

Cristina Siñanis y Zulma Palermo

zulmapalermo@gmail.com

Universidad Nacional de Salta

HETEROGENEIDAD ESTRUCTURAL Y RE-EXISTENCIA EN LA ESCUCHA

Resumen: *En estas páginas ponemos a disposición de los lectores un relato que busca compartir la escucha de nuestr*s damnés, integrantes de un pueblo que sigue aprisionado por la colonialidad del poder, buscando en ell*s las voces de conocimientos negados por el pensamiento de la racionalidad moderna. Ponemos en texto una forma particular de correlación entre dos disciplinas (Filosofía y Etnografía) –herederas de esa modernidad– para indisciplinarlas. Asumimos así la existencia de un conocimiento otro –en diálogo con el pensamiento crítico latinoamericano– producido en la interioridad de un sector comunitario ajeno al discurso preconstruido por la institucionalidad académica, discurso aquel que, sin embargo, está vivo y dinámico sosteniendo la vida de las gentes.*

Palabras clave: *Conocimiento otro, Colonialidad del saber*

Structural Heterogeneity and re-existence in dialog

Abstract: *In these pages we seek to share a dialog with our damnés, as members of a community that is still trapped by the coloniality of power, in order to hear from them all the knowledge that was negated by the modern rationality thinking. We here state a particular way of relation between two disciplines as heirs of such modernity in order to “indiscipline” them. We then assume the existence of other traditions of knowledge, in dialog with Latin American critical thinking, produced within a community sector external to the pre-constructed discourse from academic institutions. That knowledge –and discourses– are still alive and dynamic supporting the lives of their peoples.*

Keywords: *Other knowledges, Coloniality of knowledge*



...la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes. Por eso ante la crisis no caben las soluciones elaboradas minuciosamente por los estudiosos en nombre de un racionalismo de estudiante recién recibido, sino que es preciso entroncar con alguna constante. Y en América no hay otra constante que la de su pueblo. La base de nuestra razón de ser está en éste.
Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*

Persiguiendo la concreción de lo que señala el filósofo argentino Rodolfo Kusch nos proponemos relatar la experiencia de la escucha de nuestro *s damnés*¹, integrantes de un pueblo que sigue aprisionado por la colonialidad del poder, buscando en él *s* las voces de conocimientos negados por el pensamiento de la racionalidad moderna. Con el relato de esta (entre otras) experiencias y su potencialidad para construir conocimiento, es nuestro deseo poner en texto una forma particular de íntima correlación entre dos campos disciplinares herederos de esa modernidad (Filosofía y Ciencias Sociales), para indisciplinarlos. Asumimos así la existencia de un conocimiento otro, en diálogo con el del pensamiento crítico latinoamericano, producido en la interioridad de un sector comunitario ajeno al discurso preconstruido por la institucionalidad académica, discurso aquel que, sin embargo, está vivo y dinámico sosteniendo la vida de las gentes.

El relato, escrito en tercera persona y atravesado por construcciones especulativas, viene de la voz y de su indivisible construcción teórica por Cristina Siñanis, quien pone en acto la potencialidad de un pensar emergente del hacer cotidiano en el espacio social al que ella pertenece. Ese andar constructivo nos permitió volver a pensar categorías explicativas preexistentes para finalmente imaginar un horizonte de expectativas de posible concreción en los tiempos por venir.

Tejiendo saberes

En una pequeña habitación de la casa barrial de Cristina se reúne semanalmente un reducido grupo de mujeres que tejen y charlan deshojando las penas que la vida les ha traído desde siempre. Las agujas se mueven al compás de las bocas que hablan de los hijos, de los precios inalcanzables de la yerba y del pan, del poco trabajo de los hombres, de la

¹ Llamados así desde los escritos de Frantz Fanon (1965).



falta de interés de los jóvenes por lo que la escuela pretende enseñarles... de eso y mucho más.

Cristina escucha y espera que las agujas del tejido vayan también tramando los hilos del recuerdo. Todo es igual que entonces pero distinto al mismo tiempo: las cosas de las que hoy carecen repiten otras viejas, porque sienten y saben que no hay cambios para ellas; aunque también es distinto porque la vida en la ciudad es más difícil de ser sobrellevada que aquellas transcurridas en conjunción con la tierra de las que les cuentan los mayores.

Esos relatos van saliendo, como sin querer, de algunos recovecos de memoria guardados en la infancia, rendijas de ventanas por donde creen mirar espacios abiertos al verde del monte, de los valles o el pardo arenal –que nunca en la ciudad han visto y que algunas conocen solo por la escucha–, “fantasmas” de apariciones que traen dones y castigos, los dones de la tierra y los castigos de los que van en el tiempo despojándola. Entre retazo y retazo de memoria estas mujeres cuyas madres o abuelas han llegado a la ciudad desde el Chaco, los Valles o la Puna, se van aunando también en la comuna del tejido y ya, en lugar de hacer cada quien su propia obra, van entrelazando los hilos para dar forma a un objeto único, multicolor y de posibles muy variados usos: un tapete, una manta, una “artesanía” que puede ser vendida.

Esta pequeña comunidad de mujeres es la puesta en acto entre muchas otras –como la música que dice al conjunto barrial en muy variadas formas: copla, cumbia o chamamé (Siñanis, 2014)- de la compleja constitución cultural que sostiene a estos grupos suburbanos. Esos en los que no hay “rechazo del tercero” –como lo deseara Kusch en su momento mirando / viviendo Buenos Aires– sino que es aceptado “en su vida cotidiana, en esa zona donde ... se mueve la opinión, el hogar, el amor, el lunfardo, el tango por la mitología diaria” (1973:259)². Tales mundos hoy y aquí constituyen una amalgama de prácticas, creencias, costumbres, vivencias, temporalidades procedentes de distintas memorias cuya heterogeneidad se entrama en esa red simbólica que las mujeres tejen con sus manos y sus bocas³.

¿Es que en alguna medida hay aquí en acto un *pensamiento seminal*? Un pensamiento –como enuncia Kusch– “... que apunta, aunque míseramente, a conciliar los extremos desgarrados a que se reduce en el fondo la experiencia misma de la vida”. Porque estas mujeres encaran juntas

² Desde la perspectiva decolonial Castro Gómez incorpora el principio del tercero incluido en el que “... los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental...” (2007: 86).

³ “Tejido”, “trama”, “red” son metáforas construidas por el discurso posestructuralista de mediados del siglo pasado por las teorías del discurso europeo-deconstructivas del pensamiento científico de su modernidad. Acá, por el contrario, es una actividad comunal en la que se juega la vida cotidiana

“el mantenimiento de la familia” o simplemente buscan “la amistad salvadora” (1973: 301-302).

Este entramado sociocultural es hoy específicamente urbano y no sería demasiado arriesgado entenderlo como una particular forma de interculturalidad. En ella interseca la razón occidental “basada en un pensar causalista, concretado a la intelección, la voluntad, la despersonalización” con la que viene de la realidad misma que se habita, “que personaliza al mundo ...porque enfrenta el desgarramiento original⁴ entre lo favorable y lo desfavorable y requiere obsesivamente la unidad”(Kusch, 1973:293). Esta forma de interculturalidad, resultado de las permanentes migraciones a las periferias urbanas desde los adentros de la ruralidad, no da como resultado una “coalición” sino una “colisión” entre culturas. De allí que si bien la cultura blanca-urbana se mantiene separada de la “popular”, mirándola “desde afuera” y “desde arriba”⁵, en esas localizaciones “populares”, no puede negarse la dinámica conflictivamente interactiva que se produce entre ambas. Ya Kusch lo señalaba como una de las contradicciones en las que se debate esta forma de habitar el suelo; se trata de

... la profunda identificación de la clase media con la así llamada cultura occidental, en tanto ésta proclama a aquella como una forma universal de vida... En virtud de la impermeabilidad de dicha clase se generaron las contradicciones en las cuales se debate la humanidad actual (1973: 279).

Es en esa relación conflictiva que se macera esta formación otra de la cultura en la que pueden entrar en correlación memorias diversas que encuentran una forma distinta de arraigo. Por eso tal vez sea posible hoy comprender un pensamiento que se engendra desde una geocorpolítica (Mignolo, 2011) de la vida cotidiana, que actualiza ritualmente antiguos cultos como el de la Pachamama, cuya vigencia se sostiene en una relación particular con la tierra, con los otros y con la vida en ciclos temporales distintos a los fijados por los calendarios de Occidente. Este pensamiento viene a yuxtaponer otras memorias y así se conforma una cultura nueva, diferente, pero no inferior, de las muchas que le han dado forma en el tiempo y que hoy se expresa a través de “nuevos ritos”⁶ que adhieren tanto al calendario andino como a algunos rastros de las ritualidades guaraníes y también afro–superpuestos a los naturalizados por la cultura oficial– a los que se está dando, así, *re-existencia* según la definición de Albán-Achinte⁷.

y desde la que se traman otras formas de crítica/resistencia no académicas a esa misma modernidad.

⁴Mignolo la denomina “herida colonial”, en connivencia con Gloria Anzaldúa, es la que deja la lógica histórica impuesta por la colonialidad del poder; la colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. Esta consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos por sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder. En este caso, el poder colonial (Walter Mignolo, 2003: 39).

⁵ En su crítica a la “clase media” Kusch lo expresa claramente: “La impermeabilidad de la clase media con respecto al pueblo americano se advierte primordialmente en el juicio con que todo integrante de la misma juzga a dicho pueblo” (1973: 282). Kusch piensa el conflicto desde la estructura de clases. Para la crítica a la modernidad desde la decolonialidad se trata de una racialización devenida desde la colonia y persistente hasta nuestros días: “La formación de relaciones sociales fundadas en [la idea de] raza, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras [...] Fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista... (Quijano, 2000: 202-203).

⁶ Son cada vez más extendidas y naturalizadas prácticas procedentes de la cosmovisión andina como las destinadas a la Virgen de Urkupiña. En 2014 el Estado provincial y la Iglesia católica avalaron y programaron la visita de la “imagen verdadera” que llegó en peregrinación desde su lugar de origen. Insisten en sus discursos sobre la necesidad de legitimar el rito “verdadero” ante las “desviaciones” que sufre en la cultura local en la que alternan con las “peñas” criollas o las “bailantas” con ritmos colombianos. Por acá también se “filtran” remo-



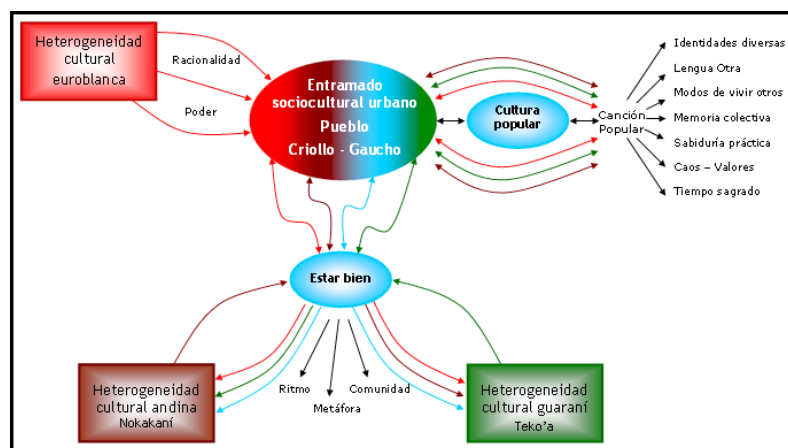
tas expresiones culturales de la africanidad.

“Quien la entiende “...como todos aquellos dispositivos generados históricamente por las comunidades para re-inventarse la vida en confrontación a los patrones de poder que han determinado la manera como estas poblaciones deben vivir...” (2008).

⁸ A los efectos de procurar una aproximación comprensiva se hace necesario efectuar una analítica de sus componentes primarios, aun cuando dicha aproximación sea parcial, fragmentaria y –como ocurre con toda esquematización– forzada.

Potencialidad de un saber “otro”

La complejidad de nuestro presente deja visualizar una forma de vida en tanto práctica intercultural que entrama un cuerpo social tejido con hilos de procedencias y memorias muy diversas⁸:



De este modo se encuentra el entramado pluriverso de nuestra cultura popular urbana, emergente de un lugar fronterizo: el entramado urbano, el pueblo criollo, sustentada en un tiempo-otro (Kusch, 1986). Allí se encuentran y confrontan la racionalidad euro-blanca y una geo-corporal política de la “ñokanización” y la “teko’anización” propias de las memorias ancestrales preexistentes a aquella. Ambas formas de vida confluyen en la búsqueda de la armonía dentro del caos pues para el pensamiento andino, *ñoka* –un “yo” que lo es en la medida en que está en armonía con el universo– implica lucha y constante desafío contra las adversidades, que se armonizan en las fiestas como tiempo fausto de liberación y de renovación. Al mismo tiempo, para la concepción guaraní del tiempo y del espacio, *teko’a* es la vida misma que se dice a través de la palabra dicha y escuchada más que de las cosas que no alcanzan a visualizarse. De allí también, tal vez, el valor y sentido de los rituales como expresión de la barriada con su centro en el ritmo y en la música, como forma del decir-se, y en el tejido como trama de interacción societaria, dentro de las contradicciones propias del existir en realidades que a la vez que resisten, negocian, en busca del equilibrio que permite sostener la vida.

En estas actividades cotidianas toman forma situaciones concretas de una práctica intercultural “espontánea” ya que –es necesario reiterarlo– encontramos en ellas más que una simple interrelación (o comunicación como generalmente

se lo entiende en los formatos y discursos institucionales) surgida del vínculo que une a las mujeres de este grupo. Es en estas prácticas autogestionarias y asistemáticas donde podrían iniciarse procesos de construcción de un conocimiento y de una práctica política otros, de un poder social (y estatal) distintos, pero no menos válido que el impuesto por la hegemonía (ver Walsh, Catherin, 2009).

¿Se trataría, entonces, de un *espacio fronterizo*⁹ como lo entiende Mignolo (2003), cuya historia local no se somete totalmente a los designios del poder global? Y de serlo, ¿está dando cuenta de la heterogeneidad histórico-estructural de una localización específica en América Latina (Quijano, 2000)? Porque es precisamente esa heterogeneidad, esa “totalidad contradictoria” (Cornejo Polar, 1987) dinámica y compleja, señalada insistentemente por Kusch, la que escapa a la mirada totalizante del pensamiento único.

A este pensamiento y a los cánones “científicos” que lo caracterizan responden los investigadores que miran desde fuera modos de vida que les son ajenos dando lugar a un “vacío intercultural” (Kusch, 1976, 1978, 1986). Tal vacío no puede ser llenado en tanto el investigador y el “objeto” investigado habitan “suelos” distintos y distantes, cuando se piensa que la seriedad de la investigación se encuentra en “la copiosa bibliografía, la cual en un tema como éste no existe y, cuando la hay, suele conducir siempre por caminos ajenos a América” (Kusch, 1986, Exordio, s/p).

El concepto de interculturalidad que hemos podido perfilar acá responde, en cambio, a una práctica comunitaria, remota memoria de la *minga*, cuyo valor y autenticidad radican en que no dependen de una directiva que se propone o impone desde fuera, ni del cientificismo reiteradamente rechazado por nuestro filósofo. Surge de sujetos subalternizados de la periferia urbana que no recurren a una “copiosa bibliografía” para autointerpretarse, sino a las propias emergencias. Por ello es una práctica que puede lograr no someterse ni someter a quienes la ejercen a los designios de los aparatos del poder en cualquiera de sus formas.

De este modo, se estaría respondiendo a uno de los tantos interrogantes a los que Kusch busca encontrar salida cuando incursiona en el pensamiento del estar que caracteriza a las culturas amerindias: “¿En qué medida se continúa ese pensar en nuestro pueblo y cuál es, además, su verdadera índole?” (1973:268). Esta reducida comunidad de mujeres tejedoras

⁹ Es este un “tercer lugar”, un campo de fuerzas en el que se actualizan las contradicciones, en el que la lucha por la hegemonía se traduce en el diseño de unas lindes simbólicas, lingüísticas, subjetivas, representacionales “otras”, altamente diferenciadas del canon occidental. Se trata de un espacio elusivo en el que conocer el mundo ya no significa su apropiación porque todas las reglas inventadas para ello han caído en la vacuidad y la inoperancia; es ese espacio “de la espera” en el que ya lo que era no es y en el que todo está por ser construido (Palermo, 2000).



de hilos y relatos podrían estar dando algunos síntomas esclarecedores: ese pensamiento está vigente en cada acto cotidiano, en las tramas del solo vivir, porque es “ahí donde el desgarramiento de la contradicción recobr[a] su unidad” (Kusch, 1973: 297).

Envío

Hemos creído pertinente hacer visible una acción comunitaria y una interpretación de ella concretada desde su interioridad, como despliegue de lo que –en el presente y en un contexto distinto– practicó y propuso en su momento Rodolfo Kusch. Tendida la mirada desde una doble perspectiva, epistémica y política, creemos que es posible generar conocimiento a partir de experiencias locales colectivas que se orienten a producir radicales transformaciones en la vida de las sociedades. Todavía creemos posible que éstas lleguen a modificar las formas de vida de los pueblos a través de otras lógicas de organización del Estado, sobre la base de interacciones simétricas y solidarias entre sujetos largamente sometidos a prácticas subalternizantes.

Desde esa perspectiva, “interculturalidad” designa aquí un campo de prácticas que podrían llegar a producir un real desprendimiento de los sistemas organizados tanto del Estado como del conocimiento validado e instituido, por los que se ha silenciado históricamente los saberes y las potencialidades de grupos considerados “minoritarios” ya sea por raza, género, sexualidad o capacidades diferentes. Como consecuencia de ello, implica desprenderse también de los moldes decimonónicos de la conformación de las naciones, ya que en su constitución moderna excluyó a esos grupos que a través de múltiples movimientos sociales y políticos hoy tienen una creciente presencia pública y aún institucional. La interculturalidad, por lo tanto, es para nosotras una práctica “realmente existente” –como entendemos la percibió Kusch– por fuera de los estereotipos de los sistemas educativos y que podría llevar en un futuro que quisiéramos no tan lejano a la organización de Estados plurinacionales realmente representativos para la emergencia de un mundo donde quepan muchos mundos, como propuso el Foro Social Mundial de Porto Alegre (Palermo, 2011).

Bibliografía

- ALBÁN-ACHINTE, Adolfo (2008). *¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia*. Ponencia presentada en Seminario Internacional Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional (Paper).
- CORNEJO POLAR, Antonio (1987). "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias". En PIZARRO, Ana (comp.) *Hacia una Historia de la Literatura Latinoamericana*. México: El Colegio de México, pp. 123-131.
- FANON, Franz (1965) [1952] *¡Escucha, blanco!* Barcelona: Nova Terra.
- KUSCH, Rodolfo (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: ICA.
- KUSCH, Rodolfo (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Editorial Cimbarrón.
- KUSCH, Rodolfo (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambreiro.
- KUSCH, Rodolfo (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Latinoamericana*. Buenos Aires: Castañeda.
- KUSCH, Rodolfo (1986). *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- LASTRA, Antonio (2008). Walter Mignolo y la idea de América Latina. Un intercambio de opiniones. En *Revista Tabula Rasa*. Colombia, Universidad Mayor de Cundinamarca. N° 9, pp. 285-312.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Theories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Bother Thinking*. Nueva Jersey: Princeton Univ. Press.
- MIGNOLO, Walter (2003). "Un paradigma otro": *colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico, Prefacio a la edición castellana de Historias locales / diseños globales*. Madrid: Akal.
- MIGNOLO, Walter (2011). *El vuelco de la razón. Diferencia colonial y pensamiento fronterizo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- PALERMO, Zulma (2000). "Semiótica del vacío y de la espera". En *Dispositio*. University of Michigan. Vol. 24, N° 51, pp. 13-26.
- PALERMO, Zulma (2011). Perspectiva intercultural y opción decolonial. En *Revista Latinoamericana Pacarina de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 1, pp. 11-26.



QUIJANO, Aníbal (1990). Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina”. En LANDER, Edgardo (Ed.), *Modernidad y Universalismo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, pp. 27-42.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 201-246.

WALSH, Catherin (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala.

Fecha de recepción: 8 de junio de 2015

Fecha de aceptación: 7 de setiembre de 2015



