0348, COLECCIÓN MUSEO DE ARTE COSTARRICENSE  
 (COSTA RICA)

## LAS PRÁCTICAS ACADÉMICAS Y LAS PRÁCTICAS INTELECTUALES EN LA CONFIGURACIÓN DE UN HORIZONTE ANALÍTICO SOPORTADO EN LA DIFERENCIA. EL ESPACIO DE TRAMAS Y MINGAS POR EL BUEN VIVIR

En contextos como el Cauca y el suroccidente colombiano, la colonialidad del saber, la violencia epistémica y colonial del logocentrismo y el eurocentrismo se han materializado históricamente de distintas maneras. La persecución, asesinato de sabios espirituales y la exclusión y subordinación de múltiples prácticas culturales han sido no la excepción sino la norma de un largo horizonte que extiende, reproduce y opera hasta nuestros días a través de diferentes mecanismos, empero, no sin generar variadas contradicciones, intensas discusiones y distintos agenciamientos. Indudablemente, frente a los procesos de colonialidad, los diferentes pueblos del Cauca han liderado múltiples luchas y prácticas descolonizadoras que como en otros contextos, son un “espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un principio de esperanza o conciencia anticipante que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo” (Rivera, 2006: 4).

La lucha histórica de muchos líderes y organizaciones por la recuperación de la tierra y del territorio, los agenciamientos de los sabios espirituales e intelectuales por la autonomía, la recuperación de las prácticas ancestrales, la educación y el pensamiento propio no sólo dan cuenta de un claro pensamiento descolonizador, sino de una gran heterogeneidad de prácticas que perviven y son coetáneas en relación con otras formas de pensamiento. Así, detrás de las diferentes movilizaciones y agenciamientos, ha existido y existe una multiplicidad de prácticas intelectuales, saberes y epistemes que estructuran las relaciones sociales e interpelan críticamente el pensamiento único y las narrativas expertas, movilizándolo lógicamente otros mundos.

Pensamos que es su carácter coetáneo, la coexistencia de estas experiencias —negadas y deslegitimadas históricamente—, uno de los principios que moviliza la generación de una propuesta capaz de crear espacios dialógicos, pluriversales, interculturales y transdisciplinarios, en donde se pueden leer, discutir, vivir, sentir las prácticas académicas e intelectuales. Retomamos

este concepto que cuestiona la idea hegemónica de *académico*, ampliando “el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analítico-interpretativos pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción” (Mato, 2005: 3). Daniel Mato señala en la perspectiva de cultura y poder, que las prácticas intelectuales obedecen a diferentes intereses o condiciones contextuales que trascienden el campo de la ciencia y las fronteras disciplinarias. Asimismo, muestra que estas prácticas asumen diferentes formas y se desarrollan en ámbitos como los movimientos sociales campesinos, indígenas, afrolatinoamericanos, etcétera.

En esta perspectiva y procurando ir más allá de la absurda y excluyente oposición que la ciencia moderna erigió entre conocimientos expertos y saberes locales, y de los ritos celebratorios tan comunes en las perspectivas multiculturalistas, que cuando no folclorizan, mercantilizan la diversidad cultural, el espíritu de la Maestría se orienta a movilizar el diálogo entre prácticas académicas y prácticas intelectuales. Así, los diferentes seminarios, el trabajo de grado, las conferencias y prácticas son concebidos y desarrollados como espacios críticos y dialógicos, toda vez que promueven múltiples lecturas de problemáticas de la realidad, las cuales se nutren con valiosas experiencias y perspectivas de los/as estudiantes procedentes de diferentes regiones y grupos sociales (urbanos, indígenas, campesinos, afrocolombianos del suroccidente colombiano) como de las múltiples miradas de los docentes. Más que pensarse como espacios de búsqueda de la verdad, se piensan como espacios-tiempos de interrogación, conversación y afectación. Más que generar espacios para que se reproduzcan las narrativas expertas, se busca potenciar el pensamiento crítico, entendiendo que:

Pensar críticamente es lo contrario del *marketing*, es pensar contra uno mismo, contra lo que somos y hacemos. No para dejar de hacer sino para crecer y avanzar. Por más interesante que sea, el pensamiento crítico jamás se da por satisfecho cuando llega al algún lugar [...]. Pensamiento crítico genuino siempre fue y siempre será autocrítica. Es el modo de pulir lo que somos, de acercarnos a la verdad. Jamás estamos satisfechos, siempre queremos ir más allá. No por el afán de perfeccionamiento o prestigio. Los abajos necesitan del motor de la crítica/autocrítica porque no puedan

conformarse con el lugar que ocupan en este mundo. Este no es un pensamiento científico ni académico. No está validado por la Academia sino por la gente común que integra los abajo organizados en movimientos (Zi-bechi y Hardt, 2013: 125-126).

Pensar críticamente es movilizar la reflexión a contrapelo de las ideas hegemónicas, aquellas que reducen el devenir de los mundos y de los otros a los intereses de los pocos. Pensar críticamente es navegar contra la corriente de la historia que escriben los dominantes para legitimar su única verdad; es superar el fallo-logocentrismo, el pensamiento único a través de la conversación con los otros. El pensar crítico exige estar con los demás, escuchar sus voces, aprender de sus experiencias, es decir, superar el pensamiento monológico que ha reducido a objeto a los otros y ha establecido relaciones impersonales con ellos, despreciando sus formas de sentir y pensar. Es aprender de las múltiples experiencias sociales que históricamente han avanzado en contravía en la búsqueda de mundos más dignos y no de prestigio y poder.

En este sentido, quizás es el seminario abierto denominado “Tramas y mingas para el buen vivir”, desarrollado cada dos años al finalizar el cuarto semestre del Programa, el espacio-tiempo que resume el espíritu de esta propuesta de posgrado. Efectivamente, recogiendo muchas ideas que están presentes en el pensamiento y en las prácticas culturales de los pueblos indígenas (el tejido, la minga y el buen vivir), este espacio-tiempo se ha construido como una invitación a la conversación, al diálogo intercultural. Con la participación de diferentes invitados como sabedores, chamanes, poetas, artesanos, artistas, líderes de distinta procedencia, origen y género, se propone un escenario de revitalización de las prácticas intelectuales, es decir, de aquella heterogeneidad de experiencias que aún siguen siendo excluidas, subordinadas, deslegitimadas y perseguidas por proponer otras lecturas del mundo, otros mundos que son por ello totalmente vivos, activos y de gran potencialidad para encarar las múltiples problemáticas sociales que vivimos en el presente.

Frente a la razón metonímica que aún predomina y se espacializa a través distintas maneras y estrategias en los escenarios académicos, el seminario “Tramas y mingas para el buen vivir” reafirma las experiencias, los saberes

y sentires de los actores sociales en tanto posibilidades de (re)olución de conflictos existenciales, epistémicos, ecológicos, distributivos, políticos y culturales como alternativas para develar nuevos imaginarios que dignifiquen la economía, la justicia, la salud y la vida en general, en contraposición al pensamiento único e instrumental que ha conducido a una crisis generalizada y a una monotonía global.

Siguiendo los perceptos de la minga, el tejido y el buen vivir, lo que se intenta en dicho espacio dialógico es trazar, hilvanar territorios, tiempos, redes, conversaciones, proyectos, saberes, sentimientos, sueños, agenciamientos en favor de la pluriversidad y de la vida en general con aquellos intelectuales, líderes que, como Manuel Quintín Lame, Juan Chiles, Carlos Tamabioy, se han educado en las montañas, escuchando el fluir de los ríos profundos, leyendo las estrellas, hablando con los animales. Son estos intelectuales quienes se han forjado en las chagras, en el *tull*, en las mingas, en las lagunas y páramos, en los talleres artesanales o en los espacios más cotidianos y humildes, proponiendo lecturas, narrativas, propuestas, caminos, prácticas desafiantes y descolonizadoras, mucho antes de que la academia las redujera al discurso, al tema, al concepto.

#### APRECIANDO LA DIVERSIDAD EPISTÉMICO-CULTURAL Y LAS SINGULARIDADES SOCIOCULTURALES Y SUS EFECTOS TRANSFORMADORES

Como hemos hablado de *prácticas intelectuales*, *transdisciplinariedad*, *pluriversidad*, *posdesarrollo* y *buen vivir*, permítanos finalmente cerrar este pequeño texto con ciertas apreciaciones de algunos de nuestros invitados al primer encuentro de “Tramas y mingas” que tuvo lugar en mayo del 2010 y que contó con la participación de varios sabios espirituales (jaibanás), líderes y lideresas, quienes han desplegado diversos proyectos en la defensa de la vida, los derechos culturales, el pluralismo jurídico y las iniciativas estéticas, comunicativas y educativas. El seminario giró en torno a mingas de trabajo, las cuales desarrollaron temas como ¿salud del deseo o deseo de la salud?; vida, agroecología y autonomía alimentaria; ecoSIMías, ecoNOMías; justicias, derechos culturales y pluralismo

jurídico; educaciones y experiencias formativas; y comunicaciones, estéticas y re(ex)istencias.

En medio de golpes de tambor y cascabel, cantos, sentidas palabras, gritos de carnaval, se urdieron múltiples lecturas de las economías, las justicias, las educaciones. De voces de mujeres y hombres disidentes que se distancian claramente del desarrollismo y de los procesos de neocolonización, se escuchaban palabras esperanzadoras, mundos posibles. Palabras, experiencias que devienen de la ensoñación ritual, del trabajo colectivo de las mingas, de escuchar los truenos, los espíritus, las señas del cuerpo o la sensibilidad creativa.

Voces críticas que cuestionaron aquellas prácticas y visiones que piensan que el conocimiento sólo se produce en los ámbitos académicos. Así lo trasmitió Luis Aureliano Yonda (2010), sabio espiritual del pueblo nasa al iniciar nuestro encuentro:

No es nuevo decir que los pueblos originarios no hemos aportado a la ciencia, sí hemos aportado, gracias a nuestros abuelos, muchos conocimientos de la tecnología han sido recogidos de la investigación, porque nuestros abuelos y nuestras abuelas han sido investigadores. Han sido tan investigadores que tenían un conocimiento a veces tan avanzado que hoy en día, la misma ciencia no reconoce. De todas formas, nosotros seguimos manteniendo nuestro territorio y vemos con mucha preocupación cuando, un poco el tema que habla aquí, la minga de la salud o deseo de la salud; siempre se mira la salud en nuestras comunidades y en la comunidad en general no es simple y llanamente para curar enfermedades físicas o tipo de dolencias físicas. Nosotros desde la medicina propia, desde la medicina ancestral siempre miramos que la medicina o la enfermedad siempre está arraigada desde la parte de la espiritualidad, cuando el espíritu se enferma físicamente también reaccionan enfermedades físicas; es por ello que cuando nuestros sabios espirituales nos guían para que estemos en el camino de la salud, en ese camino de la espiritualidad, para curar a nuestros seres, a las personas que sufren de dolencias, hay que hacer la curación espiritual.

Así, la voz de Luis Aureliano y la mayoría de invitados acentuaban la cara oculta de la colonialidad (desconocimiento y negación de sus saberes), dejando ver los aportes que milenariamente han hecho sus pueblos. Nuevamente el sabio espiritual nos decía:

Dentro de la sanación del territorio y del aporte que hacemos los pueblos originarios, a pesar de que la sociedad capitalista siempre nos dice que nosotros no aportamos al desarrollo, pero nosotros sí aportamos al desarrollo; pero ese desarrollo no es en términos económicos, tal vez los capitalistas piensen que nosotros vamos a generar acumulación de platas. No es eso. Nosotros estamos haciendo aporte a la vida y si la vida la cuantificamos en plata no tiene precio. Cuidamos el agua, cuidamos el fuego, cuidamos el viento, cuidamos la tierra. Hay mucho que trabajarle a nuestras comunidades porque hoy la nueva generación se está olvidando de eso, porque la sociedad nos ha ido induciendo a que lo externo es lo bueno y lo de nosotros es lo malo. Nosotros estamos trabajando mucho en la espiritualidad para tener la sanación mental y volvernos otra vez a la espiritualidad.

Estos aportes milenarios emanan y derivan de otro saber, de otras cosmovisiones que no tienen como centro al hombre y al progreso liberal. Otras prácticas médicas que en este caso, no se reducen a la curación de los cuerpos como sucede con la medicina occidental, se orientan y se dirigen de manera más amplia e integral a la sanación y al cuidado de la vida misma: el agua, el fuego, el viento, los animales, la madre tierra.

Pero lejos de entender nostálgicamente estas prácticas como si estuviesen autocontenidas en un pasado lejano en el tiempo y el espacio, y frente a un largo proceso histórico de colonialidad y de biopolíticas del presente que ven la naturaleza como mercancía, varios sabios espirituales están haciendo uso de las mingas y de las redes comunitarias para promover iniciativas que revitalicen los saberes ancestrales y promuevan diálogos interculturales siempre en favor de la vida. Al respecto, expresa Víctor Jacanamejoy, médico tradicional de la comunidad inga del valle de Sibundoy:

Por donde he viajado me he encontrado universidades, iglesias, hoy hay muchas más iglesias, hay campamentos militares, pero no hay centros para sanarnos, para limpiarnos, para curarnos, de ahí la idea de que necesitamos reconstruir, restituir, restablecer esos *tambos* de curación, de sanación; los *tambos* son los centros de curación de sanación donde un taita o una mama atiende esos centros. Aquí ven el *tambo* que se construyó en el pueblo Pasto con estudiantes de la Universidad de Nariño que vienen tomando *ambi Uaska*, allá tenemos la “Cátedra intercultural panamazónica *Killa Inti*”. El

que se inscriba tiene derecho a la toma de yagé; eso es parte de la Cátedra y hay niños, adultos, hombres, mujeres, y ese centro que estamos valorando, cantando, para que curemos la tierrita, y la tierrita se va a curar en la medida en que nos curemos nosotros, cada uno de nosotros, no es suficiente si no cambiamos en nuestra vida, si no alteramos nuestra consciencia para mejorar, no estamos haciendo nada y no lo van a hacer los gobiernos, los tratados internacionales, el tratado de Río de Janeiro, si no cambiamos nuestra forma de ser, nuestra forma de actuar, nuestra forma de vivir, nuestra forma de alimentarnos.

Así, las diferentes mingas permitieron a los asistentes una aproximación a la comprensión y valoración de diferentes visiones y prácticas intelectuales que son aún desconocidas en los ámbitos académicos y, sobre todo, considerar la importancia de establecer urgentemente prácticas que nos conduzcan a otro tipo de relaciones interculturales, tal como lo expresó Luz Angélica, médica de la comunidad de los Pastos:

¿Qué estamos haciendo por nuestra Pacha-Mama, qué estamos haciendo por el mal llamado medio

ambiente? Porque no debería ser también medio ambiente sino *ambiente*. Estamos hablando de la mitad del ambiente. Entonces, es responsabilidad de los pueblos indígenas garantizar ese bienestar, pero también es responsabilidad de las grandes ciudades que nos ayuden a mantener esos ojos de agua, esos colchones de agua y todo lo que en los pueblos indígenas hay. Desde allá poderles brindar y garantizar una vida digna para ustedes, para sus hijos y para nuestros hijos, todos nosotros.

Según las palabras de Luz Angélica, lo que llamamos *bienestar, vida digna* es responsabilidad de todos. Así que si deseamos construir esto y garantizarlo para nosotros y las futuras generaciones, debemos trabajar otras formas de relacionamiento intercultural, otras maneras de estar en relación con la naturaleza, y, en suma, otras prácticas de sustento así como de pensar y practicar lo económico, siempre teniendo como horizonte la justicia social y cognitiva. Éste es el espíritu y el camino escogido para caminar y aprender entre todos y en medio de la potencialidad que nos ofrece la diferencia y la ampliación de la conversación.



## NOTA

<sup>1</sup> El éxodo alude a “una clase de lucha que no se basa en la oposición directa, sino en una especie de lucha por negación: negación del poder, negarse a obedecer. No sólo la negación del trabajo y la autoridad, también la emigración y el movimiento de cualquier tipo que obstruya el movimiento y el deseo” (Negri y Hardt, s/f: s/p). Se trata del desarrollo de un movimiento capaz de salirse por la tangente para generar “un poder constituyente” al margen de la trampa binaria.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARONA, Guido, 1995, *La maldición de Midas en una región del mundo colonial: Popayán 1730-1830*, Cali, Fondo Mixto de Cultura del Cauca/Universidad del Valle.
2. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2005, "Transdisciplinariedad y diálogo de saberes", en: *Revista de Estudiantes de Sociología SIGMA*, No. 5, Universidad Nacional de Colombia, pp. 53-59
3. DE ROUX, Gustavo, 1991, *Procesos, políticas y coyunturas regionales y sus efectos sobre el campesinado nortecaucano*, Cali, Universidad del Valle.
4. DÍAZ, Zamira, 1994, *Oro, sociedad y economía. El sistema colonial en la Gobernación de Popayán: 1533-1733*, Bogotá, Banco de la República.
5. ESCOBAR, Arturo, 2005a, *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Popayán, Icanh/Universidad del Cauca.
6. \_\_\_\_\_, 2005b, "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social", en: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economías, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, pp. 17-31.
7. \_\_\_\_\_, 2010, *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*, Popayán, Envión.
8. ESPINOSA, Martha, 2007, "Manuel Quintín Lame (1883-1967)", en: Santiago Castro-Gómez, Alberto Flórez, Guillermo Hoyos y Carmen Millán (eds.), *Pensamiento colombiano del siglo XX*, pp. 405-424, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
9. FOUCAULT, Michael, 1997, en "Los espacios otros". *As-trágallo. La Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, No. 7, pp. 83-91.
10. GNECCO, Cristóbal y Javier Aceituno, 2004, "Poblamiento temprano y espacios antropogénicos en el norte de Suramérica", en: *Complutum*, No. 15, pp. 151-164.
11. GROS, Cristian y Trino Morales, 2009, *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
12. GRUNNER, Eduardo, 2002, "Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad", disponible en: <<http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales>>.
13. HUTCHINS, Robert, 1968, *La Universidad de utopía*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires.
14. JANAMEJOY, Víctor, 2010, "Kaugankamalla (Mientras vivamos)", Conferencia Seminario Tramas y mingas para el buen vivir, Popayán, Universidad del Cauca.
15. LATOUCHE, Serge, 2004a, *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Barcelona, Icaria.
16. \_\_\_\_\_, 2004b, "¿Tendrá derecho el Sur al decrecimiento?", en: *Le Monde Diplomatique*, disponible en: <<http://www.sodepaz.net/modules.php?name=News&file=article&sid=2417>>.
17. MATO, Daniel, 2005, "Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder", en: Daniel Mato, *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 471-497.
18. MOHANTY, Chandra, 1991, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en: Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp. 51-80), Bloomington, Indiana University Press.
19. MURRA, Jhon, 1975, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
20. NEGRI, Toni y Michael Hardt, 2001, s/f, *Imperio/exodo. Un coloquio con Michael Hardt y Toni Negri*, disponible en: <<http://aleph-arts.org/pens/exodo.html>>.
21. OSPINA, Willian, 2012, *La lámpara maravillosa. Cuatro ensayos sobre la educación y un elogio a la lectura*, Bogotá, Mondadori.
22. \_\_\_\_\_, 2013, *Pa que se acabe la vaina*, Bogotá, Planeta.
23. QUIJANO, Olver, 2012, *EcoSimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Universidad del Cauca/Universidad Andina Simón Bolívar.
24. QUINTÍN, Manuel, 2004, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Popayán, Universidad del Cauca.
25. RAHNEMA, Majid y Victoria Bawtree (eds.), 1997, *The Post-Development Reader*, Londres, Zed Books.
26. RIST, Gilbert, 2002, *El desarrollo: historia de una creencia occidental*, Madrid, Catarata.
27. RIVERA, Silvia, 2006, "Chihixinakax utxiwa. Una reflexión sobre las prácticas y discursos descolonizadores", en: Mario Yapu, *Modernidad y pensamiento descolonizador*, La Paz, Universidad para la Investigación Estratégica en Bolivia (U-PIEB)/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 3-16.
28. SANTOS, Boaventura, 2010, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Buenos Aires, Clacso.

29. WALLERSTEIN, Immanuel, 1996, *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
30. YONDA, Luis, 2010, "Sanación de territorios", Conferencia-Seminario Tramas y mingas para el buen vivir, Popayán, Universidad del Cauca.
31. ZIBECHI, Raúl y Michael Hardt, 2013, *Preservar y compartir: Bienes comunes y movimientos sociales*, Buenos Aires, Mardulce.
32. ZULUAGA, Francisco, 1993, *Guerrilla y sociedad en el Patía*, Cali, Universidad del Valle.

