



CAMINOS *OTROS* PARA LLEGAR AL CUERPO NASA

Edwin Herman Meza Rosero

Universidad Nacional de Colombia

Facultad De Medicina

Maestría en Discapacidad e Inclusión Social

Bogotá, Colombia

2012

CAMINOS *OTROS* PARA LLEGAR AL CUERPO NASA

Edwin Hernan Meza Rosero

Tesis de investigación presentada como requisito parcial para optar por el título de :

Magister en Discapacidad e Inclusión Social

Directora

Dra. Dora Inés Munevar

Universidad Nacional de Colombia

Facultad De Medicina

Maestría en Discapacidad e Inclusión Social

Bogotá, Colombia

2012

A mi familia y amigos

CONTENIDOS

RESUMEN6

ABSTRACT8

PALABRAS PREVIAS

Una lectura situada y necesaria.....10

Circunstancias académicas para la emergencia de la problematización.....11

Travesías y derivas no-metodológicas.....26

Capítulos.....34

1. EN TORNO A LAS EPISTEMOLOGIAS DE RESISTENCIA

Caminos A Partir De Lo Epistemológico.....36

Caminos para pensar la subalternidad.....43

Caminos para recuperar el nuestroamericanismo.....56

Caminos Para Situar El Postoccidentalismo.....58

2. HACIA LA DESOBEDIENCIA EPISTEMICA

Caminos para comprender la decolonialidad.....66

Caminos para desobedecer la colonialidad del saber.....74

3. ENTRE LA INTERRUPCION Y LA RUPTURA DE DISCURSOS

Cuerpos otros.....81

Voces subalternas del cuerpo.....87

Del postoccidentalismo a la decolonialidad.....94

4. Y, PARA QUE NOMBRAR?

Entre Sincronías y Diacronías.....99

Los pueblos Nasa, la gente Páez... adentro y afuera.....101

Otros Recorridos, El Cuerpo Nasa.....121

5. ¿CONCLUSION?

Conversaciones entre el Cuerpo Nasa y el Cuerpo Académico.....129

REFERENCIAS.....136

CAMINOS OTROS PARA LLEGAR AL CUERPO NASA

RESUMEN

El texto se presenta como un camino de reflexión desde el cuerpo para encontrar posibilidades de conversar con el poder desde la heterarquía. En su devenir epistemológico, se aproxima a las teorías del subalternismo, el nuestroamericanismo, el postoccidentalismo y finalmente, la decolonialidad, como rutas que le permitan caminar hacia conversaciones cuerpo a cuerpo con el Modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad que emerge de la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social de la Universidad Nacional de Colombia. La reflexión se sitúa desde el cuerpo Nasa como la posibilidad inmediata de encuentro con lo nuestroamericano y subalterno; sus conversaciones posicionadas, permiten descorrer el velo que oculta los cuerpos otros para visibilizarlos y reconocerlos como interlocutores reales del cuerpo que se (re)produce desde el poder colonialista de la academia.

Los otros cuerpos que conversan con el Modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad y más directamente, con el dilema de la diferencia, resultan en la posibilidad de situar a la discapacidad como un territorio de antagonismos y linderos, en los que los discursos del modelo se despojen del poder y se dejen provocar por una comprensión otra de los cuerpos y su relación con los estudios en discapacidad desde la heterarquía.

La investigación se sitúa en la ruta de la decolonialidad y la nometodología como una apuesta que vaya en consonancia con su discurso y que permita el tránsito investigativo dinámico, así como conversaciones continuas, sentidas y profundamente reflexivas con los (pre)textos investigativos que arroja la literatura sobre el cuerpo. Su

pretensión, es la ruptura del camino de la investigación metodológica tradicional que objetiviza el conocimiento para abrir puertas al conocimiento situado, cuerpo a cuerpo. Las conversaciones quedan abiertas...

Palabras clave

Cuerpo Nasa, subalternidad, nuestroamericanismo, decolonialidad, postoccidentalismo, discapacidad.

ABSTRACT

OTHER WAYS TO GET THE BODY NASA

The text is presented as a journey of reflection from the body to find opportunities to talk with the power from the heterarchy. In its evolution epistemological approaches subalternism theories, the "nuestroamericanismo", the post-Occidentalism and finally, decoloniality as routes to allow melee talks with Colombian Conceptual Model of Disability that emerges from the Master of Disability Social Inclusion, National University of Colombia.

The reflection from the body is placed "Nasa" as an immediate possibility of encounter with the "nuestroamericanismo" and subaltern; their conversations positioned, allow to lift the veil that hides the bodies and others to recognize them as a true partners of the body that (re) produced from the colonial power of the academy.

The other bodies that talk to the Colombian Conceptual Model of Disability and more directly with the dilemma of difference, resulting in the possibility of putting the disabled as a territory and boundaries of antagonism, in which the discourses of the model to shed power and leave another cause for an understanding of bodies and their relation to disability studies from the heterarchy.

The investigation is located in the path of the decoloniality and "nometodología" as a bet that goes in line with his speech and permits dynamic traffic research and ongoing conversations, thoughtful and deeply felt with the (pre) research texts that gives the

literature on the body. His claim is to break the path of traditional research methodology that objectifies the knowledge to open doors to knowledge located *melee*.

The talks are open. ...

Keywords

Nasa body, subalternity, *nuestroamericanismo*, decoloniality, post-Occidentalism, disability.

PALABRAS PREVIAS

Una lectura situada y necesaria...

¿Si el cuerpo humano es universal, por qué existen tantos saberes médicos como culturas? A cada cultura corresponde una concepción sobre el cuerpo humano, y esa concepción varia históricamente, siendo la lengua vehículo de dichas concepciones.
(Portela, 2002)

Los caminos de la historia y la historia de los caminos que he transitado en este trabajo de investigación se inician al ingresar a la maestría en Discapacidad e Inclusión Social de la Universidad Nacional de Colombia y avanzan recogiendo el sentir personal. Cuando comencé a estudiar en la maestría, la expectativa de ser artífice del cambio en pro de lo social era mi principal bandera. Empero, las posibilidades de llegar a esta meta se vieron envueltas en una serie de sentires que, en última instancia, están plasmados o subyacen al documento que ustedes, como lectoras y lectores, tienen entre sus manos u observan en la pantalla del monitor.

Circunstancias académicas para la emergencia de la problematización

La presentación teórico-epistemológica de los recorridos realizados por quienes han impulsado la maestría, abarcando su configuración, constitución, perfeccionamiento, avances y alcances, es vinculada a lo que se considera como su producto (pre)final, el Modelo Conceptual Colombiano de Discapacidad e Inclusión Social. Cuando escuché los argumentos expuestos en clase, sentí que sus defensoras estaban compartiendo un lente de múltiples posibilidades para la comprensión y el trabajo en torno a la discapacidad. En esta presentación, comprendí que el modelo también sostiene la imposibilidad de desarrollar un concepto ideal, único e integrador sobre la discapacidad, que permita el análisis “standard” de las diferentes situaciones que de ella devienen, debido a la complejidad del contexto colombiano, pues una conceptualización rígida e inamovible conllevaría la adopción de medidas que bien podrían resultar en una serie inacabada de limitaciones para pensar lo político o para redefinir las políticas públicas destinadas a construir la inclusión social de las personas con diferentes situaciones consideradas como discapacitantes.

En este sentido, el Modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad e Inclusión Social quedó en mi memoria como una herramienta para la observación, la

investigación y la intervención siempre cambiante –dado su carácter perfectible y en constante desarrollo–, e integrado por cuatro perspectivas (estudios en capacidad humana y tecnología, estudios culturales, estudios ético-filosóficos y estudios públicos y discapacidad, en relación con un contexto capacitante o discapacitante) que consideran al ser humano de otras maneras:

“Los estudios en capacidad humana y tecnología conciben al sujeto tanto es cuerpo-mente biológico; los estudios públicos lo entienden como sujeto político, bien sea como ciudadano con derechos y deberes o como fuerza política colectiva; los estudios culturales lo definen como un yo-social o un yo-universal (...); los estudios ético filosóficos apuntan, por un lado, a un ser filogenéticamente y ontogenéticamente humano y espiritual, es decir, poseedor de la esencia única de la especie humana o, por otro, se inclinan hacia un ser disminuido cuya vida es despreciable y por lo tanto, se puede eliminar.” (Cuervo, Trujillo, & Pérez, 2008)

El modelo con las cuatro perspectivas que lo conforman permite comprender multiplicidad de situaciones, de acuerdo con los trasfondos de los fenómenos analizados. Podemos pasar a destacar algunos de ellos; haciendo énfasis en aquellos que desencadenaron mi interés intelectual, por ejemplo, los siguientes en los marcos definidos por el mismo modelo.

En el marco de los estudios públicos, la relación entre la discapacidad y el sistema político actual y la progresiva transformación del Estado hacia el modelo neoliberal y su carácter cada vez más reduccionista (Estrada, 2004), señala que el fenómeno de exclusión social está constituido, y refleja, la “inoperancia del estado, como garantizador de los derechos básicos de la sociedad” (Garay, 2002). En consecuencia, el vínculo Estado– discapacidad *debe* convertirse en objeto de investigación y de acción *frente* a la formulación de políticas *efectivas* y a hechos reales de estudio que inviten a la reorientación de las actitudes del Estado con respecto a los miembros que lo constituyen, la población, la sociedad civil, las mujeres, los hombres, la niñez, la juventud.

La investigación de Janet Hernández e Iván Hernández (2005) realiza un análisis de los costos indirectos de la discapacidad tomando en cuenta una multiplicidad de variables que juegan roles definitivos en esta problemática, como son el género, la edad, el área y el nivel socioeconómico de estas personas, encontrando que hay mayor impacto en quienes pertenecen al género masculino, viven en el área rural, pertenecen a los grupos de mayor edad y en los últimos tres años entre los 25 y 55 años y están en los estratos económicos más bajos. Concluyen su estudio señalando que “la pobreza parece exacerbar la discapacidad a expensas de la vulnerabilidad, el riesgo y la restricción en las oportunidades para el bienestar (...)” (Hernández & Hernández). Además, se detienen con especial acento en asuntos tan diversos como “el cuidado médico y de rehabilitación, las

intervenciones tempranas y agresivas, la vigilancia de las condiciones crónicas y el uso de la tecnología” (Hernández & Hernández). En este estudio se anota que, aunque es una investigación dentro del marco de los estudios públicos, específicamente relacionado con los de carácter económico, la conclusión resulta en una invitación para el replanteamiento de las políticas y de las acciones necesarias para incrementar el acceso de las personas en situación de discapacidad al goce efectivo de las oportunidades sociales y económicas (Hernández & Hernández).

En concordancia con este lineamiento macrosocial, los estudios en capacidad humana y tecnología consideran el papel que tienen las estructuras que rodean y determinan al ser –definiendo sus relaciones-. Si bien el cuerpo es la herramienta que permite a la gente vincularse con el mundo como modo físico de estar, son las estructuras las que, entre otras, le dan a ese cuerpo la posibilidad de desarrollarse dentro del entorno y de entenderse con el medio, sea incluyente o excluyente o, como explica el modelo, capacitante o discapacitante (Clemencia Cuervo et al., 2008). Esta relación, recíproca por demás, es el punto de confluencia de las capacidades humanas que, junto con la tecnología, potencializan el actuar del sujeto en la vida cotidiana, con las posiciones y los roles desempeñados para lograr su integración hacia y desde el medio. En este punto, el sujeto es un ser que trabaja, se moviliza, se recrea, adopta una postura frente a los cambios que se dan a su alrededor y vive un estrecho vínculo con la diferencia. Estos

encuentros entre la capacidad *funcional* y el entorno, mediante la *accesibilidad* (Iwarsson, 2003), refuerzan la integración de los actores con el medio y permiten dibujar panoramas más inclusivos, escenarios donde no existan limitaciones físicas externas y brinden la oportunidad de ser. El ser humano y sus relaciones con la tecnología como potenciadora de capacidades, traen en consecuencia la necesaria búsqueda de herramientas, métodos o estrategias que sirvan en todos los niveles, de mediadores entre la posibilidad y la realidad, para garantizar el acceso a ella como un derecho.

En la construcción de esta clase de realidades más inclusivas, las estrategias planteadas pasan a convertirse, por supuesto, en un fundamento clave para la formulación de políticas que garanticen los derechos de las personas en situación de discapacidad y de todas en general; políticas que, como lo plantea Roth en torno a la construcción de “asuntos” para la conformación de políticas públicas (2006), protejan o promuevan bienes de interés público. Se trata de una política pública, definida como “un conjunto conformado por uno o varios objetivos colectivos considerados necesarios o deseables y por medios y acciones que son tratados, por lo menos parcialmente, por una institución u organización gubernamental con la finalidad de orientar el comportamiento de actores individuales o colectivos para modificar una situación percibida como insatisfactoria o problemática”, y promovida por diferentes sujetos políticos que se movilizan, por ejemplo, las organizaciones y los movimientos sociales en la última

década en Colombia¹, que buscan resolver diferentes tipos de problemáticas, en especial y para el caso que nos concierne, las personas en situación de discapacidad.

Este recorrido nos lleva a pensar que la consecución de la sociedad inclusiva deseada por el modelo, llevará al mejoramiento de la calidad de vida de las personas con el cobijo de una premisa fundamental: la dignidad humana, el respeto por los valores que forman parte de ella y su trascendencia en la toma de decisiones que guían los proyectos de vida de todos los individuos que la componen desde la integralidad, bajo estructuras morales². La teoría Rawlsiana, enfoca el desarrollo de estas políticas bajo unas “instituciones que deben mantener la premisa de ser, sobre todo, justas” (Gargarella, 1999). Se refiere a un estado de disensos, un estado que respete y valore la diferencia para no incurrir

¹ Estrada, J. (2009, marzo). Evolución del Estado colombiano hacia el Estado Social de Derecho. Conferencia presentada en la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

² A manera de ejemplo estoy considerando la intervención de A. Fergusson (2009, mayo). (*Modelos de rehabilitación*. Conferencia presentada en la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.). Él expone el respeto a la capacidad de tomar decisiones morales bajo criterios científicos al plantear que las personas deben empoderarse de sus propios tratamientos tomando decisiones al respecto, sin que esto quiera decir que se trate de “abandonar” o “evadir” de parte del personal médico sus responsabilidades en el cuidado de la salud, sino, por el contrario, el brindar la posibilidad de participación frente a las posibilidades de recuperación al ser cada paciente artífice de su propia “rehabilitación”.

en un discurso extremo con el cual “se borre también a la persona con limitaciones” (Azula, 2004), lo que quiere decir, enfocarse tanto en una posición de respeto a las diferencias en la que estas mismas se supriman y resulten, contradictoriamente, encaminadas hacia un discurso igualitarista, como parte inherente de las características humanas, disminuyendo, de este modo, la imposición de normas que afecten o agredan a las minorías; desde esta base, la teoría rawlsiana tiene en cuenta la “distribución de bienes sociales primarios para las personas desfavorecidas” (Mejía, 2004), o sea, establece una relación fundada en la discriminación positiva, entendida como la visibilización de las minorías y su reivindicación en todos los escenarios, como una prioridad para el Estado.

Finalmente, dentro de los estudios culturales y discapacidad, se afianzan conceptos que configuran al ser humano en una esfera que nos permite hacer el análisis de diferentes situaciones que giran alrededor de la discapacidad y que dependen de las prácticas culturales, en una relación de carácter histórico o de tradición. La perspectiva de lo cultural propende por la comprensión de fenómenos arraigados en la comunidad con fines de inclusión, como un proceso que modifique realidades, formas de ser comunidad, maneras de estar en sociedad. En este punto, vale la pena aclarar que existen, dentro de la esfera de lo cultural, particularidades que pueden entender toda situación discapacitante; al respecto, Aguirre (2004) señala “que las representaciones sociales de la discapacidad no necesariamente implican discriminación, dado que depende del grupo en el que

estas tienen su origen y del tipo de discapacidad a la cual se haga referencia” (Aguirre, 2004).

En consonancia con este recorrido, se pueden entender las representaciones sociales como “un tipo de conocimiento colectivo (que) responden a las condiciones particulares del grupo que las origina (y), pueden contener simultáneamente, acuerdos y contradicciones sobre opiniones, valores y actitudes (Aguirre, 2004)”.

En el centro de este modelo y de las posibilidades que brinda, se halla el dilema de la diferencia como el principal catalizador de las perspectivas en su conjunto o de manera separada, pues permite incorporar aproximaciones a la comprensión de otras formas, otros objetivos y otros senderos para transitar con el fin de entender la discapacidad, pues “permite aceptar que la discapacidad es un evento (fenómeno) que ante todo, tiene movilidad y que puede ser reconocido, transformado o negado, según las circunstancias contextuales (...). El evento emerge o se oculta (se disipa) según la motivación que lleve a tratar el tema de la discapacidad” (Clemencia Cuervo et al., 2008). Ya con esta herramienta conceptual, la comprensión de la discapacidad se “facilita” y permite que se adopten diversas posturas y dinámicas, todas en constante evolución, para que mantengan su carácter integrador entre diferentes sectores del saber y para que generen conocimientos transversales.

La conjugación de las cuatro perspectivas presentadas, el dilema de la diferencia y la concepción dinámica de la discapacidad comenzaron a constituir el punto de partida de las investigaciones a desarrollar por el grupo de estudiantes de la cuarta cohorte de la maestría (2008-2009). Las y los maestrantes debían tejer sus iniciativas teniendo en cuenta que la meta sería el fortalecimiento del modelo y la consolidación de los estudios en discapacidad en la Universidad Nacional de Colombia.

Esta presentación progresiva y pausada, realizada a lo largo de todo el primer semestre del programa, me llevó a concluir, al finalizar el periodo académico, la importancia del cuerpo en este proceso intelectual, pues lo encuentro ocupando un lugar en el Modelo Colombiano de Discapacidad e Inclusión Social como el factor generador de diferencias. El propósito entonces, fue fundamentar mi investigación de tesis en el trabajo sobre el cuerpo como punto de integración y fundamentación de las perspectivas proporcionadas por el modelo, a partir de la forma como las integra y como sostiene el dilema de la diferencia.

Con esta idea clara, delimitada y conceptualizada, pensé en el horizonte del estudio; tan solo sería necesario encontrar *un problema* y dedicarme a resolverlo, había definido el camino hacia mi objetivo de investigación siguiendo las huellas del mismo proceso de *evolución* del modelo. Dicha certeza se convirtió en la base

de la próxima etapa. El origen y los supuestos teóricos del modelo, ¿cuáles eran, por qué, cómo se definieron y en qué consistían?

En la segunda cohorte de la maestría, desarrollada entre los años 2004-2006, se indicó al estudiantado que el modelo había encontrado uno de sus pilares fundamentales de crecimiento y evolución en los estudios realizados por Turnbull y Stowe (2001), un referente muy cercano en el tiempo. Su interés estuvo centrado en investigar la construcción de política en discapacidad en un país del norte geopolítico, un referente distante en el espacio; sus resultados emergieron y adoptaron la forma de cinco perspectivas previstas como necesarias para pensar la discapacidad: los estudios en capacidad humana, los estudios públicos, los estudios culturales, los estudios ético-filosóficos y los estudios tecnológicos (Clemencia Cuervo et. al. 2008). La reflexión que hice en ese momento, marcaría el nuevo camino que desde entonces estoy recorriendo de manera pausada.

El estudio desarrollado por Turnbull y Stowe fue realizado en un país del norte, teniendo en cuenta sus realidades y sus contextos. Sentí cierto malestar al encontrar que la denominación del modelo que había comprendido con lucidez y compromiso, circunscribiera una idea cercana a mí con la palabra “colombiano”, percibí que sus fundamentos no eran precisamente nuestros; se trataba de una *adaptación* que había emergido como necesaria, acompañada por debates

profesorales, producto de la reflexión triangular y afianzada con los seminarios teóricos efectuados en la maestría.

Frente a esta realidad que dislocaba mi iniciativa investigativa, creí conveniente encontrar un camino, tomar otro fundamento, derivarlo del cuerpo; intentaría colombianizar al modelo o, al menos, lo haría un poco más colombiano para interrogar la adaptación de estudios hechos afuera. Con esta alternativa en mi cabeza me propuse estudiar la discapacidad desde la perspectiva indígena, cuya emergencia deviene del andar en mi cotidianidad, las personas que conocí mientras desarrollaba mis estudios de pregrado en la Universidad del Cauca, la gente perteneciente a comunidades que habitualmente veo por las calles en Bogotá, en los pasillos o plazas de la Universidad Nacional, y en muchos y múltiples espacios por los que transito, entonces, opte por usar un lente próximo tomando como base el lente que nos habían presentado.

Producto de esta segunda fase de la reflexión, en ese momento surge mi primera pregunta de investigación; el objetivo era encontrar cómo las comunidades indígenas colombianas estaban entendiendo y asumiendo el concepto de discapacidad. El fundamento en el que pretendí situar mi camino investigativo estaba directamente relacionado con la representación social del cuerpo indígena y desde ahí pretendía establecer ese “cómo” conceptual alrededor de la discapacidad entre comunidades indígenas.

Para el desarrollo de esta pregunta, el paso a seguir fue la consulta y conversaciones con varios docentes y expertos en el tema de la discapacidad, para fortalecer los conceptos y mejorar el planteamiento de mi problema de investigación. El resultado que arrojó este trabajo inicial de indagación verbal, dejaba sin fundamento mi pretensión investigadora, pues, en primer lugar, las representaciones sociales se enmarcaban en teorías occidentales y además la discapacidad como concepto era también una construcción occidental, por lo tanto pretender estudiar las representaciones sociales de la discapacidad en un medio cultural no occidental como el indígena no tenía asidero político. La turbación que esta revelación me causó –pues la necesidad de tener un tema de investigación se tornaba imperiosa en la maestría, era mi responsabilidad estudiantil-, me llevó, en medio de mi caos conceptual, a tocar otras puertas, a encontrar otros caminos, a pensar los cuerpos. Se me dijo con intensidad: si bien la noción de discapacidad es occidental y no tienen cabida en la cosmovisión o en la teorización indígena, los cuerpos sobre los que se inscriben estas nociones, existen conceptual y políticamente entre las comunidades indígenas colombianas.

Inhabilitadas de mi investigación las representaciones sociales e inviabilizado el concepto de discapacidad, el camino ahora era encontrar a los cuerpos indígenas que vivían lo que, desde nuestra postura occidentalizada, considerábamos una discapacidad física. Con este nuevo horizonte investigativo, inicié la revisión

reflexiva de teorías y de apuestas críticas o construidas desde los márgenes que pudieran acercarme a mi *objetivo*, la comprensión de las nociones de cuerpo en la teorización indígena; en estos transitaros aparecieron como una luz de *bienaventuranza* los estudios subalternos. Cuando me enfrenté a este tipo de estudios, emergieron las posibilidades de entender las relaciones mediadas por el poder y la hegemonía tal como ocurren a diario en diferentes contextos geopolíticos.

Este encuentro con la subalternidad me llevó a pensar que lo indígena se encontraba en una relación subalterna con occidente, o sea conmigo mismo, tejida por la dominación y el poder, y que eso podía determinar el encuentro de un cuerpo dominado frente al cuerpo occidental dominante. La continua revisión de la literatura me condujo a otra diversidad de posibilidades para comprender el hecho de ser cuerpo, las cuales, aunque dependientes de los contextos, diferían en la forma de asumirse y de ser realidad a través de la lengua –cuerpo montaña, cuerpo territorio, cuerpo río, cuerpo árbol-. Con otras palabras, estaba comprendiendo que la lengua encarna realidades al nombrar (las). Esta situación, desde mi posición como fisioterapeuta, me llevaba a un choque conceptual entre lo que yo percibía como un cuerpo de carnalidades que son sujetos del mundo, frente a lo que las culturas indígenas entendían como cuerpo, y al encontrar que las realidades culturales del cuerpo dependían de los contextos, puedo concentrarme en nuestroamericanismo como el contexto propio que estaba

buscando para situar (me) (en) mi posición como investigador; es decir, mi relación con el cuerpo nasa.

El nuestroamericanismo³, la lengua y la subalternidad me dieron las herramientas para pensar que mi investigación ya no solo tenía como *objeto* la meta de estudiar el cuerpo indígena para asirlo a la discapacidad, sino que su finalidad era comprender que los tejidos de poder en los que los cuerpos indígenas y los cuerpos occidentales se enmarcaban en el contexto nuestroamericano, ejercían una dominación que hasta ese momento se encontraba oculta tras el velo de la subalternidad. Este descubrimiento fue clave para empezar a entender que los cuerpos indígenas no eran solamente creencias culturales sino realidades otras encarnadas y hechas posibles por la lengua.

Con esta ruta comprensiva, el escenario que la subalternidad configuraba y el contexto que brindaba nuestroamericanismo requerían otro proceso si quería seguir sus huellas con la lengua; en este momento me involucro con anotaciones provenientes de la historia que me hablan de la colonialidad para, a modo de línea del tiempo, fundamentar epistémicamente mi transitar investigativo. La historia de la dominación colonialista llega a mi encuentro a través de las teorías occidentalistas y postoccidentalistas y trazan los caminos conceptuales para desdibujar la evolución de la dominación. Sin embargo, es necesario recordar que

³ Ver Caminos para Recuperar el Nuestroamericanismo, pg. 53 de este mismo texto.

mi pretensión inicial era trabajar desde las posibilidades de ser cuerpo, por lo tanto, era necesario enmarcar estos encuentros conceptuales con los cuerpos indígenas y para esto, hice una aproximación de segundo orden a una de las culturas vernáculas americanas más fuertes dentro de las fronteras nacionales: la de los pueblos nasa.

Los cuerpos nasa, a la luz de estas teorías, emergieron como cuerpos otros, reales y nuestroamericanos, dominados y subalternizados por la colonialidad que, usando a la institución universitaria como herramienta de reafirmación, perpetúa el dominio ya identificado. Desde esta perspectiva, la prioridad de la tesis fue encontrar, a partir de la literatura crítica, caminos otros para llegar al cuerpo nasa y para, además, romper o interrumpir los esquemas de dominación académica acerca del cuerpo. La siguiente etapa sería conversar con el Modelo Colombiano de Discapacidad e Inclusión Social.

Tejer los hilos conceptuales desde el cuerpo para repensar mi labor académica, dio como resultado un encuentro *frente a frente* con la decolonialidad como posibilidad de desobedecer los esquemas occidentalistas de dominio. La decolonialidad se convierte, entonces, en el camino conceptual de ruptura para que los cuerpos dominados emerjan desde el sentir (que se comunica con la lengua) y replanteen su presencia activando conversaciones en heterarquía con su otro occidental, con la academia, con la maestría.

Comprender la manera en que la construcción de los otros cuerpos (nasa) da cuenta de múltiples articulaciones amparadas en la colonialidad y que permanecen ocultas pero que son (re)producidas por la institución universitaria mediante algunos componentes teóricos que configuran el modelo colombiano de discapacidad e inclusión social, sería el objetivo general de esta experiencia académica.

Dicha comprensión demanda un proceso consciente, reflexivo y pausado con el fin de identificar y de hacer visible los sustratos epistemológicos que han configurado a esos cuerpos desde el centro y que los circunscriben en relaciones de poder y de saber (objetivo específico uno). Como consecuencia puedo problematizar con un ejercicio de tono decolonial los postulados que apoyan al modelo por su papel en la reproducción de los ocultamientos explorados, para establecer nuevos diálogos intelectuales enmarcados en los estudios de discapacidad (objetivo específico 2).

Travesías y derivas no-metodológicas

Comprender que esta investigación está situada en la academia occidental y, desde esta posición, pretender subalternizar a la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social, me conduce al territorio de una investigación en clave decolonial y refleja la necesidad de acoger una apuesta metodológica que la salve de caer en

el fenómeno catacrético. La decolonialidad, como camino de ruptura de los procesos de colonialidad del saber, colonialidad del poder y colonialidad del ser, permite la apertura de la puerta a los conocimientos otros; en paralelo amplía los caminos para romper el discurso de dominio pues de no ser así surgirían una serie de contradicciones que, desde la base metodológica, impedirían la comunicación de los hallazgos de esta tesis. Incluso la dejaría en los ámbitos del sinsentido académico.

Es desde este punto de vista que la metodología utilizada en la investigación se vincula a una apuesta no-metodológica que se contrapone a lo positivista para dialogar con los postulados de lo que el arqueólogo Alejandro Haber ha denominado una **investigación indisciplinada** (Haber, 2011). He optado por este camino, abierto a partir de las epistemologías de resistencia, para indisciplinar la investigación, pues es una forma de situarme desde dentro de la investigación con una postura cercana a la conciencia oposicional de Chela Sandoval⁴, respecto a la metodología tradicional que produce conocimiento y poder, esto es, que reproduce la colonialidad. Este sentido oposicional a la tradición positivista que circula en la academia, la asumo en términos no

⁴ Tania Pérez Bustos, quien ha desplegado esta clase de conciencia en su tesis de doctorado en educación, defendida en la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia en 2010, considera que para la "autora tal conciencia es propia de aquellos sujetos que se han opuesto a las ideas hegemónicas y homogeneizantes que sobre ellos se construyen en el discurso y la práctica".

solamente metodológicos ya que responde a la dinámica epistemológica que he ido tejiendo con la construcción de esta tesis, sobre todo teniendo en cuenta las relaciones entabladas *a partir de mis experiencias intelectuales* con los estudios subalternos.

En estas nuevas circunstancias, no debe entenderse el producto de esta investigación como el resultado de meras divagaciones o de caminos encontrados al azar, sino como un territorio entrettejido que recurre a hilos elegidos entre la multiplicidad de posibilidades teóricas tal como fueron emergiendo de la lectura entre líneas de la literatura (estudios subalternos) y de la autoreflexividad (desobediencia epistémica), con el ánimo intelectual de materializar *conversaciones sentidas*.

Desde la propuesta de Haber, indisciplinar la investigación consiste en “indisciplinarla de los supuestos metafísicos que se reproducen en los marcos disciplinarios”, e:

“Indisciplinar la metodología consiste en indisciplinarla de sus supuestos: la relación de objetivación/subjetivación, la linealidad temporal de la secuencia de producción de conocimiento, la distribución topológica del conocimiento teórico y del mundo, y la autonomía práctica del conocimiento respecto de las relaciones social/vitales” (Haber, 2011).

El supuesto objetivación/subjetivación del que habla Haber, asume que una investigación disciplinada, a partir de las herramientas metodológicas positivistas utilizadas en la academia, pretende la obtención o generación de conocimiento objetivo como único conocimiento válido y legítimo. La investigación disciplinada reproduce, siguiendo esta misma línea argumentativa, las formas de violencia epistémica que se imponen desde el poder de, en este caso, los investigadores centrados en la objetivación de la realidad. Sin embargo, la objetivación del mundo (como el fin de la investigación), implica la subjetivación del investigador; en este sentido, la subjetividad del investigador que se pretende lejano por el lugar que ocupa en el panóptico, es una forma de violencia epistémica que oculta esta posición en aras de mantener su poder objetivante para la creación y la reproducción DEL conocimiento.

La apuesta no-metodológica que permite la ruptura de este supuesto, entiende a la investigación decolonial como el producto/proceso de una conversación cuerpo a cuerpo (Figari, 2011). Este autor expone –retomando planteamiento de la feminista norteamericana Donna Haraway- que para posibilitar una conversación cuerpo a cuerpo es necesario salir de la objetivación *situando la posición* desde la que se hace investigación, es decir, se ha de empezar reconociendo la propia subjetividad como la posición desde donde se habla y se enuncia. Al asumir esta posición resulta pertinente aclarar que *situar el conocimiento* no implica una condición investigativa que devenga en el total relativismo, sino que ofrece la

posibilidad de resignificar las objetividades descorriendo los múltiples velos de poder que ocultan otras formas de conocimiento. En palabras de otra epistemóloga feminista, la también norteamericana Sandra Harding (citada por Figari):

“(...) es establecer un gesto crítico que reconozca precisamente una “racionalidad posicionada” que va a contar una historia desde algún lugar” (Figari, 2011).

La investigación decolonial como una relación posible “cuerpo a cuerpo” implica la necesidad de situarse en una posición del conocimiento para poder conversar⁵ cara-a-cara. Entender la conversación “cuerpo a cuerpo” para situarse en esta investigación, implica asumir, en primer lugar, que “los objetos” y “los sujetos” de investigación son cuerpos actores/agentes del conocimiento y, en segundo lugar, que conversar es permitirse ser interpelado (e interpelar) en una relación sentida que provoca la reciprocidad; para Haber, la conversación posible deviene de “cartografiar antagonismos” (Haber, 2011) como la estrategia en la que las relaciones antagónicas son, en realidad, relaciones situadas.

El autor explica que las relaciones situadas de los cuerpos que (se) investigan, se vinculan al antagonismo en la medida en la que este “distribuye las fuerzas de la

⁵ En este caso específico -como ya fue mencionado-, mi sitio es la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social.

sociedad tanto como las diferencias epistémicas” (Haber, 2011). En consecuencia, cartografiar antagonismos es describir estas relaciones tanto desde el poder colonialista como desde los cuerpos dominados, junto a los procesos de violencia epistémica en la que estas relaciones se dieron y ocurren. Por consiguiente, situarse en la conversación desde el antagonismo, con conciencia oposicional, es identificar cuál es nuestra posición y cuál es nuestra relación como cuerpo investigador/investigado y comprender cómo esta posición nos condiciona, nos influye o nos transforma. En esta medida, conversar desde el antagonismo cartografiado es situarse para “convertirse en la relación con el otro” (Haber, 2011); así mismo para repensarse desde la subalterización.

La propuesta de indisciplinar la investigación de este autor asume la conversación como “la situación de investigación” que desobedece la concepción de formular un problema de investigación. La conversión del “problema de investigación” en una “situación de investigación”, deviene de la necesidad de desobedecer la concepción rígida de la academia occidental que obliga a tener, para iniciar todo proceso investigativo que se pretenda académico/científico, un problema claro y definido. El problema se entiende desde la tradición de la academia occidental como la coartada para investigar y obtener el derecho de validar conocimiento; hacer de este requisito una situación de investigación requiere, por lo tanto, problematizar el problema de investigación, es decir, sospechar y desconfiar del privilegio del conocimiento que atribuye valores al mundo (Haber, 2011) y nuestra

relación con él, como una excusa para pensarnos y revelarnos como habitantes del mundo.

No problematizar la relación con el problema es “dejarnos llevar por el lugar que nos tiene reservada la institucionalidad de la ciencia” (Haber, 2011); esta posición implica que los caminos investigativos que se establecen están predeterminados por el problema, siendo este el marcador de la ruta de investigación que vamos a trazar finalmente en el diseño metodológico. La diferencia no-metodológica que propone la indisciplina investigativa al convertir el problema en una situación, se basa en que mientras el problema establece una ruta metodológica científica rígida de investigación, la situación de investigación permite a quienes investigan transitar en/por los caminos que el mismo proceso investigador va definiendo, lo cual les permite *discurrir por entre otros lugares para conversar desde la subjetividad posicionada como espacios no pre-establecidos de investigación*. El resultado o pretensión de esta posición decolonial consiste en hacer una investigación que ambiente la emergencia de su deconstrucción desde los propios cimientos de la objetivación/subjetivación esperada.

Existen tres lugares de subjetivación desde donde las personas que deciden investigar pueden disponerse a transitar: el lugar para el reconocimiento, el lugar del aprendizaje, y el lugar de la solidaridad (Haber, 2011). Yo los asumo como elementos constituyentes de las articulaciones que atraviesan los ámbitos no-

metodológicos que han acompañado mi trabajo investigativo; también los acojo por ser lugares donde es posible reconfigurar las subjetividades cognoscentes con la fuerza del lenguaje, en este caso, las preposiciones que los unen a otros/otras porque en uno de estos lugares ocurren actos de reconocimiento (para), otro favorece la relación con los saberes, y otro más se abre a la plena conversación.

El reconocimiento se basa en tres aspectos: la exploración de lo que consideramos desconocido, el volver a conocer lo que ya creíamos conocido, y el aceptar que las cosas son distintas a como las creíamos. Reconocer es, partiendo de las aproximaciones a lo desconocido, identificar nuestra propia posición y develar que estamos situados en lugares específicos de enunciación que ocultaban la otra cara de la moneda para, finalmente, aceptar que las cosas pueden ser diferentes a como las habíamos visto: “el reconocimiento es ante todo una apertura a dejarse habitar por la conversación” (Haber, 2011); el aprendizaje se fundamenta en la necesidad de aprender a aprender, para tomar una posición en la que conversar sea posible desde la heterarquía, “es hacer versiones de uno en relación con otro”, no convirtiéndose en él, sino convirtiéndose en la relación con él, y la solidaridad es el lugar donde se orienta el encuentro con la subjetividad ajena al disciplinamiento formalizante y cegador.

Es así como este marco de investigación desobediente encuentra su lugar en la presente tesis que me permite conjugar lo vivido al intentar formular un problema

que relacionaba el cuerpo nasa con la discapacidad y terminar consolidando una situación de investigación mediada por las conversaciones con el cuerpo occidental. Los recorridos vividos que partieron de mi reflexión consciente y contestataria, y continuaron con una aguda revisión bibliográfica, marcaron por sí mismos las rutas de conversación no-metodológica que devinieron en el reconocimiento del antagonismo que ocultaba desde las relaciones de poder colonialistas, a los cuerpos otros.

Capítulos

El camino que se ha abierto en esta investigación me ha llevado a establecer cuatro centros de reflexión que en este documento corresponden a cuatro capítulos, los cuales permiten una conversación sentida desde el cuerpo con el Modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad, presentada como una conclusión interrogada en el quinto capítulo.

En el primer capítulo, nombrado ***En Torno a las Epistemologías de Resistencia***, se realiza una presentación de los conceptos de subalternidad, nuestroamericanismo y postoccidentalismo, como los caminos iniciales de donde emergen los hilos epistemológicos que sostienen el tejido de resistencia a los discursos corporales de poder. El segundo punto de reflexión, nombrado ***Hacia la Desobediencia Epistémica***, enlaza la resistencia a los discursos corporales de poder para situarla en el nuestroamericanismo, tomando como contexto a la

comunidad indígena Nasa. Su presentación permite el tránsito hacia aproximaciones subalternas del cuerpo, nacidas de la occidentalización. La desobediencia emerge en este capítulo como una vía que va a contracorriente del privilegio epistémico occidental presentado por la colonialidad corporal como el paradigma dominante para la comprensión del *cuerpo representado*.

El tercer capítulo, nombrado ***Entre la Interrupción y la Ruptura de Discursos***, teje reflexiones alrededor de la visibilización de los cuerpos otros que están ocultos por el postoccidentalismo, como un camino que posibilite las relaciones en heterarquía. En este apartado, se abren caminos que desde la lengua rompen el discurso de poder y despojan de la sombra de la verdad al cuerpo de dominio. El cuarto apartado de reflexión, denominado ***Y, Para Qué Nombrar?*** se detiene en el cuerpo Nasa como un cuerpo otro posible y real. Su existencia, nuestroamericana y subalterna, conversa desde su capacidad de ser un afuera y un adentro con posibilidades de influir y ser influenciado mediante dinámicas históricas de poder; su realidad como cuerpo hecho lengua interroga al cuerpo materializado occidental (cuerpo académico) y a los sistemas que desde la sombra de la verdad lo homogenizan, estableciendo diálogos heterárquicos desde la perspectiva decolonial. Finalmente, el texto conversa desde los cuerpos otros con el modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad para interrogarlo y aproximarse, desde esta interrogación, a un territorio de discapacidades y diferencias en el cual transitar.

1. EN TORNO A LAS EPISTEMOLOGÍAS DE RESISTENCIA

En este primer capítulo me voy a centrar en los conceptos de subalternidad, nuestroamericanismo y postoccidentalismo, como los primeros caminos transitados para recorrer otras posibilidades conducentes al cuerpo. Los hilos epistemológicos que emergen de estos conceptos, se enlazan en un tejido de resistencia a los discursos de poder como un paso clave en la deconstrucción de los cuerpos (d)e(n)marcados por centros y periferias; también por hegemonías y contrahegemonías.

Caminos a partir de lo epistemológico

Las epistemologías de resistencia⁶ se presentan como alternativas o posibilidades para develar cientos de invisibilidades históricas. Dichas posibilidades plantean formas de estudiar el *centro* desde la *periferia* e involucran a la academia y a la cultura, sobre todo a partir de lecturas entrelineadas de la historia. En paralelo

⁶ Opto por el camino de las resistencias aunque no desconozco los debates en torno a las epistemologías críticas como las posturas otras que marcan distancias con respecto a la investigación positivista

convocan el encuentro deliberado de las estructuras de poder hegemónico en relación a sus contrarios naturales, las contra-hegemonías.

Pensar en la conceptualización de esta clase de epistemologías nos enfrenta al grupo de investigaciones y de proyectos que persiguen, sobre todo en términos políticos, asegurar una postura crítica proveniente de la periferia para confrontar el poder del centro. Este ejercicio intelectual cuestiona los cimientos, los términos y las situaciones de carácter hegemónico, dominante, colonial⁷. Es en este sentido que las epistemologías de resistencia se constituyen en herramientas originales para adentrarnos en discusiones alrededor del cuerpo y sus relaciones con el modelo conceptual colombiano de la discapacidad.

Las epistemologías de resistencia se pueden comprender como lentes que identifican al poder *desde afuera*, ofrecen estrategias para develar todo aquello que el poder hegemónico no permite ver, pero que pasa, como un “detrás de cámaras” de lo que cotidiana e históricamente se ha presentado como la “realidad” del mundo. De este modo, como los espacios surgidos a partir del sujeto que transita invisible a través de una historia establecida y contada por el poder, con marcadores que determinan lo que es hegemónico y aquello que termina siendo subordinado, da cuenta de una dinámica compleja.

⁷ De acuerdo con los debates emprendidos por el Grupo de Estudios Literarios Latinoamericanos Antonio Cándido (GELLAC), en Perú. Disponible en: <http://coloquioepistemologiasdelaresistencia.blogspot.com/>

Como lo plantea Ileana Rodríguez (1998), la construcción de estas dos posturas, lo hegemónico y lo subordinado, supone un modo de contar la historia que se encuentra anclada en quien tiene el poder de la economía, es decir, que la “asignación” de estas hegemonías se construye a partir de las relaciones que trazan los sujetos con las diferentes circunstancias históricas, inscritas en los medios de producción; por lo tanto, suscribe los principios de la determinación económica y de la economía como instancia última (Ileana Rodríguez, 1998). En consonancia, establece que la historia está “planteada desde puestos de transmisión cuya ubicación es determinada por la rentabilidad” (Ileana Rodríguez, 1998). Continuando con esta línea argumentativa, Gayatri Spivak, citada por Vega (2009), propone que:

“estas hegemonías que son determinadas por la economía se suscriben dentro del imperialismo como un modo de establecer “una normatividad universal del modo de producción narrativa”, o, si se prefiere, (...) un modo de contar el mundo. (...) el imperialismo no es solo un fenómeno económico, territorial y estratégico, sino que, en otro plano, es también un proyecto que construye e instituye los sujetos y las conciencias. La construcción de la historia no consiste únicamente en la identificación, elaboración y ordenación desinteresada de hechos y datos, sino que constituye, realmente, un proceso de violencia epistémica, una construcción siempre interesada de una representación (...), y no sólo la historia (...) es, abiertamente, una representación, sino también una narración o un relato, escrito

siempre desde un punto de vista dominante, el occidental, y desde los prejuicios y premisas de Europa o de las potencias coloniales (Vega, 2009).

Tejiendo los argumentos expuestos por Ileana Rodríguez y Gayatri Spivak, es posible pensar que los centros de poder estudiados desde la periferia por las epistemologías de resistencia, se constituyen como hegemónicos en la historia a partir de procesos de violencia epistémica y que, en esta medida, los textos y contextos de la realidad, están determinados por puntos de observación, interpretación y narración desde una posición de dominio con unos intereses particulares.

En este mismo sentido, Chakravarty, citado por Loayza (2009), vincula el discurso académico como una herramienta que posibilita y refleja el dominio hegemónico que la violencia epistémica instaura, al exponer que en la historia –es decir, la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad-, “Europa” sigue siendo el sujeto soberano, teórico de todas las otras historias, incluidas las que llamamos “indias”, “chinas”, “kenianas”, etc., refiriéndose a que los relatos históricos que se presentan al mundo no son más que versiones construidas desde la hegemonía europea⁸. Se trata de una realidad pre-

⁸ Chakravarty, en este texto, utiliza “Europa” e “India” en términos hiperreales, en cuanto a que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, cuyos referentes geográficos permanecen más o menos indeterminados.

establecida para mantener a Europa funcione como el referente silencioso que resguarda el conocimiento histórico único, por tanto aunque:

Los historiadores del Tercer Mundo sienten una necesidad de referirse a las obras de historia europea; los historiadores de Europa no sienten la obligación de corresponder. Los “grandes” y los modelos de oficio del historiador siempre son, por lo menos, culturalmente europeos. Ellos producen su obra en una relativa ignorancia de las historias no occidentales (...). La paradoja cotidiana de la ciencia social del Tercer Mundo es que a nosotros estas teorías nos parecen (...) eminentemente útiles para entender nuestras sociedades. (...): ¿qué permitió a los modernos sabios europeos desarrollar semejante clarividencia respecto a sociedades que ignoraban empíricamente? (...) Solo “Europa”, según parece ser el argumento, es teóricamente (es decir, a nivel de las categorías fundamentales que dan forma al pensamiento histórico) conocible; todas las demás historias son cuestión de investigación empírica que encarna un esqueleto teórico que substancialmente es “Europa” (...). Desde hace ya varias generaciones, filósofos y pensadores que han dado forma a la naturaleza social han producido teorías que abarcan a toda la humanidad. Estas declaraciones han sido producidas en una ignorancia relativa, y en ocasiones absoluta, de la mayor parte de la humanidad –o sea, los que viven en culturas no occidentales (Loayza, 2009).

Chakravarty trata a “Europa” e “India” como si fueran categorías dadas, materializadas, términos opuestos que forman un binomio en una estructura de dominación y subordinación (*nota de Loayza L.*).

Chakravarty además, plantea que frente a este desarrollo de procesos de generación, instauración y reproducción del poder en todas sus esferas, se generan antagonismos que son representados como interrupciones de los discursos hegemónicos o como meras reacciones de confrontación desde la periferia. Brathwaite, citado por Ileana Rodríguez (1998), explica este proceso como **creolización, entendido como un proceso de formación cultural tendiente hacia una “normativización” u “homogeneidad”, y cuyo *interruptus* viene a marcar un hito en la construcción de contra-hegemonías** (Rodríguez 1998).

Las contra-hegemonías así consideradas, se relacionan directamente con lo heterogéneo como reacción de interrupción ante aquello que intenta homogenizar sujetos, culturas, cuerpos, conocimientos, haciendo uso de ciertos discursos de poder. Los choques que se dan dentro de este contexto implican transculturación, es decir el proceso en que cual los elementos constitutivos de una de las culturas, en virtud de su fuerza, educación, poder político o poder económico pasan a integrarse, siempre en tensión dentro de la otra (Vich, 2001). En este caso en específico, se habla de lo europeo u occidental frente a lo no occidental puesto que:

Es algo que ocurre entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas y por lo tanto implica siempre una teleología, es decir, una especie de devenir que

consistiría, en el caso latinoamericano, en integrar lo indígena o popular dentro del marco hegemónico y occidental (Vich, 2001).

Sin embargo, en la transculturación no todos los elementos de una cultura actúan o lo hacen de la misma manera, existen algunos que se mantienen como anclajes en la identidad de los pueblos que, de hecho, son los que posibilitan su visibilización. Vich propone que aquellos elementos que no se transculturan terminan siendo perdidos o son los que se resisten, son los que sirven para considerar “que las cosas (...) no pueden continuar pensándose totalmente como esencias (...) sino más bien en términos de diferencia”, es decir, en términos de heterogeneidad.

La diferencia en este caso, implica la existencia de un punto de comparación frente al cual se es “diferente”. Lo heterogéneo entonces, es lo diferente en comparación con lo homogéneo. Tomando en cuenta que lo homogéneo es la doctrina de poder que emerge de las violencias epistémicas, lo heterogéneo representa la disputa a ese poder. Vich relaciona este hecho con una definición crítica de la cultura, pues esta se asume “como un espacio de lucha por el significado hegemónico (...) de acuerdo con los patrones que un determinado grupo o ideología social pretende imponer” (Vich, 2001). Se caracteriza como un entramado político en el que se entretajan espacios, significados, símbolos e

intereses sociales de todo tipo, es decir, un espacio en el que la heterogeneidad está en una continua disputa por lo hegemónico.

En la América del sur en sentido geopolítico, la disputa por el poder hegemónico desde lo heterogéneo se teje como un “espacio de contraposición y colisión, /que/ contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo)” (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998). Sin duda, es un espacio que pone en escena a unos y otros, un espacio en el que se trazan dicotomías, no convergencias ni diálogos, y con estas, límites, no linderos⁹.

Caminos para pensar la subalternidad

Vich plantea que la palabra subalterno vendría a indicar la dinámica histórica, social y cultural entre la clase hegemónica y el conjunto de personas que, por medios tanto coercitivos como, sobre todo, ideológicos, se somete a ella (Vich, 2001). Desde la lectura que realiza Ileana Rodríguez, la subalternidad ha de

⁹ La idea de lindero, aunque entraña división o separación y nos traslada a los espacios territoriales, lo hace imprimiéndole sentidos de colindancia, adyacencia, contigüidad, proximidad, medianería, vecindad o marginalidad. Mientras un límite es una resistencia, el lindero es una provocación.

pensarse desde una lógica que permita la lectura de lo cultural como fábrica de lo simbólico. Gayatri Spivak, en esta misma perspectiva, dice que la subalternidad es el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica (Rodríguez 1998). Ella traza su afirmación desde las narrativas históricas y la historiografía, desde donde postula la lectura de lo subalterno como una lectura en reversa de todo el aparato cultural ilustrado, que viene a ser particularizado como 'occidental'; agrega también que "el lugar de la subalternidad empieza a ser desplazado hacia una teoría de la recepción, de la lectura, de la interpretación, que subraya los modos de construcción en la sintaxis, los hitos, las censuras y los silencios" (Rodríguez 1998).

Es decir, **la subalternidad gira en torno a lo que se calla, a los sujetos "sin voz"**, no precisamente a aquellos que no hablen o que no luchen o que no se expresen, sino a aquellos que **no tienen el poder de ser escuchados**, porque "el subalterno no puede hablar en una manera que conlleve cualquier forma de autoridad o sentido para nosotros, sin alterar las relaciones de poder/saber que lo constituyen como subalterno" (Beverley, 1999). De esta forma la subalternidad se configura, hasta este punto de nuestro texto, como **una postura a contrapelo de la trama establecida por lo hegemónico desde lo cultural**.

Considerando que existe un nivel de resistencia frente al poder representado en lo homogéneo, *la subalternidad se posiciona como un estado propio de lo*

heterogéneo; sin embargo, el entender al sujeto subalterno –y su papel dentro de la historia y la academia- requiere en primer lugar, tener en cuenta dos posturas que frente a él se trazan.

La primera, **asume al sujeto subalterno como un "sujeto migrante, cambiante" cuya identidad era variada y situacional** (Florencia Mallon 2001) y, por lo tanto, no permite encasillamientos que privilegien a ciertos individuos particulares. El lugar del subalterno, trazado desde el límite, es un lugar relacional, que depende de los contextos; se trata al sujeto subalterno desde la perspectiva de ser un sujeto que se pueda asumir desde una postura dominante, o por el contrario, con una mirada subordinada. Todo va a depender de las relaciones culturales ya establecidas –o en las que se sienta involucrado-; en cualquier caso, la relación deviene en la caracterización que se (le) otorgue.

La segunda de las posturas a la que hago mención parte de la muy importante definición hecha por Guha, para quien la subalternidad constituye “una condición de subordinación, entendida en términos de clase, casta, género, oficio o de cualquier otra manera” (Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, 1998). Guha, en este mismo trayecto analítico, asume al sujeto subalterno como “la antítesis necesaria de un sujeto dominante” (Beverley, 1999), lo cual aparece en el mismo plano del planteamiento de Gayatri Spivak acerca de la voz del subalterno y de su imposibilidad de autorepresentarse.

Para incrementar la claridad de esta segunda posición sigo las reflexiones de Beverley (1999)¹⁰, las cuales desembocan en la pregunta por la importancia de enfocar los esfuerzos de la gente para estudiar al sujeto subalterno dentro de la variabilidad de lo que se considera subalterno como tal o, mejor en palabras de Beverley: “en tanto que el subalterno es conceptualizado y entendido, en primer lugar, como algo que carece de poder de (auto) representación ¿cuál sería el interés, después de todo, de representar al subalterno *como subalterno?*” (Beverley, 1999)

En este contexto de preguntas provocadoras, es necesario, en primer lugar, remitirse al hecho de que los estudios subalternos surgen desde el quehacer académico como una escuela nacida y desarrollada *en otra parte* del llamado tercer mundo. Surgió a partir de un proceso de reflexión en torno a lo que en su momento se interpretó como un movimiento de insurgencia intelectual, frente a la hegemonía impuesta a lo largo de trescientos años de dominación cultural inglesa a la India, y a la forma como la historiografía india contaba la versión de los hechos sucedidos a esta nación desde la perspectiva de sus colonizadores. Son estudios emergentes como una postura para vislumbrar diferentes posibilidades orientadas a romper las lecturas de corte eurocéntrico (Mallon, 2001). No es del

¹⁰ Beverley, desde esta posición, pone de manifiesto el planteamiento de que si hay una educación superior –comúnmente entendida como universidad–, es porque existe su contraparte, una educación inferior.

interés de este texto profundizar en estos aspectos, sin embargo, del postulado anterior es fundamental resaltar a la academia como la matriz de esta escuela.

Beverley, respondiendo a este planteamiento, argumenta inicialmente que los estudios subalternos surgen y se desarrollan como una *práctica académica* en un marco contemporáneo en el que la globalización está produciendo nuevos patrones de dominación y explotación; además, ya que es la misma academia la matriz productora -reproductora- de estos, los saberes producidos se convierten en un fuerte aliado para invocar la construcción social de la historia. Así, su deber es actuar de inmediato usando un lente que permita ver este fenómeno y producir los saberes apropiados para comprenderlo.

Asumir que la academia es el lugar para estudiar al sujeto subalterno desde su cotidianidad intelectual, refleja una postura que la pone *per se* en un punto de hegemonía, como una institución que puede hablar desde el poder del conocimiento científico para dar validez –si es que así se quiere- a otro tipo de conocimiento –conocimiento subalterno-. Desde los estudios subalternos, la posición de la academia como productora de conocimientos de dominación y explotación debe interrumpirse para reasumirse como generadora de instrumentos intelectuales de transformación, pues “es necesario que produzca políticas epistémicas basadas en el reconocimiento y valoración de los diferentes conocimientos en circulación” (Aguiló, 2009).

Tomando en cuenta que “los estudios subalternos no son sólo nuevas formas de producción de conocimiento académico, /sino que/ deben ser también formas de intervenir políticamente en esa producción desde la perspectiva del subalterno” (Aguiló, 2009), Beverley -esta vez basándose en Chakrabarty-, pregunta: “¿cómo ésta (la universidad) puede ser un lugar donde el subalterno adquiera hegemonía?” (Beverley, 1999) La respuesta tiene dos matices.

El primero, parte del sentido paradójico de asumir lo académico y la profunda consonancia que tiene frente al saber subalterno. Gayatri Spivak dice que si el sujeto subalterno es quien no puede hablar –en términos de que su discurso no es escuchado o validado por una institución- y que reviste un carácter de invisibilidad social, además de estar apartado de cualquier línea de movilidad social y política – lo que implica que tampoco configure una posición de identidad-¹¹, no es factible tomarse la vocería para hablar en su nombre; no es real, sería únicamente una representación externa que corre el **riesgo de estar llena de prejuicios y subjetividades**¹² por parte de quien “hable por él”: “el subalterno no puede ser

¹¹ Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista a Gayatri Spivak por Manuel Asensi. En: <http://www.caminodearaucarias.com.ar/spip.php?article68>. Consultado en julio de 2010.

¹² En páginas posteriores, trazaré diálogos con la importancia de estas subjetividades en la generación de conocimiento desde la perspectiva de la subalternidad y lo nuestroamericano.

representado, ni habla él ni podemos hablar por él. Es un silencio irrecuperable, una voz cuyos sonidos y marcas trituraron el tiempo y la nada”¹³.

Esta postura de Gayatri Spivak nos lleva, en consonancia con la pregunta anterior, a otro punto de la cuestión: ¿cómo hacer que el subalterno se visibilice sin intermedio de la validación impuesta por las instituciones académicas, políticas o sociales? Siguiendo a Beverley, la respuesta a esta tan relevante y contradictoria pregunta no podría sino dar paso a otro planteamiento: “en cierto sentido, la idea de “estudiar” al subalterno es catacrética o auto-contradictoria” (Beverley, 1999). El autor utiliza como ejemplo la experiencia de Guha y de los miembros del *Grupo de Estudios Subalternos Sudasiático*, quienes, según su perspectiva, asumen de forma consciente que si:

Los límites impuestos por el hecho inevitable que ese discurso /el subalterno/ y las instituciones que lo contienen, tales como la universidad, la historia escrita, la “teoría” y la literatura, son en sí mismos, cómplices de la producción social de subalternidad (...) (l)os estudios subalternos deben, entonces, enfrentar e incorporar la resistencia al saber académico (Beverley, 1999).

¹³ Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista a Gayatri Spivak por Manuel Asensi. En: <http://www.caminodearaucarias.com.ar/spip.php?article68>. Consultado en julio de 2010.

Como ejemplo de esta “resistencia”, el mismo Beverley cita las palabras finales del testimonio de Rigoberta Menchú: “sigo ocultando lo que yo considero que nadie sabe, ni siquiera un antropólogo, ni un intelectual, por más que tenga muchos libros, no saben distinguir todos nuestros secretos” (Beverley, 1999), y explica, partiendo del comentario de la propia Rigoberta Menchú, que esta capacidad de escuchar la resistencia lleva implícito lo que Gayatri Spivak denomina “desaprender el privilegio”, o sea “trabajar contra la corriente de nuestros propios intereses y prejuicios, oponiéndonos a la academia y a los centros de “saber”, mientras al mismo tiempo, *continuamos* participando en ellos y desplegando su autoridad como profesores, investigadores, administradores y teóricos” (Beverley, 1999).

La segunda posibilidad para responder a nuestra pregunta inicial, parte de la sinergia que se da entre el postulado (anteriormente citado) de Florencia Mallon¹⁴ y las reflexiones de Fernando Coronil (Bustos 2002), en relación al ya expuesto argumento de Gayatri Spivak de entender al sujeto subalterno como un sujeto que “no puede hablar”. La sinergia ocurre cuando Coronil propone que veamos al subalterno no como un sujeto soberano que activamente ocupa un lugar asignado, tampoco como un vasallo, resultado de los efectos dispersos de múltiples determinaciones externas, sino como un “agente de la construcción de su

¹⁴ El sujeto subalterno se debe entender como un "sujeto migrante, cambiante" cuya identidad era variada y situacional.

identidad que participa, bajo determinadas condiciones, dentro de un campo de relaciones de poder, de la organización de una posicionalidad y subjetividad múltiple” (Bustos, 2002).

Desde estas posturas, **se reafirma la visión del sujeto subalterno como un sujeto relacional** definido a partir de unos linderos que recrean los escenarios limítrofes y dejan sentir la movilidad simbólica y conceptual que los invade. Coronil desarrolla su reflexión asumiendo a la subalternidad como relativa porque depende de las relaciones que el sujeto trace en el medio (interno y externo) en el que se ponga en escena como actor. Bustos es muy claro al afirmar, partiendo de la posición relativa y relacional del sujeto subalterno, que la dominación y la subalternidad no son características estáticas e inmodificables “inherentes o de tipo esencialista” (Bustos, 2002), sino que son estados particulares del sujeto en el que, dependiendo de las condiciones del contexto, puede ser dominado o dominante. En palabras de Coronil, con una característica relativa:

La subalternidad define no el ser de un sujeto sino el estado de sujeción de un sujeto (...) hay momentos y lugares en los cuales los sujetos aparecen en el escenario social como actores subalternos, así como esos mismos actores pueden jugar un rol de dominadores en otros contextos (Bustos, 2002).

Esta reflexión panorámica nos sugiere una postura diferente; los argumentos expuestos contribuyen a contrarrestar más que a confirmar el efecto silenciador de la dominación (Bustos, 2002), por tanto, desembocan en una profunda meditación acerca de la invisibilidad del sujeto subalterno sin dejar de reconocerlo históricamente como agente:

La contribución de Coronil permite reflexionar la “agencia” de los actores históricos al margen de la romantización política del subalterno o de su enmudecimiento teórico. Pensar al subalterno en perspectiva histórica como parte de un efecto discursivo sin perder de vista su rol de agente, permite interrogar de manera más compleja y provechosa la historia como un proceso con sujetos que hacen la historia en condiciones que ellos no han elegido sino que les han sido legadas (Bustos, 2002).

Deteniéndonos en las dos posturas expuestas, podemos observar sus contornos para encontrarnos con una tensión que rodea al sujeto subalterno como ser excluido de los círculos de poder –la élite- versus el sujeto subalterno entendido como un sujeto con posibilidades de transitar porque es producto del discurso (social-político-cultural). Poco a poco se configura y finalmente toma forma un antagonismo conceptual entre un subalternismo estático, enmudecido, invisibilizado por la historia oficial y un sujeto subalterno flotante –“que entra y sale de la subalternidad”-. ¿Dónde ha quedado la tensión? La posición que ocupa

ahora permite clarificar la pregunta origen de estas reflexiones: la posibilidad de insertar una “hegemonía” subalterna en el contexto de la universidad ha quedado abierta. Solo falta traspasar el portal.

El argumento consonante al respecto, planteado por Florencia Mallon, parte de las contradicciones que hay entre el discurso democratizador que circula en América Latina¹⁵ –por un lado, la promesa de dignidad, igualdad y autonomía para todos los pueblos, y por el otro, la práctica de grupos enteros dentro de la sociedad que con criterios eurocéntricos inhiben el ejercicio de la ciudadanía con exclusiones en términos de clase o género (Beverley, 1999) -, antes de desembocar en la pregunta por la recuperación de los proyectos y de las voces de los grupos excluidos. La propuesta que hace la misma Florencia Mallon requiere “recuperar las voces locales” a través de dos apuestas metodológicas: (1) la noción de

¹⁵ Florencia Mallon se refiere específicamente a los procesos de adaptación que se dieron en Perú y México del postcolonialismo al imaginario jacobino de revolución nacional democrática en el siglo XX. (Citado por Beverley, 1999). En el ensayo de esta misma autora –Promesa y Dilema de los estudios subalternos-, se hace referencia a Gramsci, quien plantea que cuando los grupos subalternos intentan influenciar en las formaciones políticas dominantes, la respuesta de la elite sería la conformación de partidos políticos reformistas que deben tener una mediación política Jacobina –en consonancia con la Revolución Francesa- que encauce, comprenda e incorpore las energías y creencias populares, más que dominarlas. (véase Mallon F. *Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana** En: Rodríguez, Ileana. 2001. *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi)

nacionalismo alternativo que “debe afectar las formas en que nosotros re-escribimos el pasado en la actualidad”, entre otras cosas, por devolverle a las comunidades rurales un sujeto-de-la-historia capaz de producir su propia comunidad nacional imaginada; y (2) el hecho de que:

La historia desde una perspectiva subalterna debe también tomar seriamente la historia intelectual de la acción campesina [lo cual] implica romper con la división artificial entre el analista como intelectual y el campesino como sujeto –es decir, comprender el análisis como un diálogo entre intelectuales (Beverley, 1999).

Hago especial énfasis en la segunda de las apuestas metodológicas que plantea la autora, pues tejer diálogos¹⁶ entre intelectuales implica *deconstruir la academia* y ubicarla en una posición de subalternidad para que dicho diálogo ocurra en una relación otra: en los linderos de la horizontalidad. En términos de Gayatri Spivak, deconstruir no es sino una forma de releer (Rubio, 2007), para “cuestionar la autoridad del sujeto investigador sin paralizarlo, transformando constantemente condiciones de imposibilidad en condiciones de posibilidad” (Rubio, 2007), esto es, salir de la *hibrys del punto cero* para ubicarse en la subjetividad cognoscente

¹⁶ El dialogo heterárquico, se entiende en este apartado como una relación conversacional, en la medida en la que no ésta implica un establecimiento de poderes jerárquicos sino una relación “horizontalizada” en la que el poder de uno y otro interlocutor se establezca como una relación sentida.

desde una posición particular, investidos por la formación propia de la academia y el contexto, con intereses e imaginarios establecidos.

La puerta que abre la deconstrucción conduce a otra estación donde nos encontramos con la posibilidad real de poner a la hegemonía académica en términos de subalternidad, para activar su capacidad de trazar diálogos con otros actores también subalternos (grupos étnicos, campesinado, esclavizados, obreros, mujeres, artesanos, etc.) y/o para contribuir a romper los cánones que rodean la aparente *invulnerabilidad* del conocimiento científico. Se busca rescatar los saberes de estos otros grupos considerándolos prácticas intelectuales posibles de comunicar mediante interacciones horizontales en las cuales la subalternidad disponga del acceso a otra hegemonía. Empero ¿cómo proyectar los resultados de la práctica intelectual horizontal mencionada en la institucionalidad del mundo académico, sin caer en el papel de narrador omnisciente tan típico de los discursos disciplinarios académicos?¹⁷

La estrategia por ahora, y a modo de comentario final (pero provisional), es crear una forma distinta de hacer otras narrativas capaces de “enfrentar e incorporar” el

¹⁷ La pregunta surge a partir de la crítica que realiza Beverley (1999) al texto de Mallon *Peasant and Nation (Campesino y Nación)*, pues a pesar de ser ella quien propone el recuperar las voces locales y el dialogo entre “intelectuales profesionales” –como ella denomina a los intelectuales de academia- con los “intelectuales organicos” –sujetos subalternos-, en su texto, dice Beverley, ella “rara vez abandona el papel de narradora omnisciente”.

saber subalterno, de modo que la escritura esté **interrumpida** por otras formas de narrativa oral o escrita, y –retomando a Beverley-, que algunas de ellas contengan otras teleologías de prácticas intelectuales. Esto significa que la interrupción del discurso académico es el primer paso para romper el poder que impide visibilizar a las subjetividades subalternas.

Caminos para recuperar nuestroamericanismo

Cuando José Martí habla de nuestra América (1891), refiriéndose a esa otra América –diferente a la que obtuvo su independencia en 1776-, y su origen (Mignolo, 2009)¹⁸, se ponen sobre la mesa dos situaciones que permiten asumir una posición frente a las formas de estudiar/actuar/investigar/entender la influencia de los discursos del poder y sus resistencias en nuestro contexto más próximo.

La primera de las situaciones, parte de cierto fundamentalismo latinoamericano que nos encuentra como sujetos únicos, particulares en nuestras tradiciones, pensamiento, actos y, en general, en nuestra forma de asumir la vida, el mundo, la nación. La postura desde “nuestramérica” reconoce la influencia de occidente desde el periodo colonial hasta la actualidad en la construcción y mantenimiento de nuestra sociedad, empero, resalta también la importancia de entendernos a

¹⁸ Según Fernández Retamar -citado por Mignolo-, tenemos que trasladarnos al momento de la independencia de Haití.

nosotros desde nosotros, asumiéndonos en nuestra “totalidad” histórica, indígena, tradicional, cultural y transculturada; se plantea como una categoría teórica que desde su lugar en el territorio –relaciones-, nombra al sur geográfico del continente americano. Hablar de nuestroamericanismo como categoría autoreflexiva generada en América Latina es hablar de identidad territorial, ha sostenido Castro-Gómez (2005).

La segunda de las situaciones que se presenta resalta el capítulo de la historia que explica la independencia de Haití. La relación de la independencia haitiana en términos de nuestramérica visibiliza un proceso independista que no se basa únicamente en la dominación por el capital, sino que demuestra una independencia con perspectiva étnica, según Fernández Retamar; es decir, abre o refleja el otro tipo de dominación imperialista, la transculturación (con la religión como una de sus principales armas) como parte de la estrategia de “occidentalización”¹⁹ de nuestra América. Esta estrategia, ahora asumida como la forma imperial de actuar en América (Indias Occidentales) desde Europa, marca un punto clave pues pone en diálogo a la hegemonía cultural y la hegemonía en

¹⁹ Se hace referencia a lo occidental y más adelante a lo postoccidental, siguiendo los planteamientos de Mignolo cuando enuncia a estos como “el lugar natural que ha encontrado el pensamiento latino americano, así como el postmodernismo y el postcolonialismo lo encuentra en Europa, Estados Unidos y la excolonias británicas”. (Mignolo, W. Postoccidentalismo, el argumento desde América Latina. En <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm> Agosto de 2010.)

términos de clase como pilares del proceso de occidentalización; aquí la diferencia adquiere valor de subalternización, particularmente en las estructuras de poder que se forman a partir del discurso de “pureza de sangre” y “la unidad del idioma”, de acuerdo con Mignolo.

De esta forma, se develan como nuestroamericanas todas las “fracturas” de lengua, raza, etnia, género o clase porque surgen como respuestas de lo heterogéneo ante el poder que representa la homogenización. Estas fracturas, se entienden como la base contextual desde las cuales es posible la emergencia de discursos de interrupción y de ruptura, pues su reconocimiento como posibilidades de lo otro no occidental, permite el conocimiento y el reconocimiento de las realidades de la América del sur como *nuestramérica*.

Caminos para situar el postoccidentalismo

El proceso de instauración de poder mediante la colonización que se vivió en la América del sur y que dio como resultado el establecimiento de centros y periferias en lo que hoy es *nuestramérica*, tiene características propias y particulares que lo diferencian desde la historia y las realidades vividas de otras formas de colonialismo hegemónico, por ejemplo las ejercidas en oriente (Asia). Mignolo, al hacer referencia a esta diferencia, recoge los conceptos de occidentalización y postoccidentalización como *lugares naturales* de enunciación “construido(s) a lo

largo de la historia de América Latina para articular los cambiantes órdenes mundiales y el movimiento de las relaciones coloniales” (Mignolo, 2009).

El planteamiento se refiere a que las formas de dominación colonial diferenciadas, al ser “superadas” por los procesos “independentistas”, resultan ser *unos eventos post*. En este sentido, si los procesos de colonialismo desarrollados en las naciones del Commonwealth y sus posteriores discursos de descolonización se enmarcan en el postcolonialismo (Castro-Gomez, 2005)²⁰, el momento de predominio del colonialismo hispánico en conjunción con la denominación de

²⁰ La discusión puede asumirse desde el colonialismo como el establecimiento de la otredad. La asunción de orientalismo planteada por Said en relación al occidente europeo representa todo lo extraño, lo místico, lo “bárbaro”, a modo de par dialéctico que entra en íntima relación y que de una u otra forma se constituyen mutuamente en una especie de simbiosis cultural: «Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa; es también la región en la cual Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas; es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e, incluso, unas burocracias y estilos coloniales... [El orientalismo] es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y – la mayor parte de las veces – Occidente. (Castro Gómez, S. La postcolonialidad explicada a los niños. Jigra de letras. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Popayán, 2005, pg 23)

“Indias Occidentales” (hasta el predominio del colonialismo francés con el subsiguiente bautizo de América Latina) serán enmarcados en el postoccidentalismo. Sería este el camino propicio para que el decadente Imperio español ejerciera su dominio sobre las “indias occidentales” e imprimiera una influencia discursiva diferente de la que ejerció el imperio Británico como nación hegemónica emergente.

Los procesos de violencia epistémica en la formación de la identidad geocultural de nuestramérica, como discursos de expansión occidental y luego, de postoccidentalización, retoman formas de dominación imperial “justificadas en los ideales del renacimiento (cristianización), de la ilustración (civilización) o de la modernización (tecnología y consumismo)” (Mignolo, 2009). Sus consecuencias, implican nuevos entramados de dominación: la dominación étnica (pueblos indígenas y pueblos africanos explotados en América), la dominación a partir de la religión (el catolicismo como doctrina superior frente a las “creencias” tradicionales indígenas), y la dominación de la medicina (con el establecimiento de patrones occidentales de curación), como formas de hacer visible en nuestramerica “la colonización de la memoria, el lenguaje y el territorio de los pueblos amerindios”(Castro-Gómez, 1998)

Además, este discurso de occidentalización abarca, como lo plantea Oviedo (2006), “un modelo ideal de ser humano, representado por el hombre blanco

europeo, cristiano, letrado, heterosexual y sin limitaciones físicas (Oviedo, 2006). Este autor plantea que los criterios configuradores de la dominación se manifiestan (*y también se instauran y se mantienen*) “de forma directa en la lengua de los grupos” (Oviedo, 2006), en cuanto constituyen formas discursivas de poder.

En consonancia con lo anterior, Erna Von der Walde (1998) explica que el manejo del lenguaje se convierte en una forma de establecer la dominación y de legitimar la exclusión de la diferencia. El ejemplo concreto con el que la autora fundamenta su exposición, gira en torno a la política de gobierno nacional delineada por Miguel Antonio Caro en Colombia durante las dos últimas décadas del siglo XIX, quien pretendía realizar la regeneración y la unificación nacional a partir de dos factores comunes entre habitantes del territorio colombiano: la religión y la lengua. Se destaca el énfasis en la forma en que este proyecto político determinó la exclusión de la gran mayoría de habitantes de la nación que estaría en manos de los gramáticos, quienes, por su *sabiduría*, estaban siendo convocados *para el manejo del país*:

Caro (...) en su obra política y filológica, fundamenta la moral y la conducción de los pueblos en el uso del lenguaje.(...) La lengua se convierte en el predominio de una clase para gobernar y excluir y queda lejos de ser la unificadora de todos los colombianos como quiera que se entendiera la ciudadanía en ese entonces. (...)
Los gramáticos, en alianza con los prelados, conforman una ciudad letrada que es

una ciudad amurallada a la que se ingresa por vías de la construcción y el régimen gramatical (...) estableciendo una distancia entre las operaciones del intelecto y las del cuerpo, que opera también como distancia social. La religión católica sirve de sustento para hacer esta abstracción de lo corporal en los procesos del espíritu; es el apoyo para fijar la dicotomía, para legitimarla. Así separados el cuerpo y el espíritu, la letra opera como instrumento de distancia y legitimación de la diferencia (Von der Walde, 1998).

Erna Von der Walde, en este caso, expone su argumento basándose en el uso del lenguaje como método de instauración y mantenimiento del poder enfocada en el discurso de los hombres “letrados” de nuestra nación en el siglo XIX, por disponer de *las ideas y del lenguaje*, requisitos para llevar por buen camino a *la población analfabeta*. La utilidad de la lengua, según Carlos Leskersdorf (2003), va más allá de ser solo un mecanismo de comunicación pues, además, nos sirve para nombrar la realidad. Este autor señala, en consonancia con este traspaso de límites, que la lengua es la manifestación de la forma como las culturas perciben la realidad (Leskersdorf, 2003). Establece entonces que hay una íntima relación entre cada lengua y cada cultura, una relación inextricable que se difunde por medio de la palabra y se mantiene con sus efectos simbólicos.

Si la realidad se nombra como se percibe, entonces en las formas discursivas de la occidentalización de nuestra América, es decir, en los signos y en los símbolos

constitutivos propios. Por lo tanto, con el argumento de Oviedo, todas las “desviaciones” simbólicas de estos lenguajes discursivos hegemónicos que impliquen la cultura, la etnia, el género, la economía, las capacidades y, particularmente, el cuerpo (como medio representacional dentro del mundo, como sujeto que es y está en él), crean estigmatizaciones dentro de “los sujetos que están bajo el régimen” (Oviedo, 2006). El de modelo de hombre (y de mujer), se presenta también como el efecto de un manejo sutil del lenguaje para dar vida a la representación de las realidades impuestas.

Considerando que un discurso como el de la occidentalización homogeniza, la postoccidentalización en su evolución llega para interrumpir este proceso; por emerger como un estado de reconocimiento de lo heterogéneo provoca rupturas variadas, aunque las consecuencias y continuidades de los paradigmas dominantes instaurados en la occidentalización se mantengan. El resultado más visible es el establecimiento de condiciones de segregación dentro de las sociedades nuestroamericanas occidentalizadas del centro frente a las subalternidades que se ubican en las periferias, como si las primeras tuvieran un cierto tipo de “privilegio epistémico” (Moraña, 1998) expresado desde los discursos. Ahora, como el tejido histórico de los discursos hegemónicos trazado a través de unidades de lenguaje permea también los imaginarios corporales (como lo dice Oviedo), las voces subalternas que surgen a manera de contraparte serán las que están encarnadas en cuerpos diferentes, entendiendo la diferencia no

como un estado comparativo del cuerpo, sustentado en un modelo propicio para establecer esa comparación, sino como un estado de heterarquía corporal²¹ en el que el modelo de imaginario corporal occidental es *tan solo uno más* dentro de la multiplicidad de cuerpos existentes. En este sentido, todos los cuerpos somos cuerpos otros, vehiculizados, hechos reales y nombrados a través del lenguaje con particularidades propias de los contextos.

El cuerpo desde el privilegio epistémico es un cuerpo dominante situado por encima de los otros, negándolos o subordinándolos frente a sí mismo. El post occidentalismo corporal establece la existencia de esos cuerpos otros como resistencias epistémicas; a la vez, supone su reconocimiento al “tenerlos en cuenta” y afirma su posición cuando mantiene una relación de validez frente al mismo, pues si fuera lo contrario ¿por qué el poder de esta resistencia epistémica no es tan visible dentro de las dinámicas postoccidentales del conocimiento como sí lo son las dinámicas de dominio?

La academia enmarcada en esta dinámica post occidental, permanece investida de la verdad del conocimiento científico del cuerpo; su posición hegemónica, asume a los cuerpos otros como saberes de cuerpo y no como conocimientos de

²¹ Asumir la heterarquía corporal implica desdibujar la relación jerárquica que se establece desde un cuerpo investido de poder frente a otro subalternizado, es decir, significa que cada cuerpo existente es ubique en el mismo plano de poder que el otro, en una relación horizontal y superpuesta.

cuerpo. Aquí nos encontramos con la potencialidad epistémica aniquilada, es decir, con las consecuencias de una violencia epistémica sostenida desde el centro.

Desde las periferias van emergiendo los territorios del cuerpo a medida que se produce la interrupción antes señalada. Son estos territorios los que están favoreciendo la configuración de lugares para que el occidentalismo se constituya en fuente de otra lectura de los cuerpos (lo corpóreo y lo corporal con todas sus dimensiones); y que esto ocurra en la academia que está distanciada de propuesta para activar este tipo de acercamientos, aunque continúe conservando los límites de una matriz corporal privilegiada.

Sin duda, si el lenguaje hace que se produzcan “esquemas interpretativos de la realidad social que se afirman en actores, acciones, estereotipos y escenarios sociales” (Jaramillo, 2005), el lenguaje también es un punto fundamental para sentar una posición identificatoria nuestroamericana. Este camino emergente desde la negación del dominio epistémico de la normalidad, permite (y obliga) a anclar puntos de resistencia aunque falte su contraparte; aunque su posición se adivine sesgada ante los cuerpos otros.

2. HACIA LA DESOBEDIENCIA EPISTEMICA

En este apartado de nuestro texto propongo una aproximación frente a algunas de las características de los procesos de dominación nuestroamericana tomando como contexto a la comunidad indígena Nasa, pues es el fundamento elegido para estudiar los caminos de la subalternización del cuerpo que nacen de la occidentalización. El término desobediencia constituye una vía que va a contracorriente del privilegio epistémico occidental presentado por la colonialidad corporal como el paradigma dominante para la comprensión del *cuerpo representado*.

Caminos para comprender la colonialidad

El término colonialidad, según lo propone Walter Mignolo (2009), es consecuente con el proceso de expansión occidental europea en América en el que, aunada a la fuerza bruta y a la violencia con que fueron reprimidas y reducidas las diferentes culturas indígenas que habitaban el continente, está la violencia epistémica, encargada de ir, a través de la imposición de la lengua, de la educación o de la religión (el catolicismo como doctrina única válida para el desarrollo metafísico del hombre y de la mujer), “deslegitimando las diferencias

encontradas al interior del territorio” (Naranjo, 2009), reduciendo y dominando la cosmovisión vernácula de las culturas y comunidades originarias.

No obstante la severidad del régimen instaurado con este proceso de dominio, su implementación terminó siendo un lugar de (y para la) resistencia. El pueblo nasa, como vernáculo americano, desde los primeros años del descubrimiento narra una historia de enfrentamientos a la corona española; las rebeliones de Avirama, Paez y Suin (Unicef, 2009), encabezadas por importantes líderes y lideresas como la Cacica Gaitana (quien se levantó en contra de los españoles por el asesinato de su hijo Piguanza), y Juan Tama-, dan cuenta de este hecho. Al ser la comunidad nasa una comunidad de resistencia, se entiende que el colonialismo no fue herramienta suficiente para ejercer el poder, por lo cual el colonialismo vinculó a la colonialidad como complemento de su estrategia dominadora.

Es necesario resaltar que la colonialidad no es lo mismo que colonialismo, pues el *“colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio”* (Maldonado, 2007), es decir, las relaciones de poder verticales que se dieron entre la Europa conquistadora y la América conquistada. Por su parte, la colonialidad es, siguiendo este mismo texto, *“un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se*

refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista y de la idea de raza”.

Desde esta perspectiva, la relación que existe entre el colonialismo y la colonialidad es una relación que complementa las violencias físicas y epistémicas en el proceso de dominio americano. La colonialidad como herramienta de complementariedad del colonialismo son entendidas por Maldonado (2007) teniendo en cuenta que si bien el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad es la sobrevive al colonialismo.

En este contexto, al hablar de relaciones intersubjetivas nos enfrentamos a esos otros procesos de violencia epistémica que se dieron –y se dan-, entre culturas/sujetos “naturalmente” superiores y comunidades nuestroamericanas, proceso a través del cual estas quedaron subalternizadas con respecto al sujeto europeo. Las estrategias colonialistas para establecer la colonialidad frente a las resistencias emprendidas por pueblos como los Nasa, se encargaban de la reducción y de la eliminación de cualquier manifestación o forma organizativa, aunadas al ataque, la reducción y la territorialización de las comunidades para concentrarlas unificarlas y así, facilitar su homogenización alrededor de un esquema de pensamiento y acción por la trasmisión de valores hispánicos (Naranjo, 2009).

Se trata de la violencia epistémica fundamentada en la idea de raza que otorgaba a los colonizadores una estructura biológica y, por tanto natural, de superioridad europea frente a los otros. La superioridad europea daba en este mismo sentido, carácter de invalidez e inferioridad a las culturas vernáculas americanas debido al distanciamiento de ellas frente al sistema de creencias del colonizador, posicionado como paradigma de verdad, provocando que los pueblos americanos fueran considerados bárbaros, salvajes e inferiores.

Por ello es comprensible la forma en que los procesos independistas americanos durante los siglos XVIII y XIX, dieran libertad a los pueblos en términos de cierto poder para ser ejercido en los Estados nuevos y con respecto a sus relaciones políticas con otros Estados, pero sin que en la cotidianidad de estas ex - colonias se produjera el distanciamiento de las normas instauradas por la Europa colonial²². De esta manera, los mismos pueblos se convirtieron en reproductores de los sistemas de domino vividos pues así como las naciones nuevas están subordinadas por la colonialidad frente a lo occidental, también subalternizan, a partir de sus elites criollas, a las poblaciones originarias o indígenas como las

²² De ahí que una implicación fundamental de la noción de 'colonialidad del poder' es que el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídico-política de las periferias. (Castro-Gomez, Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prelegomenos a una crítica poscolonial de la razón, 1998) P. 15.

Nasa. Al respecto, Naranjo (2009) hace énfasis en las dimensiones simbólicas del poder para dar forma a estas experiencias reproductoras:

*“(P)or medio de la construcción simbólica de la nacionalidad colombiana, se **intentaban soslayar las nacionalidades minoritarias o indígenas**, reconocidas en la colonia a través del cacicazgo y el resguardo. (...) De esta manera, (...) los criollos, representantes de la nacionalidad colombiana comenzaron a destruir por medio de la ley, las instituciones coloniales que iban en contra de los principios universales de la nación. En este sentido se llevaron a cabo acciones legales que determinaron la reducción y el fraccionamiento del territorio indígena Nasa. El primer recurso legal sustentado en el decreto de 1810 del 24 de septiembre, ratificó el fraccionamiento de los resguardos, justificando el derecho de propiedad individual que los indígenas tenían sobre la tierra, el cual no se cumplía dada la apropiación comunal del territorio”* (Naranjo, 2009).

Es importante resaltar que desde el principio de la configuración de la nación colombiana se considera a las comunidades indígenas como “nacionalidades minoritarias”, desconociendo así la importante distribución territorial y poblacional que abarcaban, y abarcan, los Nasa²³, “porque estas tierras estaban ocupadas

²³ Actualmente los Nasa se encuentran ubicados en los departamentos del Caquetá, Cauca, Huila, Putumayo, Meta, Tolima y Valle del Cauca y constituyen uno de los 102 pueblos indígenas que habitan el territorio colombiano; su población se acerca a los 138.501 habitantes en 401.065 hectáreas, lo que representa el

por millones de nativos” (Ramos, 1997). Mediante esta “minoría” se concreta la expresión de subalternidad en términos de raza, religión, cultura, acceso a los espacios de poder.

La colonialidad del ser (Maldonado, 2007) se presenta entonces como respuesta a la necesidad de mantener el carácter de subordinación y de dominio en todos los aspectos de la vida de las naciones americanas, y así, heredada y persistente al paso implacable del tiempo, se ha mantenido como propia, tanto que sin deber ser parte del concepto de lo que es nuestroamérica “se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, en el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia (Maldonado, 2007).

El término colonialidad del ser encierra tanto la colonialidad de la cotidianidad de la vida como de las subjetividades, pues no solo refleja los aspectos básicos de la vida relacional, sino que además asume al ser como sujeto individual que se entiende y se representa para sí, y para los otros, en función de su existencia; y de su cuerpo. Tal como la asumimos en este texto, esta clase de colonialidad

17,63% de la población indígena nacional y que lo convierte en el segundo pueblo más grande de Colombia, después de los Wayuú. (Ver: **Rojas Curieux, Tulio. La lengua Páez, una visión de su gramática. Ministerio de Cultura. 1998**, <http://www.onic.org.co/Pueblos.shtml>); *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina. Capítulo VII,, Andes. Pg, 611. 1. Edición, 2009. Unicef y fonproeib andes.*).

desencadena una serie de reflexiones que sitúan al cuerpo como herramienta de materialización subordinada desde sí frente a un ser hegemónico europeo (blanco, alto, de ojos y cabello claros, atlético, heterosexual), y con los ideales de normalidad y de belleza que se mueven en el mundo de las relaciones subordinadas o, mejor, de relaciones impuestas desde y con la expansión colonial, la cual:

Fue llevada a cabo por varones heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas en términos raciales, sexuales, de género y de clase. Así, el proceso de incorporación periférica a la incesante acumulación de capital se articuló de manera compleja con prácticas y discursos homofóbicos, eurocéntricos, sexistas y racistas
(Castro-Gómez, 2005).

La imposición de la colonialidad del ser a partir de una lengua que vehiculiza los discursos eurocéntricos, le asigna un lugar al cuerpo y lo sitúa en la materialidad de su existencia carnal y de su presencia encarnada. Desde esta perspectiva, los cuerpos que se vehiculizan alejados de esta colonialidad del ser no se identifican como cuerpos, no son realidades; solo son creencias.

La lengua Nasa o Nasa Yuwe, ligada al contexto naturaleza (los páramos, las lagunas, el río, el sol, la luna, la lluvia, el día, la noche, el clima en sus tiempos fríos: caliente, fresco) (Portela, 2002), expresa la existencia de cuerpos que salen

de los límites de la colonialidad del ser y nombra sujetos intrínsecamente vinculados con la tierra (cuadro 1).

Cuadro 1. Nombrar la existencia del cuerpo

Byilyily	“tejido muerto de las extremidades”	Uña/casco/garra/pezuña
K ^h aty	“envoltura”	Piel-cascara-corteza-cuero-caparazon-vaina
K ^h as	“elemento delgado que en animales sale y recubre”	Pelo-vellos-pluma-lana

Fuente: Portela Guarín (2002)

Podemos observar, por ejemplo, que para preguntar en nasa yuwe el nombre de una persona la expresión es: “*ig' kiwe yase' ma'w-e-na* ¿cómo es su nombre de tierra? Y para mencionar una posible respuesta se diría: *kiwe theg-th*/soy guardián de la tierra” (Ramos, 1997).

¿Dónde se ubica entonces, en nasa yuwe, un cuerpo que pretende mantenerse como expresión material única y universal si el lenguaje mismo no lo nombra alejado del contexto?

Caminos para desobedecer la colonialidad del saber

Paralelo a los procesos de colonialidad del ser como resultado de la evolución colonial de nuestroamérica, encontramos la colonialidad del saber (Maldonado, 2007) cómo parte de la estructura articular de la maquinaria hegemónica de subalternización. Santiago Castro-Gómez (2007), al realizar una crítica al eurocentrismo nos presenta la *hibrys del punto cero*, esto es, la capacidad de disponer del conocimiento elite europeo para que cada sujeto cognoscente pueda hacer una abstracción y logre distanciarse de los condicionamientos espacio-temporales y ubicarse en una plataforma neutra de observación (Castro-Gómez, 2007). Esto quiere decir que las relaciones epistémicas europeas han estado situadas siguiendo lo definido por un punto panóptico de observación y estudio con respecto a las realidades o situaciones particulares de su interés o, en términos que ya he manejado en este texto, los investigadores pueden funcionar como narradores omniscientes de los hechos bajo “la sombra de la verdad”, como si estuviesen afuera de todo para verlo, como si se despojasen de todo tipo de pre-juicio o llegase libre de pre-concepciones.

Como es fácilmente comprensible, las relaciones de poder europeas –y del norte o de occidente- que se tejieron bajo esta premisa con las colonias americanas –e históricamente también con otros territorios colonizados alrededor del mundo- son absolutamente verticales y, en la cima de estas relaciones, están las naciones hegemónicas consideradas *la fuente* de la organización jerárquica del conocimiento; al mismo tiempo, han definido quién es (o está en) el centro y quiénes en la periferia dentro del sistema mundo, o sea, quién tiene el poder y quién es subordinado y subalternizado.

En su trabajo *Giro Decolonial, Teoría Crítica y Pensamiento Heterárquico*, Castro-Gómez (2007), hace referencia, en este mismo sentido, a que esos procesos devienen en la negación de la *coetaneidad en el tiempo* o, lo que es lo mismo, en la negación de la simultaneidad del desarrollo del conocimiento en diferentes tiempos y espacios. Al encontrarse el conocimiento desarrollado por las comunidades originarias americanas en una situación témporo-espacialmente diferente de lo que estaba pasando en Europa –y posteriormente también en la América del norte-, el conocimiento -hegemónico-, fue concebido como conocimiento de elite, revestido por la superioridad que les daba esta *hibrys del punto cero* y, con ella, la sombra de la verdad, lo que sustentaba no solo sus acciones coloniales físicas sino también la epistémicas –eran ellos quienes tenían “la verdad” teológica y, además, se veían investidos del poder necesario para validar la humanidad o no de los habitantes vernáculos de América-. El ejemplo de

mayor consonancia lo brinda Quijano cuando narra que la humanización del indígena se discutía desde la teología con preguntas como si los indios tenían o no tenían alma (Maldonado, 2007).

La deshumanización del indígena y su posterior re-humanización, ambas dadas por la teología, conllevan una reorganización del mundo en términos de mayor o menor humanidad de la población, es decir, se crearon nuevas identidades teológicamente validas en el contexto de la colonización europea de las Américas: blancos, mestizos, negros, indios, con la superioridad de los blancos. La *racialización del hombre* terminó siendo el cimiento para acercar a alguien a lo humano; el color de piel definía qué tan cerca estaba un sujeto de la gracia judeocristiana o se quedaba más hacia una animalidad que requería ser domesticada.

El cuerpo se convertía entonces en el eje material que representaba la raza y la humanidad. No solo bastaba tener forma de humano, había también que tener una investidura de piel –lo que definía a su vez la capacidad de pensamiento y de razón-, para que ese sujeto se aproximara a quienes ostentaban el poder. Las características biológicas corporales definían la capacidad de pensamiento, es el cuerpo lo que determina quién o qué eres, más humano o más bestia; se puede concebir este proceso como la teologización corporal en términos de raza como

eje definitorio para ser o no ser considerado como humano²⁴ y, en términos medios –ni blanco ni indígena o negro, sino mestizo-, se era un humano de segunda clase, un subalterno de humanidad. Estoy insistiendo en que lo que he explicado aquí evoca la presencia de los diferentes estados de deshumanización racial que se imponen por la idea incuestionable de superioridad de las subjetividades europeas frente a las americanas.

La certeza de superioridad europea que bajo este contexto se expone, permite pensar una Europa que se encuentra en un grado más avanzado de desarrollo o evolución, tanto en el nivel cognitivo como en el tecnológico o social (Castro-Gómez, 2007). En términos de este autor, Europa pasa por ser el modelo a imitar y “la meta desarrollista era (y sigue siendo) ‘alcanzarla’ (*situación que se*) expresa en las dicotomías civilización/barbarie, desarrollado/subdesarrollado,

²⁴ El papa declaró a los amerindios como humanos en 1537, casi medio siglo después del descubrimiento de América. Con esta declaración, se prohíbe la esclavización por parte de la corona española y se dio prioridad a la conversión de almas al cristianismo, pues solo los seres humanos podían ser convertidos como parte del proceso civilizatorio, de la misma forma que únicamente los seres irracionales podían ser considerados como “esclavos naturales”. Sin embargo, plantea Brendy Mendoza, que hay historiadores que han interpretado la humanización de los amerindios como un intento de ponerle fin al genocidio, “no por la identificación española con el sufrimiento humano de sus víctimas, sino por motivaciones cínicas como el interés en conservar la enorme reserva de mano de obra que ofrecía la masa indígena y como medio para reducir la riqueza y el poder que los encomenderos acumulaban por su absoluto control de la fuerza laboral amerindia y las nuevas tierras descubiertas”. (Mendoza, 2006)

occidental/no-occidental” (Castro-Gómez, 2007), las cuales se mantienen, según Escobar, citado por Castro-Gomez (2007), porque:

Los Estados-nación metropolitanos desarrollaron estrategias ideológico/simbólicas en su sistema educativo y en sus estructuras jurídicas, al imponer un tipo de discurso ‘occidentalista’ que privilegiaba la cultura occidental sobre todas las demás. Esto se puede observar claramente en los discursos desarrollistas que surgieron como una forma de conocimiento ‘científico’ durante los últimos sesenta años. Este conocimiento privilegió a ‘Occidente’ como modelo de desarrollo. El discurso desarrollista ofrece una receta colonial de cómo imitar a ‘Occidente’.

El saber así construido se muestra como un producto de la superioridad epistémica europea desde la *hibrys del punto cero* y bajo la sombra de la verdad de esta pretendida superioridad histórica que, según Garcés (2007), ha terminado siendo:

Una particularidad /que/ se vuelve uni-versalidad anulando, desplazando y segregando las otras particularidades. El poder económico y político que logra acumular Europa, a partir del siglo XVI, le permite imponer su habitus como norma, idea y proyecto uni-versal para todos los pueblos del mundo. Ello ocurre en el plano económico (su economía, la europea capitalista, se torna el único modelo económico), político (su forma de gobierno, el representativo republicano

democrático, se torna el único modelo político válido), religioso (su religión, el cristianismo en sus variantes, se torna la religión verdadera), epistémico (su forma de conocimiento, el pensamiento moderno racional, se torna el único medio y fin del saber), lingüístico (las lenguas europeas, derivadas, sobre todo, del latín y del griego, se tornan las únicas en las que es posible expresar el conocimiento verdadero y válido), y en muchos otros (Garcés, 2007).

Los diversos puntos de encuentro entre saberes estarán por lo tanto a la sombra de las teorías hegemónicas producidas en Europa y Norteamérica –como una nueva Europa en territorio americano, esto es, dada la mundial influencia y el poder económico que tiene frente a las otras naciones-. Este ha sido el camino a través del cual el cuerpo como fuente de saberes, el cuerpo como territorio nuestroamericano, está sujeto a la validación que aquellas epistemes le otorguen sobre todo teniendo en mente que “las relaciones coloniales de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una dimensión epistémica, es decir, cultural” (Castro-Gómez, 2007).

Hablamos entonces de la colonialidad no solo del poder, sino también del saber como instrumento de la validación imperante. Maldonado (2007) afirma que si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la

epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida por la colonización y a su impacto en el lenguaje²⁵.

²⁵ En este apartado, Maldonado cita a Mignolo cuando expone que “La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (Maldonado, 2007). Pp 140.

3. ENTRE LA INTERRUPCION Y LA RUPTURA DE DISCURSOS

La presentación del cuerpo como un camino heterárquico, encuentra eco en este apartado. En sus páginas se tejen argumentos para señalar que las invisibilizaciones de los cuerpos otros resultan de la imposibilidad de descorrer el velo que los oculta, a la vez, plantea que hay caminos que se van dibujando a medida que se produce el reconocimiento de las diferencias inscritas en los otros cuerpos. Unas y otras, ancladas en los cuerpos-vehículos postoccidentalistas instaurados desde el poder, se abren a unas posibilidades reales de ser cuerpo con las que se rompe la posesión de la verdad absoluta dada por el postoccidentalismo, e (in)materializada a través del lenguaje. Nos encontramos estableciendo una ruta hacia la decolonialidad corporal.

Cuerpos otros

El post occidentalismo corporal recrea la existencia de cuerpos otros como resistencias epistémicas, pero confronta esta resistencia para “tenerlos en cuenta” en algún momento propicio. Dos vías analíticas emergen. Por un lado, los estudios académicos del cuerpo, desde la dinámica post occidental, asumen que los cuerpos otros se posicionan dentro de ella como “saberes de cuerpo”, no como “conocimientos de cuerpo” o mejor, como “existencias corporales” materiales e

inmateriales investidas de realidad. Por el otro, los territorios del cuerpo desde la interrupción son los que permiten que el occidentalismo se constituya como una lectura corporal que posibilite, en el camino de la transformación conceptual y de acercamientos epistémicos para socavar la matriz corporal privilegiada.

El cuerpo desde el privilegio epistémico establecido en la colonialidad es el cuerpo occidental. Su existencia en la cotidianidad de las academias occidentalizadas se teje históricamente bajo el colonialismo y desde un enfoque biólogo, anatomofisiológico, biomédico, limitando su definición a un conjunto de órganos, músculos, huesos, articulaciones... Es un cuerpo que constituye la materialización del ser humano como estructura de composición, objeto de reparación en términos de función y con carácter científico que está en íntima relación con la influencia ejercida por la filosofía mecanicista -que lo considera como otra forma de la mecánica-, y que lo enuncia como la expresión material individual del sujeto en función de su utilidad desde la particularidad. Dispone, y expone, de una visión, según Le Bretón (2002), simbolizada en el saber biomédico, a través de la anatomía y de la fisiología, y basada en una visión particular de la persona (Le Breton, 2002).

Las primeras interrupciones discursivas a este cuerpo occidental dadas desde el postoccidentalismo, modifican el concepto único de cuerpo. Se empieza a considerar que el cuerpo es determinado por los cambios relacionados con los

diferentes contextos sociales, y se señala la existencia de detonadores científicos/históricos/coyunturales que activan la transformación de los esquemas establecidos. La existencia de unos cuerpos otros se empieza a considerar en medio de las dinámicas dominantes del conocimiento aunque esos cuerpos otros sean objeto de comparación; con otras palabras, el cuerpo que se devela, que emerge, y que se mantiene desde el postoccidentalismo es una interrupción, no alcanza a provocar una ruptura.

En este marco, el cuerpo occidental como cuerpo-discurso exhibe o porta múltiples implicaciones simbólicas en cuanto "eje de reflexión teórica por su carácter de construcción cultural, social y política" (Torres B. & Munévar M., 2004). El postoccidentalismo corporal sostiene que cada significado que se le otorgue al cuerpo depende del contexto en el que, quienes asignan ese significado, se desarrollen; como ejemplo, el cuerpo homogenizado y homogenizador desde el saber biomédico, deviene de la creación de conceptos como el cuerpo saludable construido desde diversos y complejos escenarios y con la participación de diferentes actores (Viveros & Garay, 1999), su existencia académica constituye el objeto de estudio de la medicina pero también de otras profesiones (subalternizadas) en el campo de la salud.

La diferenciación establecida por el post occidentalismo postula al cuerpo como un estado de heterogeneidades pero resalta la existencia de múltiples formas de ser y de estar en el mundo, no como una concepción unificada sino, como Martha

Torres Baquero y Dora Munévar (2004) exponen, considerando las “muchas maneras de que el cuerpo sea cuerpo”. Estas mismas autoras destacan “el peso que adquiere el cuerpo en su constitución /de la modernidad/ y la evolución de sus representaciones”, las cuales se crean y recrean dentro de un marco social y físico con el acompañamiento comprometido de las subjetividades.

El postoccidentalismo establece de forma reiterativa que las condiciones en las que los cuerpos se proponen deben asumirse como realidades cambiantes, sobre todo cuando dentro de ellas se han desarrollado procesos propios y diferentes de ser, empero, lo diferente se entiende en referencia a lo homogéneo como marcador occidental. La inscripción postoccidental en este marco de base colonialista, encuentra eco en afirmaciones como la de Castro-Gómez (2005), quien asevera que “reducir las culturas de las personas únicamente a las creaciones propias de los contextos donde estas viven es encerrarse en una ilusión”. De la misma forma, incluye en su perspectiva la heterogeneidad cultural del cuerpo al reconocer que “los imaginarios de cuerpo provienen de muchos lugares”; por consiguiente, los cuerpos occidentales ubicados en el centro son los que quedan posicionados como referentes a seguir por los cuerpos situados o emergidos desde la periferia, ahora condicionados por la colonialidad como cuerpos contra-hegemónicos.

Delgado y García (2005) en su trabajo sobre las relaciones de la corporeidad con el mundo del palenque, me permite hacer una lectura desde estos cuerpos condicionados por los conceptos expuestos. En el contexto, sus palabras señalan una serie de “lugares comunes” por donde es posible observar a los cuerpos en la actualidad:

La televisión, las empresas trasnacionales, los medios de transporte y de comunicación. Las instituciones democráticas que administran la salud, la educación y la gobernabilidad. Estos son elementos que representan nuevas formas de relacionarse con el mundo, desarrolladas en contextos que usan estas tecnologías, enmarcadas en experiencias históricas, simbólicas, geográficas, políticas específicas (Delgado & Garcia, 2005).

Retomando el contexto del Palenque, develan esta relación y la conectan con los procesos progresivos de transculturación que, por mano de la globalización, soportan las comunidades étnicas nuestroamericanas como parte “natural” de la evolución. En consonancia y para recrear las posibilidades reflexivas, Castro-Gómez expone que:

*La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, **pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten***

re-territorializar esas acciones, en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar (Castro-Gómez, 1998).

De fundamental importancia es este postulado de Castro-Gómez pues aunque su marco de lectura es, como ya se argumentó, una posición postoccidental y, por tanto, colonialista, menciona la posibilidad de “re-territorializar las acciones” que se anclan en la globalización como formas modernas de la colonialidad del poder. La posibilidad que revela esta afirmación implica leer entre líneas los caminos de la ruptura del discurso corporal, pues se develan los cuerpos postoccidentales, aparecen en su materialidad e interrumpen los discursos para dar el giro que los aleje de la colonialidad occidental, es decir, para romper el discurso a partir de su auto-resignificación, entendida como el estado en el que los cuerpos otros, desde sí mismos, pueden conocerse y reconocerse como reales. Así, los caminos que siguen los cuerpos postoccidentalizados como interrupciones, abren la senda para su propia (y cercana) ruptura. Su aporte, es descorrer el velo de lo que la homogenización oculta, pues permite ver lo invisible y teje el camino en el que los encuentros con los cuerpos otros no estén marcados por la colonialidad, sino que hablen a partir de las heterarquías.

Voces subalternas del cuerpo

Continuando con las posibilidades corporales postoccidentales, los cuerpos invisibles de nuestramérica devienen en subalternos frente a la colonialidad del conocimiento del cuerpo occidental. La subalternidad corporal, en este sentido, es la representación de las posibilidades de ruptura de los esquemas discursivos occidentales coloniales y colonialistas. A continuación expongo algunos ejemplos para repensar (nos).

Por un lado, las experiencias desarrolladas por Paternina (1999), con etnias indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, muestran que el cuerpo subalterno nuestroamericano es una realidad franca con una conceptualización propia que esta comunidad indígena tiene sobre sus condiciones; en esta experiencia, narra, para dar un par de ejemplos, el caso de la etnia Wiwa, para quienes el cuerpo “no admite segmentaciones. (...) el cuerpo para ellos es un universo en miniatura, interconectado y complejo”; o entre los Arhuacos, el cuerpo se relaciona con todo lo existente, el centro de este universo es el ombligo y guarda una relación directa con la creación, preservación y mantenimiento del hábitat, en este caso, la Sierra Nevada de Santa Marta, relación que se refleja incluso en la vestimenta tradicional de los miembros de esta comunidad (Paternina, 2005).

Por su parte, Rincón (2005), quien afirma que la construcción del territorio determina la concepción de cuerpo, explica dichas interacciones traspasando los límites de lo corporal pero también de lo geográfico:

Al impactar el territorio se impacta al cuerpo y con él todas las concepciones del hombre (...); el territorio, aquí, se refiere a lo físico – biótico de los ecosistemas (visión que para muchos es lo ambiental), y aquello que se concibe como la naturaleza construida, es decir lo cultural. En la realidad (...) está inmerso en el mundo de lo que a diario se construye y reconstruye. De esta manera, el territorio encierra lo geográfica- físico, lo simbólico- imaginario, lo significado; es el espacio construido y recreado. (Rincón, 1999).

Esta nueva dimensión, en la que el significado se construye para el ser humano y desde su cotidianidad supedita las relaciones con la naturaleza, se entiende que la armonización generará bienestar y, por lo tanto, los diferentes eventos que alteren la homeostasis cultural devienen en cambios –muchas veces negativos-, dentro de la comunidad, como lo expresa Paternina (2005):

Una ruptura del mismo (del equilibrio entre cuerpo, territorio y orden social) implica el deterioro y erosión de ellos (los Wiwas) y así las enfermedades se apoderarían del territorio. Cualquier transgresión que se cometa contra el orden social existente, producto del desacato de las leyes tradicionales, es motivo

suficiente para que sobre el territorio, el cuerpo y la organización social aparezcan enfermedades y epidemias que atentan contra el ordenamiento cosmogónico, económico, político y religioso de la etnia (Viveros & Garay, 1999).

La diversidad de formas de asumir y ser cuerpo otro por parte de diferentes culturas indígenas es el más claro indicador de subalternidad corporal nuestroamericana. Su discurso, como ya se mencionó, interrumpe la colonialidad del conocimiento al estar en relación directa con su cosmovisión, con el universo que se expresa desde la naturaleza y los procesos de desarrollo social, su mundo mágico, su territorio²⁶. Para los pueblos Nasa “el cuerpo humano (...) es un territorio compuesto por agua, piedra, cumbres, cerros, huecadas, raíces, tallos, cogollos, hojas...etc.”(Portela 2005). Según lo expresa este autor, los nasa encuentran una relación topológica cuerpo humano-geografía, que a través de los lexemas ha quedado como huella en el **sistema de la lengua**.

²⁶Delgado y García (2005) en su texto *Cuerpos, trayectorias y lugares del Palenque*, explican lo que llamamos la corporalización del medio cuando tejen la relación cuerpo, palabra, arroyo, en la que es este último quien se corporaliza mediante la palabra, como un espacio de cotidianidad social de la mujer: “Es un cuerpo que discurre entre espacios públicos y domésticos, recreando territorios a través de sus prácticas: las casa, las cocinas, los patios, las calles, la plaza, el monte, el arroyo donde se va a bañarse; las mujeres lavan ropa, llevan agua hasta sus hogares, en baldes, sobre sus cabezas... **En el arroyo también se conversa; éste es un lugar del cuerpo y de la palabra**”.

Desde otra posición en la que es posible visibilizar el subalternismo corporal, Le Breton presenta un ejemplo sobre las “percepciones corporales” en otras comunidades no occidentales que no se separan el cuerpo del ser; por el contrario, vinculan la condición humana con la naturaleza y con el cosmos. En el texto relata una experiencia desarrollada por M. Leenhardt con una sociedad de tipo comunitario, los canacos, en la que **la palabra cuerpo no tiene significado particular** sino que se utiliza para designar una variedad de objetos, pues representa simplemente una estructura. En esta sociedad, además, no hay denominación específica para los músculos, los huesos o los órganos del cuerpo, pues todos están relacionados con el reino vegetal, frutos, árboles, etc., o sea, no hay una diferenciación entre seres humanos y la naturaleza del mundo circundante (Le Breton, 2002).

En consonancia con los ejemplos propuestos, se abren posibilidades múltiples con respecto al cuerpo que se encarnan en la lengua y tienen la capacidad de trazar caminos de ruptura colonial. La lengua ya no es únicamente entendida como un objeto fundamental en la configuración de los signos que parten de la comunicación y que se recrean en símbolos a través del lenguaje como “la forma de mediación universal humana, /que/ adquiere características particulares transformándose según las modificaciones del modo de vida” (Echeverri, 2000). La lengua es encarnación de realidades otras y posibilidades otras; actúa como marcador de dominio pero también como el lindero en donde la subalternidad se

posiciona para establecer su capacidad de agencia (Jaramillo, 2005). La lengua traza caminos de ruptura en la medida en que es una realidad vivida y sentida por los pueblos, por ejemplo por integrantes de la comunidad Nasa. El cuerpo Nasa es real al ser encarnado en su lengua, el Nasa Yuwe.

Mignolo (2005), en este sentido abarcador, relaciona la fuerza de la lengua con las dinámicas del colonialismo epistémico cuando resalta que la generación de conocimiento de corte occidental está fundamentado en lo que llama “las seis lenguas imperiales”: el italiano, el español, el francés, el portugués, el alemán y el inglés (Mignolo, 2005). Su argumento, al enlazar la lengua al colonialismo, plantea que “la colonialidad del conocimiento estaba disfrazada, como siempre, bajo la retórica de la modernidad (...). Porque (...) Latinoamérica era parte del Tercer Mundo y el Tercer Mundo se suponía que producía “cultura”, no “conocimiento”” (Mignolo, 2005).

Este tipo de privilegio epistémico basado en la lengua para la generación de conocimiento válido y legitimado por una de las seis lenguas imperiales, hace que lenguas originarias americanas como el quichua, el nasa yuwe o el aimara, estén subalternizadas. Este proceso de subalternización es oprobioso en la medida en que no es admisible que las lenguas subalternas se conviertan en medio de generación, expresión y difusión de conocimiento legitimado ya que se aleja de la sombra de la verdad eurocéntrica.

Los privilegios lingüísticos de las lenguas eurocéntricas funcionan en este contexto como productoras y reproductoras de las formas de dominación epistémica del cuerpo. La carencia de validez y legitimidad científica de las lenguas vernáculas nuestroamericanas desde la colonialidad del conocimiento, deviene en la subalternización de los conocimientos que vehiculan o que encarnan, pues produce y reproduce tradiciones, mitos, leyendas y cuerpos no objetivos o, lo que es lo mismo, alejados del punto cero y distantes de la sombra de la verdad. Esta particular característica es la que le otorga a la lengua misma la posibilidad de sentar las bases para la ruptura de los discursos, pues si las lenguas imperiales son encarnaciones de domino, las lenguas nuestroamericanas lo son de subalternidad, interrupción y ruptura de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Las reflexiones de Fernando Garcés (2007) relacionadas con la lengua subalternizada y su posición on respecto a la lengua de dominio, muestran la existencia de condicionantes para que las lenguas tengan un poder frente a otras y una capacidad de supervivencia, sobre todo cuando se ven enfrentadas a la aculturación en los procesos de dominio epistémico, como los ocurrido con la expansión occidental. Según este autor, la supervivencia de la lengua frente a las batidas epistémicas de las lenguas imperiales y de los conocimientos que estas vehiculizan se debe a la escritura alfabética como condicionante universal del saber; su ejemplo se basa en la supervivencia de lenguas bien establecidas

debido a la escritura que, sin pertenecer a las seis imperiales, sobrevivieron (el chino, el japonés y el árabe), contrario a lo que sucedió en América (Garces, 2007). En este sentido escritural, el cuerpo nasa es un tejido escrito con letras de cultura, con palabras de conocimiento y con textos de tradición.

La etimología de la palabra texto es la misma de tejido. Asumimos el texto corporal desde su etimología como un tejido de saberes de múltiples características y cualidades que entrelazan las culturas, los cantos, la tradición oral, sus saberes, sus hojas, sus vidas, sus seres, todos dentro de posibilidades (in)materiales de existir y de ser cuerpo, tan reales como cualquier forma de conocimiento occidental.

Los lenguajes que se tejen en cuerpos y los cuerpos que se tejen en lenguajes desde lo nuestroamericano y lo subalterno, inscritos en la historia del colonialismo y de la colonialidad, responden, desde su ubicación geo-política y geo-histórica, a particularidades con las cuales se comprenden a sí mismos y al mundo, es decir, con la posibilidad de generar lenguajes de identidad. El cuerpo es un texto de representación y expresión de los tejidos identitarios de los pueblos, o sea, deriva de todas las formas generadas desde la subjetividad de las personas y con base en la particularidad de las comunidades para asumirse y entenderse a sí mismas y, por tanto, para asumir y entender al mundo. El cuerpo para los pueblos nasa es el texto en el cual la lengua y sus dominios se fortalecen.

Del postoccidentalismo a la decolonialidad

Posicionar al postoccidentalismo corporal como un medio catacrético que desde sus interrupciones teje su propia ruptura, implica ir un paso más allá en el análisis discursivo para que los cuerpos otros sean cuerpos posibles con los cuales dialogar. Este paso nos ubica en los ámbitos de la decolonialidad.

La decolonialidad como parte del suceso descolonizador, implica no solo la ruptura de los procesos de orden jurídico y político de los Estados ex – colonizados por las naciones europeas sino que, además, requieren la conformación de unas subjetividades que resignifiquen sus identidades frente al otro y frente a sí mismas, y que resemanticen el mundo en las múltiples esferas propias para el desarrollo personal y social de sus habitantes. Igualmente, llega para redirigir las particularidades vivenciales de una heterarquía que involucre las “múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas” (Castro-Gómez, 2007), las cuales han sido identificadas y visibilizadas por el postoccidentalismo:

El pensamiento heterarquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX. El viejo lenguaje es para sistemas

cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder (Castro-Gómez, 2007).

Es pertinente aclarar que establecer una crítica a los procesos de desarrollo del conocimiento y del poder para conceptualizar las bases de la necesaria significación epistémica alrededor del cuerpo con pretensión de diferencia, no es el objetivo de este documento, pues esto implica una contradicción fundamental en nuestro objeto de estudio en el que, desarrollar este tipo de parámetros de análisis otros, como *si fuesen totalmente validos dentro de la lógica de pensamiento nuestroamericana*, sería reivindicar las lógicas de conocimiento eurocéntrico de las que nos estamos distanciando. No queremos asumirnos como sujetos estudiosos cubiertos por la sombra de la verdad (característica del conocimiento europeo) para brindar una visión única y panóptica con la intención de comprender el cuerpo “desde el punto cero” con el pretexto de ser nuestroamericanos y subalternos

Por el contrario, se trata de buscar nuevos conceptos y nuevos lenguajes que permitan resaltar la subjetividad, que nos ubiquen como sujetos con una posición cultural, académica, vivencial y particular dentro de este estado de diversidad epistémica; y que esa posición en la que nos encontramos y bajo la cual asumimos nuestra identidad nuestroamericana, con el abrigo de la subalternidad propia –ya no de la verdad-, nos permita establecer unos criterios diferenciales

que, recomendamos, sean analizados en contexto para comprenderlos. Al hablar de decolonialidad como la posibilidad de transformación conceptual halladas en los caminos del cuerpo, hablamos también de transformaciones como cambios de fondo en la asignación de significados corporales.

La complejidad de esta búsqueda nos remite a lugares fuera del centro/periferia trazado por las relaciones de colonialidad para dialogar con formas no occidentales de conocimiento hegemónico, como posibilidades que ven y entienden al mundo de formas otras con cuerpos otros. Castro Gómez (2007) presenta el pensamiento heterárquico como punto de apoyo en esta búsqueda de rupturas coloniales para la resignificación del conocimiento del cuerpo, esto es lo que sostiene:

*Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien **existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo***

*de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, **la idea de una lógica ‘en última instancia’ y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece.*** (Castro-Gómez 2007)

Por esta vía decolonial, la búsqueda comprensiva emprendida y el encuentro de conceptos y de lenguajes apostados en el pensamiento heterárquico y en el decolonial de ruptura, me permite a mí mismo confrontar las múltiples jerarquías corporales que subalternizan (y han subalternizado) al otro nuestroamericano. A la comunidad Nasa, a la lengua Nasa Yuwe.

El giro decolonial aplicado al cuerpo pasa por reconocer los influjos de la corpo-política del conocimiento (término acuñado por Mignolo, junto con la geo-política, como formas de pensamiento des-colonial). La corpo-política del conocimiento desdibuja los lineamientos dados por el punto cero eurocéntrico y amparados en la sombra de la verdad, pues hace referencia a sujetos encarnados que in-corporan conocimiento y generan conocimiento corporal con la intermediación de las dinámicas relacionales, políticas, académicas y económicas. Estas no pretenden alcanzar una posición de neutralidad u objetividad como puntos de un panóptico conceptual sino que ofrecen sus puntos específicos para la observación con el fin de proponer conceptos posicionales; y con ellos, como herramientas de comprensión, es posible transformar las jerarquías para llegar a los cuerpos heterárquicos con la mediación de la conciencia oposicional.

Un cuerpo heterárquico es un cuerpo asumido desde infinitas posibilidades de ser y de estar como parte del mundo, pues representa la posición de ser, es decir, se ubica en el mundo y toma parte de él de acuerdo con las subjetividades, rompe el discurso universalista del punto cero y establece un discurso desde la posibilidad de ser otro. Como consecuencia, **la heterarquía corporal visibiliza al sujeto subalterno nuestroamericano frente a la hegemonía del saber cuerpo eurocéntrico**, rompe la normalidad establecida y se posiciona como paradigma decolonizador fundamental en el esquema colonial del ser.

4. Y, ¿PARA QUE NOMBRAR?

Este capítulo se detiene en el cuerpo nasa como un cuerpo otro posible y real. Su existencia, nuestroamericana y subalterna, conversa desde su capacidad de ser un afuera y un adentro con posibilidades de influir y ser influenciado mediante dinámicas históricas de poder; su realidad como cuerpo hecho lengua interroga al cuerpo materializado occidental (cuerpo académico) y a los sistemas que desde la sombra de la verdad lo homogenizan, estableciendo diálogos heterárquicos desde la perspectiva decolonial.

Entre sincronías y diacronías...

La construcción de cuerpo desde la heterarquía que representa el lenguaje -en especial el Nasa Yuwe-, como ruptura en el marco de la decolonialidad, requiere hacer un acercamiento a las múltiples relaciones que el cuerpo establece desde la sincronía y la diacronía; esto es, es conveniente entender esta racionalidad comportamental del cuerpo (o racionalidad vivencial), como una serie de procesos de introspección epistémica a partir de la subjetividad y desde el ser social nuestroamericano.

Su fundamento diacrónico parte de la caracterización de los contextos en los que el cuerpo nasa ha sido, es y se mantiene subalternizado. Esto significa definir los caminos recorridos hacia la subalternización de lo indígena, partiendo de la historia y de la academia –como ya lo hemos hecho en el capítulo 1-. La cohorte de formas de subalternización del cuerpo y sus estados o dinámicas, es decir, el grupo de factores que lo han hecho y lo hacen comprensible para las sociedades de corte occidental, develan el carácter histórico de la subalternización como un proceso de larga data que brinda sus frutos en *una comprensión otra* de los estudios sobre discapacidad.

Por el contrario, el acercamiento a la sincronía, apunta a la posibilidad de considerar al cuerpo nasa como un tejido particularizado, no en el sentido de extraerlo de la comunidad y de la lengua, pero sí en el sentido de asumirlo como un tejido de identidad desde el cual podamos sentar una posición epistémica para activar los diálogos actuales con occidente.

Si la diacronía devela la subalternización del cuerpo Nasa a través de la historia, la sincronía lo ubica como agente en escenarios conversacionales actuales, es decir, como la posibilidad de ser cuerpo otro en espacios atravesados por relaciones heterárquicas. En conclusión, la diacronía y la sincronía, retoman la capacidad de agencia del sujeto subalterno para visibilizar su propia subalternidad y crear escenarios en los que se puedan romper los límites que las relaciones de poder

colonialistas establecen y, por ende, se puedan construir otros linderos, o redefinir los establecidos si fueren favorables para las partes subalterizadas.

Con las anteriores reflexiones, y en el marco que la decolonialidad establece y desde el cual la configuración del poder, del conocimiento y del ser se vuelve otra posibilidad para procurar la comprensión del cuerpo, puedo apostarle a la reconfiguración epistémica del actuar nuestroamericano.

Los pueblos Nasa, la gente Paez... adentro y afuera

Los procesos de colonialismo y de violencia epistémica en contra de las sociedades nuestroamericanas y, posteriormente, la reproducción de estas formas de dominio por parte de las élites criollas hacia las culturas indígenas, generaron procesos de respuesta y de resistencia en pro de la conservación de la cosmovisión como base para el mantenimiento de sus identidades.

Las realidades nasa, en consonancia con los recorridos históricos en América desde los desencuentros históricos hasta la actualidad, cambiaron, determinando una sociedad indígena nueva que es, de hecho, la que conocemos como testigo sobreviviente a la historia colonial. Con una lengua, el Nasa Yuwe, que narra, entona, canta y siente la cotidianidad de la resistencia, el pueblo hace frente a la avalancha occidental aculturadora; sus historias y su vida en lengua, son ejemplo

de lucha por la conservación de la identidad propia que, sin escapar totalmente de este proceso devastador, lo integra y se adapta.

En este proceso de asimilación a la expansión occidental, el pueblo nasa entremezcla su identidad con la ideología colonial para mantenerse vigente desde la subalternidad que esta relación implica; su cultura llega viva a la actualidad camuflada entre los mares de la dominación como estrategia para evadir la desaparición a la que ésta la condenaba, pues la lengua nasa se lee entre líneas en historias mixtas que mezclan en un mortero epistémico a occidente con nuestramérica; a lo hegemónico con lo subalterno:

El Nasa Yuwe fue un regalo de Dios”, su presencia es muy antigua: “ya existía cuando llegaron los blancos y también antes de los Pijaos”. El Nasa Yuwe es tan antiguo, que está presente en la tierra “desde que el mundo fue creado”. Algunas leyendas antiguas contaban que la lengua de los Páez fue un regalo del sol, a quienes ellos antiguamente adoraban. También se dice que “hacía muchos años había un señor que a veces se convertía en pez y otras en culebra, ese señor vino de los lados de Toribio, del norte, y él fue el que nos enseñó a hablar, porque antes todo era por señas y por gestos...”. Otros incluso consideran que “...fue Juan Tama, el que enseñó la lengua, las leyes y todo”. En Belalcázar existe la creencia de que antes la lengua no era patrimonio exclusivo de los hombres ya que los animales hablaban al igual que los humanos, “pero fue la desobediencia la

que hizo que ellos la perdieran. La culebra pervirtió a Eva y cuando Dios se dio cuenta, el les quieto el habla y quedaron como son hoy (Ximena Pachón, 1996).

Esta simbiosis cultural, occidental y subalterna, es demostrada con una lengua que entremezcla su origen como regalo del sol con la desobediencia de Eva y el castigo de Dios. Si históricamente la lengua no escapó al dominio colonizador, en la actualidad tampoco es ajena a los nuevos procesos occidentalistas, entre los que se incluye, por supuesto, a la economía, que gira, como todo en la sociedad Nasa, en torno a la tierra con la agricultura y la ganadería de autosostenimiento:

“La economía Paez, inmersa dentro de una economía de mercado, ha hecho que el uso del español sea una necesidad ineludible. Los procesos de colonización y mestizaje, la necesidad de enfrentar situaciones de trabajo y comercio fuera de su territorio étnico han incidido también en el repliegue del Nasa Yuwe (Pachón, 1996).

Las formas culturales que estructuran la sociedad Nasa responden a las demandas de la colonialidad desde dos posiciones: los diálogos con occidente y el mantenimiento y la lucha por la conservación de la identidad propia. Es en este sentido que esta comunidad reconfigura los espacios de lucha identitaria frente a la sociedad que los rodea y mantiene un adentro cultural que dialoga con un afuera colonial. Pero, como lo expresan Joanne Rappaport y Abelardo Ramos

(2004), el adentro no solo se proyecta desde las prácticas culturales sino que también permea los discursos relativos a la autonomía política indígena.

Naranjo (2009), en su trabajo, expone como fundamento diacrónico que históricamente la unidad de los pueblos nasa se debe, en importante medida, a los procesos de dominación colonialistas. En su argumento, muestra cómo durante la colonia se vivieron diversos procesos que pretendían concentrar a la población Nasa –originalmente dispersa a lo largo y ancho de Tierradentro- para tener, por parte de los colonizadores, una fuerza de trabajo que sirviera a los intereses de la corona española. Los intentos de concentrar a esta población en un área particular desembocaron en guerras entre españoles e indígenas que se resistían a la incursión colonialista en el territorio; esto, a su vez, generaría dos eventos claves para la conformación actual del Nasa Kiwe, o territorio de la gente Paez.

El primero de estos eventos fue causado por el desplazamiento poblacional indígena hacia espacios geográficos que constituyeran una barrera natural ante los colonos. El segundo remite a las poblaciones que no se desplazaron pues quedaron a merced de los españoles. Frente a este segundo fenómeno histórico, Naranjo explica cómo los pueblos nasa que no migraron tuvieron que acatar las concesiones reales y pagar el tributo de la encomienda por permanecer en el territorio, mientras, los nasa migrantes fueron invadidos por las misiones evangelizadoras que paulatinamente fundaron villas para propiciar el acercamiento

a esta población. Las villas se constituían como puntos de encuentro en torno a la religión para los grupos indígenas dispersos, que reforzaban y posibilitaban el adoctrinamiento y, por ende, el dominio. La conjunción de los grupos Nasa no desplazados con los grupos nasa migrantes alrededor de estos espacios permitió, de la mano con la religión, el establecimiento de los denominados “pueblos de indios” (Naranjo, 2009) como la materialización del objetivo colonial de concentrar a la población.

En estas circunstancias, los caciques nasa delimitaron sus nuevos espacios y desde estos, continuaron la lucha por su defensa frente a las permanentes incursiones españolas que pretendían cobrar el tributo de la encomienda. Esta situación, devino en la creación de los resguardos como una concesión entre los caciques y La Real Audiencia de Quito que delimitaba oficialmente los territorios habitados por los Nasa, eliminando la figura del encomendero pero, a su vez, estableciendo un tributo directo con la corona española; esto quiere decir que el tributo ya no se pagaba a los particulares sino que el cacique debía recaudar los ingresos de la comunidad y darle una parte a la corona. La figura del resguardo, fue el resultado final que permitió la concentración de los pueblos nasa en los territorios.

A pesar de que esta territorialización fue una estrategia colonialista, no es posible desconocer que permitiría tanto la unidad de los pueblos nasa como el

fortalecimiento de su identidad, su cultura, sus lenguas y su cuerpo, es decir, la base para la creación del Nasa Kiwe (Naranjo, 2009). En este sentido, la historia del pueblo nasa no puede desligarse de conceptos coloniales como resguardo, autonomía política o autoridad indígena; por el contrario, estos conceptos deben acogerse y “traducirse” del español al sentir del Nasa Yuwe para establecer otros diálogos y para su reafirmación desde su propia posición frente al afuera colonial representado por el Estado.

Para los Nasa, el resguardo constituye actualmente la unidad política básica de la población (Melendez & Montes, 2001). Las personas auto-identificadas como integrantes del pueblo Nasa viven en territorios pertenecientes administrativamente a los departamentos de Caquetá (4 municipios), Cauca (17 municipios), Huila (5 municipios), Putumayo (4 municipios), Meta (1 municipio), Tolima (1 municipio) y Valle del Cauca (3 municipios). Las mujeres, los hombres, las niñas, los niños, la gente joven y la gente mayor suelen vivir en familia ocupando sencillas chozas o rústicas casas ubicadas a lo largo de los caminos, conformando pequeños poblados, o entre los cultivos que se extienden por las faldas de la cordillera.

Cada resguardo cuenta con títulos propiedad comunitaria sobre las tierras, ellos establecen los límites de sus territorios y los legitiman frente al Estado y de acuerdo con los criterios de quienes los habitan. La concentración más grande de

la comunidad Nasa se encuentra en la región de Tierradentro, el principal centro de su cultura y de sus ritos ceremoniales. Además, estos pueblos se encuentran en otras regiones de la vertiente oriental de la cordillera central y del pie de monte amazónico.

En el departamento del Huila, están en los resguardos de La Gaitana, La Gabriela, Bache y en La Reforma (lugar compartido con familias del grupo étnico Guambiano). En Tolima, están asentados en el resguardo de Gaitania, en Planadas y en Putumayo en los resguardos de la Cristalina, San Luis, Juanambú, Campoalegre y Villa Hermosa, y en varios asentamientos –Agua Blanca, Simón Bolívar, La Italia, La Venada, Palmeras y Argelia-. En Meta, en jurisdicción del municipio de Mesetas, se encuentra ubicado el resguardo Páez de Villa Lucía y Ondas del Cafre. En Caquetá, están en los resguardos de La Esperanza, Siberia, Altamira, La Serinda, El Guayabal, Nasa Kiwe, El Portal, Las Brisas y los asentamientos de La Palestina y Veracruz. En el departamento de Cauca específicamente, los Nasa viven en 72 resguardos en los municipios de Calono, Caloto, Corinto, Jambalo, Miranda, Santander de Quilichao, Silvia, Toribio, Totoró, Buenos Aires, Morales, Inza y Paez (Melendez & Montes, 2001).

Las obligaciones que la comunidad tiene hacia los resguardos van desde la participación en las obras de interés comunal hasta el desempeño de los cargos del Cabildo, que son las instituciones políticas encargadas de regir los destinos de cada resguardo; como una situación que devino del proceso colonial, sus

relaciones son mixtas en tanto los cabildos, elegidos democráticamente todos los años, tienen como máxima autoridad a un gobernador, seguido de otros cabildantes que cumplen funciones como comisarios, alcaldes, alguaciles y fiscales, y que toman posesión de sus cargos recibiendo las “**varas de mando**”²⁷, que además de ser símbolos Nasa de poder, poseen el espíritu de la comunidad y transmiten la capacidad de gobernar a quien las lleva (Pachón, 1996).

Ximena Pachón (1996) menciona que en algunos resguardos “existe un “grupo de ancianos”, conformado por los mayores del resguardo y quienes ya han sido gobernadores. Este es un grupo informal, que dado el conocimiento que sus miembros tienen sobre los acontecimientos recientes del resguardo y la etnia en general, al igual que las obligaciones que debe cumplir el Cabildo, ejerce su “autoridad cuando un Gobernador o un Cabildo no actúa de la manera establecida” (Pachón, 1996).

La sincronía de la identidad nasa que se construye desde sus vínculos ancestrales en los territorios del resguardo con la tierra como la piedra angular de su cultura, lucha por su conservación, preservación, reafirmación y fortalecimiento, denotando

²⁷ Estas varas de mando, son previamente limpiadas con la hoja de coca en el ritual Ptazitupni - “voltear el sucio“- mediante el cuál, el Tewala, médico tradicional, señala las actitudes éticas y jurídicas que deben asumirlos gobernadores elegidos. En <http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/paez.html> consultado el 25 de mayo de 2011.

la persistencia de su carácter nuestroamericano. Al respecto, Ximena Pachón (1996) expone:

Dentro de la mentalidad indígena, el ser Páez implica ser un buen trabajador de la tierra. Para estos indígenas, la tierra es mucho más que un simple medio de producción; para ellos es la esencia de su vida y la fuente de su seguridad. La lucha por ella y por su territorio esta presente a lo largo de toda su historia étnica. Cada resguardo, cada familia, cada indígena, ha luchado y sigue luchando apasionadamente por defender su parcela, su resguardo y su territorio. Los cabildos saben que su función primordial es la defensa de las tierras de su comunidad. Sin embargo, a pesar del celo con que los Páez por siglos han defendido su territorio, la lucha ha sido desigual. Colonos pobres, agricultores y ganaderos han ido tomando posesión de sus antiguas propiedades, muchas veces auspiciados por el estado o por la iglesia. Los Páez han perdido las tierras más fértiles y fáciles de cultivar, quedando reducidos muchas veces a la condición de simples "terrajeros" y viéndose en la obligación de pagar con un determinado número de días de trabajo el derecho a vivir y cultivar las tierras que antes eran de la comunidad. Al hombre Páez, con su rudimentaria pero persistente tecnología, el tener que enfrentarse a una naturaleza áspera y a suelos cultivables cada vez más pobres y escasos, le implica un duro esfuerzo y una inversión de gran cantidad de energía para poder sobrevivir (Pachón, 1996).

En la cosmovisión nasa se reproducen el ser buen trabajador de la tierra, los lazos que parten de la estructura de su mundo territorializado y cosmogónico, como una composición de múltiples capas o espacios que tienen características y componentes diferentes, como el “Yu”, el subsuelo y el “Sek”, el sol. El uno se asocia con la muerte, el frío y lo sucio, mientras que el otro se relaciona con la vida, el calor y la limpieza. Dentro de su cosmogonía aparece un creador fundamental “Agnus” o deidad eminentemente inmóvil, lejana y solitaria que se encuentra complementada por “K’pish”, el trueno, deidad más dinámica y omnipresente en la mentalidad de los indígenas. “K’pish” habita en el fondo de las lagunas entre la niebla de los páramos cordilleranos, escenario tradicional de actividad ritual de la cultura Páez (Pachón, 1996).

La estructura del mundo nasa pone sobre la mesa la sincronía de un pueblo que mantiene relaciones vivas y políticas con la tierra desde su lengua, como realidades sentidas con capacidad de agencia para la construcción de relaciones horizontales y heterárquicas con los estados hegemónicos. El nasa Yuwe, como cuna que alberga la identidad de lo nasa Kiwe, es también la principal estrategia dialógica que permite al nasa interlocutar con el Estado. Su reconocimiento como una lengua viva y en expansión²⁸, refuerza la capacidad para establecer este

²⁸ Víctima de la violencia epistémica que el proceso colonizador de la mano de la evangelización realizó en los pueblos y comunidades originarias a través de estrategias como la imposición del castellano “como único medio válido dentro del proceso “civilizador””, así como por la destrucción metódica del sistema de

diálogo sentido, que requiere como contraparte que el Estado se despoje de la colonialidad de poder. El planteamiento de esta estrategia para el diálogo, no equivale a decir que los lenguajes entre quienes interlocutan y los significantes que éstos vehiculizan sean los mismos, pues esto sería irreal tomando en cuenta que la diferencia de base está entre lo nuestroamericano y lo occidentalizado como subalterno y hegemónico. En el análisis de Naranjo (2009), centrado en el discurso de Manuel Quintín Lame, es posible identificar:

Las relaciones diferenciales entre los significantes hegemónicos y los significantes indígenas. En el primer caso, dichos elementos son el producto de una construcción social totalizante hecha por el catolicismo, el conservatismo, el patriotismo y en el segundo caso los elementos se establecen por la trasmisión de la cosmovisión indígena enmarcada en la ley de origen. Debido a esto, el discurso se construye a partir de la relación diferencial entre significantes que no necesariamente se equivalen entre sí (Naranjo, 2009).

Esta estrategia para el diálogo encuentra eco en las dinámicas del adentro y del afuera nasa. Lo de adentro es lo propio, las formas vernáculas de ser; lo de afuera

creencias (dioses, rituales, costumbres, vestuario, etc.), el Nasa Yuwe o lengua Páez, sobrevive y se halla en proceso de revitalización. Es una lengua hablada por aproximadamente el 70% de los Nasa –con predominio en los adultos mayores de 40 años y en las autoridades espirituales o Thë Wala. -, lo que la convierte, por su alto número de parlantes, es la lengua étnica más importante del territorio colombiano.

es, por el contrario, la forma en las que las otras formas de ser me aportan o me afectan. Cuando en nasa hablo del cuerpo de adentro, hablo de naturaleza, si hablo del cuerpo de afuera, hablo de carnalidad.

El afuera tiene capacidad de afectar al adentro recurriendo a una relación bidireccional cuya materialización depende del punto en el que se esté situado cada participante. Para la gente nasa, por ejemplo, hablando en términos de salud-enfermedad, la TBC -Tuberculosis- es una enfermedad *afuerana* que requiere cuidados por los médicos occidentales, pero la enfermedad que produce el arco -iris- es propia, es de adentro, así que se puede solucionar con los conocimientos propios; por lo tanto, la incorporación del sentir de los de afuera, requiere de una interpretación sentida que permita permear los linderos de los de adentro y viceversa, es decir, los diálogos manejan lenguajes diferentes que exigen que cada contraparte sea capaz de asumirse dentro y fuera constantemente.

Portela (2001) proporciona un elemento interesante para comprender (o mejor, conocer) el cuerpo nasa al proponer que la vía lengua-historia se sintetiza como lengua-cultura. Su postulado, en este marco de discusión, posibilita una forma de aproximarse a este adentro y afuera corporal, pues la vía lengua-cultura –dice- se construye dentro de procesos que re-conocen la ubicación espacio temporal vivida, esto es, se establece en un presente que no se despoja de su memoria histórica, por el contrario, la reivindica a partir de la lengua, sintiendo cada espacio

de articulación de conocimiento y de encuentros culturales desde su posición de ser cuerpo nasa.

La situación problemática en este punto es que los procesos de colonialidad establecen límites fijos a estos adentro y afuera cuando han de ser considerados como linderos (Meza, 2011). Esta idea se aclara de la siguiente forma: en una relación dialógica entre dos particularidades, el adentro representa lo propio, y lo de afuera representa lo ajeno; cuando una de las particularidades es influenciada o condicionada por otra, se encuentra “adentro” y, por supuesto, la particularidad que ejerce esa influencia o condicionamiento estará “afuera”. Como se observa, dependiendo de las posibilidades de aportar en el diálogo, las dos particularidades pueden estar adentro y afuera constantemente, una dinámica que rompe los límites establecidos y los convierte en linderos al determinar una barrera no rígida entre el conocimiento, al colocar una membrana semipermeable por la que los elementos constitutivos pueden viajar en las dos direcciones. La colonialidad lo que hace es limitar la relación alrededor de “la sombra de la verdad”, es decir, en una relación nasa-occidente, este último siempre estará ubicado en el afuera, pues es él quien está protegido por la verdad del conocimiento científico; en consecuencia, el saber nasa históricamente está adentro, como material influenciado, condicionable o lo que es lo mismo, dominable.

Es curioso que al analizar estas posibilidades de diálogo entre el adentro y el afuera, las relaciones occidente europeo y nuestramérica occidentalizada entran

en la misma dinámica en la que la nuestramérica occidentalizada se relaciona con lo Nasa, pues el adentro y el afuera permanecen condicionados por las relaciones de poder entre los modelos hegemónicos europeos –a imitar- y la subalternidad nuestramericana. Retomando, la idea de nuestramérica indígena, en este caso presentada y representada por los pueblos nasa, es un afuera no negociable desde occidente a menos que esté dispuesto a aceptar la posibilidad del adentro y del afuera, es decir, a comprender que el poder en esta relación extravasa la inmovilidad de la verdad eurocéntrica. Los procesos de resistencia nasa son, precisamente, las respuestas en las que los pueblos nasa se posicionan como un afuera posible.

La dinámica de esta relación de afuera y adentro requiere el reconocimiento y el auto-reconocimiento de la identidad Nasa como un estado desde donde tener el poder de ser afuera; este proceso de reconocimiento va directamente ligado con la lengua como forma de ser nasa. Así, es necesario aclarar que la lengua Nasa o Nasa Yuwe, además de verse influenciada y diferenciada por el español de occidente, también es diversa dentro de los diferentes grupos que constituyen el Nasa Kiwe; los dialectos del nasa Yuwe son diferentes o varían de acuerdo a su posición, su posibilidad geográfica y su memoria histórica. **La diferenciación geohistórica del nasa se presenta en diferencias de lengua porque el nasa es a su lengua como su lengua es a la naturaleza, su medio.** Son tres las subdivisiones del Nasa Yuwe:

- Zona Norte, conformada por los resguardo y comunidades que se ubican a lo largo del rio Moras y el alto rio Páez (Mosoco, San José, Vitoncó, Lame, Suin, Chinas, Wila, Tóez y Tálaga). Durante la época colonial, todas estas comunidades conformaban el antiguo cacicazgo de Vitocó, encabezado por Don Juan Tama.
- Zona Sur, conformada por los resguardos y comunidades establecidas a lo largo del rio Páez, el Ullucos y las quebradas que confluyen en ellos. (Avirama, Ambostá, Calderas, Togoima, Santa Rosa, Cuetando, San Andrés, Ricaurte, Yaquivá, Topa, Inzá, Guanacas, Turimaná). Durante la época colonial pertenecían al antiguo cacicazgo de Togoima al mando de la dinastía de los Gueyomuses.
- Zona occidental, conformada por los resguardo Páez ubicado en la vertiente occidental de la cordillera Central. (Pitayó, Jambaló, Pueblo Nuevo, Caldono, Quichaya, Toribio, Tacueyó). Fueron parte del gran cacicazgo de Pitayó encabezado también por Don Juan Tama, o por familias relacionadas con él mediante el compadrazgo. (Pachón, 1996)

Además, en esta dinámica de reconocimiento, el Nasa Yuwe se enfrenta a culturas que están dentro de la misma dinámica nuestroamericana/subalterna indígena. De hecho, Ximena Pachón (1996) sostiene que:

Debido a la presencia de colonias de guámbianos en los resguardos de Pitayó, Jambaló, Ambaló y Totoró se encuentran en ellos situaciones limitadas de multilingüismo. Estos guámbianos se han ido mezclando con los Nasa, encontrándose de esta manera familias donde se habla Nasa Yuwe-guambiano o guambiano-Nasa Yuwe más el español (Pachón, 1996).

En este contexto, el Nasa Yuwe, como pilar del afuera corporal en el diálogo con occidente, es una lengua que establece una estrecha simbiosis con la naturaleza, el cosmos, el cuerpo y la mitología. Es una lengua que se mantiene, diversificada y aculturada, pero viva, vigente, reivindicada y sentida. Algunos de los elementos del nasa Yuwe extraídos de Yule (2001) y que muestran esta relación simbiótica con la naturaleza, el cosmos y la mitología, son los siguientes:

*La expresión léxica **yet** “casa”, tiene su recurrencia en el dominio del universo socio cultural: la casa como espacio y abrigo. **Yet** “casa” es nuestro espacio de vida y abrigo; se concibe como **yet mama** “madre casa” porque abriga y calienta los hijos como la gallina, por eso las partes de la casa tienen los mismos nombres que tiene el cuerpo humano: **yet c’ida** “pies de la casa” (pilastra), **yet Yuwe** “boca*

de la casa” (puerta principal), **yet tab’** “costilla de la casa” (costados de la casa), **yet yaf’** “ojo de la casa” (ventanas), **yet üus** “corazón de la casa” (centro de la casa donde se ubica el fogón).

En los mitos de origen del mundo Nasa **yet** se concibe como el universo, cosmos, naturaleza, espacio donde habitan **uma** “abuela” y **tay** “abuelo” en familia: Muchos años antes de existir la tierra miles de personas de diferentes especies, tamaños y formas vivían en la otra tierra, eran solo vientas o espíritus. Una vez en un sueño que tuvieron esas personas vieron que una abuela y un abuelo de avanzada edad les decían en sueños: ustedes ya han vivido mucho tiempo aquí, así que ustedes se merecen una casa donde puedan vivir; los abuelos les dieron poder para que personificaran sus cuerpos y formaran la casa.

Puyin’i yet “la casa del conflicto”

//pelea / casa //

(...) esas personas formaron sus espíritus en cuerpo reales pero no pudieron formar la casa porque unos a otros empezaron a chocar y hacerse daño, por ejemplo, el agua peleaban con la piedra y la desmoronaba con su cuerpo, el aire soplaba y tiraba lejos a los que a él se arrimaban.

Nasa K'iwe "territorio páez" como casa.

//seres, persona / territorio //

(...) en un segundo sueño los abuelos les dijeron: ustedes no pueden seguir así divididos, lo importante es que unan su cuerpo, así formaran una casa grande donde puedan vivir, y así hicieron y fue formada la tierra (...)

Nwe's' "familia"

*En el relato mítico deja entrever que **Uma y Tay** vivían en familia y como la familia aumentaba entonces aconsejaron hacer otra casa. En la vida real cuando el hijo de una familia se casa y tiene el primer hijo, el papá le asigna una parcela y le ayuda para que organice una vivienda aparte y forma su familia.*

K'iwe Yase "denominación del territorio"

//territorio / nombre//

*Por eso la palabra **yet** "casa", aparece en la denominación del territorio. De esta manera el universo se concibe como **yet** "casa", es el espacio donde habitan los seres que contiene la naturaleza (plantas, animales, minerales y astros). De esta manera se hace la denominación del territorio.*

Ej: Ul k'iwe yet "casa, territorio de las culebras"

//culebra /territorio/casa//

Nega k'iwe yet "casa, territorio de la sal"

//sal /territorio/casa//

*(...) cuando las personas tuvieron cada quien su pareja y se procrearon nuevamente, las personas empezaron a soñar y recibir el mensaje y se reunieron todos, apareció la abuela y dijo: voy a encomendar a todos la tierra o casa, el que quiera ser nombrado como **nasa** será **nasa** y el que no quiera ser **nasa** transformará su cuerpo de acuerdo a su voluntad. La abuela mostro un ciempiés en el cual hay un don en cada pata y de acuerdo a la pata que toque será su vida y así de esta manera las personas se convirtieron en animales (...). Por eso nuestros nombres están en íntima relación con las familias de los seres de la naturaleza, ofrecemos nuestro cuerpo a ellos para recibir dones, poderes y desarrollar así fuerza, habilidades, inteligencia, armonía, fertilidad, sentido comunitario (Yule, 2001).*

Estos elementos vivos muestran las particularidades en las que *el cuerpo nasa* es. Algunos conceptos, como **yet**, que vinculan el universo desde lo macro hasta las

realidades cotidianas, como la gallina que abriga a sus polluelos, con el cuerpo (pues la unión de estos es lo que posibilita la creación del **yet**), fortalecen el acercamiento a los cuerpos nuestroamericanos. Su poder de representación de la realidad consolida la capacidad de ser “un afuera” discursivo corporal en base a su lengua, sus dinámicas, tan propias como diferentes frente a las occidentales, rechazan el cuerpo como cuerpo y lo entienden como la vida misma, la naturaleza y el contexto.

El Nasa Yuwe, como lengua de una comunidad enfrentada al mundo de la colonialidad que los repliega a la producción de tradiciones y culturas, **exige la puesta en escena de su cuerpo decolonial como significante de la vida**, su expresión es su lengua, su cuerpo es su lengua; su contexto parte de sí mismos como entidades simbióticas corporales, cosmogónicas, naturales, rituales y contextuales.

Hablar del cuerpo Nasa sin inscribirlo en las dinámicas occidentales de pensamiento, con la intencionalidad de plantear una lectura de ruptura colonial del mismo como forma de resistencia a partir de la subalternidad, ha sido producto de un trabajo cuidadoso para no correr el riesgo de caer en la dinámica hegemónica de enunciación epistémica, en la que la academia se asume como institución dedicada a la validación y a la legitimación del conocimiento.

Con otras palabras, mi compromiso epistémico con este texto no ha estado ligado a la función de narrador omnisciente, sino que he optado por compartir algunas características básicas que, **desde la posición en la que me ubico en la academia, y desde dentro de ella, como fisioterapeuta estudioso de temas y asuntos inherentes a la maestría en Discapacidad e Inclusión Social de la Universidad Nacional de Colombia**, permitan tejer otros diálogos académicos para afianzar otros diálogos intelectuales y tomar distancia activa y crítica de la *hibrys del punto cero*, alejarnos del cobijo dado por *la sombra de una verdad* establecida. Estas dos interrupciones funcionan como vehículos para “hacer comprensibles y cognoscibles” otros recorridos conceptuales.

Otros recorridos, el cuerpo Nasa

El cuerpo nasa, como materialización de las realidades sincrónica y diacrónica, del nasa kiwe, permite visibilizar cuerpos otros ocultos por la subalternidad de nuestramérica en relaciones de poder colonialistas. Las (in)materialidades en (y con) las que los cuerpos del hombre y de la mujer nasa se tejen, rompen los discursos occidentales de la verdad al entrelazar símbolos naturales y míticos en sus otras formas de ser.

Las otras formas en las que el *cuerpo nasa* es, en y por la lengua, son visibles cuando notamos que un mismo significado tiene diversos significantes, o sea,

cuando las palabras Nasa Yuwe empleadas para denominar una particularidad, son las mismas que se utilizan para denominar otra –por supuesto, estableciendo la diferencia desde la perspectiva occidental-. Esto quiere decir que la palabra como representación vivida, rompe los esquemas separatistas entre el mundo nasa y el cuerpo nasa y, por tanto, para concebirlo como unidad “es posible la comprensión del cuerpo por dos vías emparentadas epistemológicamente: lengua e historia, con su síntesis lengua cultura; constituyéndose así el (...) el cuerpo cultura” (Portela, 2002).

Al ser el cuerpo nasa un cuerpo cultura, es también un cuerpo que desde la lengua expresa las realidades sentidas y vividas de su pueblo sin separar lo biológico de su medio circundante, de sus conflictos sociales, de su historia o de su pensamiento; aparece y se sostiene como un tejido de relaciones y vínculos con los mundos, con la naturaleza como parte de ellos mismos. El cuerpo nasa es cuerpo-cultura en la medida en que es y tiene forma de lengua; su existencia rompe los límites de los cuerpos conocidos por occidente para ampliarse hacia otros horizontes de comprensión que asuman que *el cuerpo es una entidad viviente* y es parte de un todo natural que también vive en el ecosistema representado por el Nasa Yuwe.

En las comunidades nasa, sus dinámicas estructurales, tan propias como diferentes, rehúsan la inmovilidad de los espacios limítrofes para ser entendidos

como lo que son en su cosmovisión: manifestación de la vida, de la naturaleza y del contexto en función del significado que la gente Nasa tiene acerca de su mundo, de su comunidad enfrentada a un mundo que folcloriza sus tradiciones y que separa y escinde sus cuerpos. Castellanizar estos espacios para presentarlos como otros, es una forma de subalternizarlos y de hacerlos posible desde los préstamos conceptuales colonialistas de occidente.

En este orden de ideas y partiendo de los ejemplos dados, erramos al creer que el cuerpo nasa es un cuerpo que, desde el lenguaje, se simbiotiza **con** un árbol, pues el uso de estos términos ya establece diferencias materiales entre cuerpo y árbol que sería, de hecho, reconocer el cuerpo colonial occidental material y biológico como único frente a la materialidad que representa el árbol. Por eso, al hablar del cuerpo nasa en nuestra pretensión decolonial, hablamos de un cuerpo que **es** árbol, como si la naturaleza y el cosmos fueran cada uno un cuerpo o como si el cuerpo humano fuera la naturaleza y el cosmos a escala individual (Eraso, 1998).

Al hablar del Nasa Yuwe como el ecosistema que representa al pueblo nasa, hablamos precisamente de ese cuerpo otro que es “territorio compuesto por agua, piedra, cumbres, cerros, huecadas, raíces, tallos, cogollos, hojas, etc”.(Portela, 2002). Las palabras en Nasa Yuwe confluyen como ríos de naturaleza, de carnalidades corporales y de cosmogonías en un mar que abre horizontes para

navegar en la realidad de su pueblo. Lo que las palabras denominan es cuerpo y es naturaleza, las nominaciones entre uno y otro (cuadro 2), afirman el ecosistema Nasa Yuwe.

Cuadro 2. Confluencia de significados de palabras para cuerpo y naturaleza.

<p>$\beta_y it_s$ = la punta, cumbre</p>	<p>$\beta_y it_s u:$ = serranía $\beta_y it_s wala$ = la montaña $t_{sy} ut_{sy} \beta_y it_s$ = pezón $hi^m be \beta_y it_s$ = nalga</p>
<p>Wat_se (wet_se) = la raíz</p>	<p>Kuse Wat_se = tendón de la mano $T_{sy} i^n da$ Wat_se = tendón del pie e: Wat_se = vena pet_y Wat_se = la vena yugular $t_y^h ik^h$ Wat_se = vena de la nuca</p>
<p>$^n d_y it$ = el hueso</p>	<p>$s_y i^m b$ $^n d_y it$ = el tallo, el maíz (tierno) $^n d_y it$ sup = el esqueleto (desnudo)</p>
<p>Kwet = piedra</p>	<p>Puka kwet = mejilla Yu kwet = rodilla</p>

Rama del árbol: ϕ yitü: ku?ta o brazo del árbol, puesto que árbol: ϕ yitü	ku?ta = hombro o brazo
Khaty =Corteza del árbol	Khaty = piel

Fuente Portela Guarín (2002)

El cuerpo nasa, en este camino de relaciones naturales, es un cuerpo de armonías en las que la génesis de su vida y su desarrollo, entran también en la dinámica ecosistémica de la lengua. Este proceso está en manos de las **tuty^mbahisa** (calienta barrigas) o parteras, quienes socialmente son reconocidas como las especialistas en la reproducción biológica y social del grupo. En la reproducción biológica porque son ellas las encargadas de informar del inicio de la vida en el vientre materno, cuando “la mujer se detiene” como “el agua detenida” en lagunas, pues menstruar es agua que corre, como en ríos y riachuelos, es no vida: kwekwe yu[?] B_{ya}:, en donde kwekwe = cuerpo, yu[?] = agua, B_{ya}: = aparecer, correr. Y en la reproducción social pues son ellas quienes recomiendan dónde enterrar el “placer”, fundamentan las prescripciones relacionadas con el moldeamiento de la mujer para la etnia, culturizando el cuerpo para el trabajo, lo económico, las artes, entre otros aspectos (Portela, 2002).

El cuerpo nasa, al relacionar la intimidad de la etnia con la naturaleza y lo cosmogónico, hace difícil una segmentación de las diferentes concepciones

(Portela, 2002), pues es un cuerpo con raíces (in)materiales que funciona estableciendo vínculos con los otros mundos nasa, por ejemplo con el ⁿd_yi^hu kiwe, que no es otro que el mundo de abajo:

La importancia de ⁿd_yi^hu kiwe (el mundo de abajo), como lugar donde se inicia el ciclo vital para plantas animales y personas, (...) no solo se corresponde con el proceso biológico de nacer crecer y morir; sino con un ciclo temporal y cosmogónico que recoge toda la experiencia originaria y de perpetuidad del grupo.

La relación cuerpo humano Páez-naturaleza, es evidenciada por lexemas que nominan las partes del cuerpo con significados analógicos que entrecruzan lo corporal y lo natural (Portela, 2002).

Considerando que el cuerpo es naturaleza y árbol, también debe sembrarse su semilla (el placer: ombligo o placenta del niño) **para** que crezca y potencie su vitalidad, mereciendo cuidado, pues lo que le pase a la semilla le pasará al niño, si el placer se pudre, morirá. Así, el vínculo natural se mantiene, su esencia, su germen, el placer, será sembrado y el niño crecerá y cumplirá las funciones que la etnia necesita. Pero, en este proceso, hay también otros factores que desde la naturaleza cosmogónica Paez influyen en las características que el niño tendrá; Portela lo explica de la siguiente manera:

- *Al nacer un niño se le da un animalito, por ejemplo un perro, un pollito, para que cuando se infrinja una norma, entonces el ataque del arco (iris) y del duende recaiga primero sobre el animal.*
- *Las uñas de las niñas se cortan y se siembran con remedios (plantas) para que la niña sepa relacionarse con otras personas, sea juiciosa, desarrolle las capacidades para las artesanías.*
- *(P)ara que el niño sea veloz, se le pone la patita de una perdiz (ave muy rápida) o la plata de un venado (Portela, 2002).*

De esta forma se hace una exposición del cuerpo nasa como un cuerpo otro que es lengua, naturaleza y cosmogonía como un tejido de realidades vividas que abre caminos, que rompen la senda de los discursos postoccidentales visibles y que resaltan las diferencias pero que, como ya se ha dicho, mantienen diálogos jerarquizados por el poder colonial y la sombra de la verdad.

El camino de ruptura hacia un horizonte decolonial que posibilite diálogos heterárquicos entre el cuerpo nasa y el occidental, requiere rupturas de límites y establecimiento de linderos que permitan el movimiento entre un afuera y un adentro conceptual constante que, a su vez, interroguen a los sistemas que homogenizan los cuerpos y sus posibilidades de diferencia.

5. ¿CONCLUSION?

Conversaciones entre el cuerpo nasa y el cuerpo académico

Se trata de liberarse de las limitaciones que provoca la epistemología de la ceguera hegemónica para adoptar una percepción más compleja y solidaria de la realidad fundada en la justicia cognitiva. Este concepto implica, por un lado, la crítica y el rechazo del mito arrogante de un conocimiento científico único y universalmente válido y, por el otro, la necesidad de reconocer en pie de igualdad modos y localizaciones de producción del conocimiento originados en lugares diferentes a los tradicionalmente considerados como sitios de formulación científica y epistemológica (Aguiló, 2009)

A través de los caminos recorridos a lo largo del texto ha sido posible señalar que las dinámicas en las que se inscriben los discursos corporales se mueven entre centros y periferias como relaciones de dominio desde donde emergen cuerpos de poder académico –situados en el centro- y se ocultan las posibilidades en las que transitan y resisten los cuerpos otros desde las periferias; el postoccidentalismo como medio de visibilización corporal, hace posible el conocimiento de su existencia, aunque adolece de reconocimiento real del cuerpo pues, y como ya se ha expuesto, al conocer y pretender diálogos con los otros, mantiene una relación de dominio, poder y subordinación, lo que en consecuencia deviene en el establecimiento no de conversaciones, sino de monólogos; por el contrario, la

perspectiva decolonial no solo conoce los cuerpos periféricos o subalternos sino que, además, los reconoce y permite superar la epistemología de la ceguera hegemónica que se teje alrededor del cuerpo al adentrarse en el ocultismo conceptual que ésta genera a partir de la violencia epistémica. La decolonialidad del cuerpo académico hegemónico, va descorriendo el velo de poder que oculta los cuerpos nasa, para revelar su existencia e invitando a vivir el encuentro entre interlocutores e interlocutoras con plena disposición para conversar y entretejer de heterarquías cuerpo a cuerpo.

Las conversaciones posibles entre interlocutores de periferia y centro, representados en este texto por el cuerpo nasa –como cuerpo que extravasa su composición material carnal para concebirse desde la globalidad de la naturaleza como un árbol- y el cuerpo académico –como la posición de cuerpo materializado y carnalizado *válido* en la dinámica de producción occidental (y occidentalizada) de conocimiento-, requieren establecer caminos bidireccionales donde el lenguaje sentido les permita reconocerse para tomar posición y perspectiva como adentros y afueras constantes. El afuera y el adentro, como dinámicas posicionales en las que el poder se ejerce, sitúan permanentemente al cuerpo en una esfera que transita entre lo influenciado y lo influyente en una relación bidireccional con el otro, reconociéndose y reconociéndolo. La conversación rompe los límites discursivos de poder al re-ubicar los cuerpos desde el reconocimiento.

Para la academia, esto implica aceptar que tiene una posición de cuerpo construido como un texto de representación y expresión de los tejidos identitarios, que le permite asumirse y entenderse para asumir y entender al mundo como un otro más dentro de la multiplicidad de ser cuerpo; el cuerpo académico hegemónico occidental al (auto)reconocerse como otro frente a los cuerpos posibles que emergen desde la diversidad de realidades, desdibuja la sombra de la verdad que lo cubre, entendida esta como la posición en la que se pretende dueño de la verdad y del conocimiento objetivo como un único real. Mientras que el cuerpo de la academia no se despoje de la colonialidad del poder, del conocimiento y del ser²⁹, como las tres esferas en las que el dominio se instaura y se mantiene, sus diálogos seguirán asumiéndose, en el marco del postoccidentalismo, como medios de validación y de valoración de lo que dicen en las aulas los discursos hegemónicos; estos, desde su misma hegemonía, brindan espacios al otro como modos de autoidentificación³⁰. Esto quiere decir, que un

²⁹ La colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere a la experiencia vivida y cotidiana.

³⁰ El postoccidentalismo se mantiene como un discurso de poder porque conoce la existencia de los cuerpos otros sin reconocerlos, lo que significa que mantiene la posición del cuerpo académico occidental como la versión oficial del cuerpo real, mientras el conocimiento de los otros cuerpos es tan solo postura producto de las creencias y las tradiciones; en este sentido, el postoccidentalismo es en un primer momento, una interrupción en el camino del domino corporal, pero al mantener el poder de la verdad encarnado en el

cuerpo desde el poder académico, se relaciona con los demás como un espejo que se ha quebrado, en el que se refleja a si mismo diferente, pero que uniendo los fragmentos, sigue siendo ÉL. Siguiendo con esta metáfora, el cuerpo otro que se inscribe en relaciones heterárquicas³¹, es el fragmento del espejo roto como unidad, que refleja otras realidades, otras formas de ser y estar en mundo y no el componente que lo mira de frente.

La consecuencia que deviene de este tipo de diálogos heterárquicos, es una redimensionalidad frente a los estudios y planteamientos hegemónicos que se tejen desde la academia alrededor del cuerpo, lo que implica asumir que el conocimiento del cuerpo como una posición de poder y de verdad enseñable desde la academia con sus materialidades encarnadas –especialmente en las ciencias de la salud-, debe ser cartografiada como una posición más en el mapa de los cuerpo otros. Dialogar con y como *un fragmento más del espejo* requiere (y

cuerpo occidental, continúa con la reproducción de los discursos que folklorizan las otras realidades. El conocimiento que se genera a partir del postoccidentalismo, es el de cuerpos subordinados, irreales, que no producen conocimiento válido, reafirmando la verdad que posiciona al cuerpo occidental como el dominante que produce verdades científicas guiadas por métodos y enseñables en las academias.

³¹ La heterarquía en la que el cuerpo se inscribe, hace referencia al mantenimiento de relaciones de poder que superpuestas unas con otras, se complementan, en un mismo nivel y sin jerarquías que recreen dominantes y dominados. Desde la metáfora expuesta, cada fragmento del espejo es heterárquico en la medida en la que se constituye como unidad corporal en relación con otras unidades que desde su particularidad e individualidad, también reflejan cuerpos otros reales.

exige) una ruptura de los caminos que homogenizan los cuerpos como posibilidad de abrir dimensiones para su comprensión.

La multidimensionalidad que emerge desde los cuerpos otros, los Nasa, al ser puestos a la luz del Modelo Conceptual Colombiano de la Discapacidad, encuentra eco en el dilema de la diferencia como el portal en el que estas dimensiones otras son posibles. Desde esta posición, el dilema no solo abre posibilidades en la comprensión diferente del cuerpo y la discapacidad desde las perspectivas dadas por los estudios de capacidad humana y tecnología, estudios públicos, estudios culturales y estudios ético-filosóficos, además, funciona como puente *interdimensional* que comunica con los cuerpos otros como una herramienta hacia las realidades otras. Sin embargo, la multidimensionalidad que activa o permite el dilema, también obliga a la academia y, con esta, a la Maestría en Discapacidad e Inclusión Social de la Universidad Nacional de Colombia a interrogarse si ha de mantener su papel como ejecutora y reproductora de discursos de poder y validación del conocimiento. Como consecuencia, ha de interrogar los supuestos del modelo colombiano de discapacidad acogiendo el movimiento de sus transformaciones graficadas y argumentadas.

Siguiendo esta línea argumentativa, el dilema adquiere una tercera característica, muy importante: la posibilidad de deconstruir las cuatro perspectivas que integran al modelo para estudiar la discapacidad pues la heterarquía que se sustenta

desde la decolonialidad no permite mantener los puntos que materializan el panóptico subyacente en su composición; aceptar las perspectivas tal como están construidas es continuar con la matriz que produce y reproduce poderes y dominación, mientras que asumir la posible transformación es tomar una posición desde su lugar de enunciación³² para plantear los linderos de un territorio conceptual y comprender la discapacidad situada en la Universidad Nacional de Colombia y en la maestría en Discapacidad e Inclusión Social, y no traducido en términos de un modelo conceptual colombiano.

A la luz de los argumentos expuestos, las tres posibilidades que ofrece el dilema de la diferencia: ser un puente interdimensional entre las diferentes realidades sentidas y vividas, interrogar a la academia frente a su papel en la producción y en la reproducción de discursos de poder por medio del modelo mismo, y apostarle a la deconstrucción de las cuatro perspectivas para estudiar de un modo otro a las discapacidades, trazan una ruta que rompe el modelo como modelo y desemboca en un territorio con linderos que pueden ser permeados por conversaciones heterárquicas entre intelectuales, o sea, que deshaga el afuera permanente que ha mantenido para relacionarse con el otro.

³² El lugar de enunciación se entiende como el punto en el que se toma posición para nombrar. Establecerlo, implica el reconocimiento de la propia posición y la posición del otro, por lo tanto, requiere el reconocimiento de los linderos que marcan la frontera semipermeable dentro del territorio.

Un territorio conceptual como un espacio en el que los antagonismos puedan situarse para conversar, requiere de linderos que sin aislar ni ocultar, reafirmen las otras posiciones conceptuales para fortalecer el establecimiento de relaciones en heterarquía, desdibujando los escenarios verticales del poder colonialista; un territorio cuyos linderos permiten situar el conocimiento para comprender la discapacidad desde la decolonialidad e invitan a enunciar nuestroamericanismo desde la Universidad Nacional de Colombia, termina siendo una acción consciente de subalternización de la academia al despojarla políticamente del derecho que le da la colonialidad del poder y del conocimiento. A la vez, quienes se comprometen con la Maestría, al salir de este panóptico para situarse en el territorio afianzan el reconocimiento de sí y de los cuerpos otros porque descorren la cortina que los invisibiliza como otros *fragmentos del espejo*, pluralizando las diferencias (se hablaría del “dilema de las diferencias”) y adoptando una posición epistémica desobediente, subalterna y nuestroamericana, alejándose DEL discurso único que se queda en la comprensión de la discapacidad desde arriba, con el sustrato de la colonialidad del saber.

Referencias

- Aguiló, A. (2009). La universidad y la Globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes. *Nomadas, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 5.
- Aguirre, E. (2004). Representaciones sociales, identidad y discapacidad. En C. Cuervo, A. Trujillo, D. Vargas, B. Mena, & L. Pérez (Edits.), *Discapacidad e Inclusión Social: Reflexiones desde la Universidad Nacional de Colombia* (pág. 194). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Azula, W. (2004). Perspectivas para las personas en situación de discapacidad. En C. Cuervo, A. Trujillo, D. Vargas, B. Mena, & L. Pérez (Edits.), *Discapacidad e Inclusión Social: Reflexiones desde la Universidad Nacional de Colombia* (págs. 49-61). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Beverley, J. (1999). El subalterno y los límites del saber académico. En *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press (S. V.-R. Marlene Beiza, Trad.).
- Bustos, G. (2002). Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallon-Beverley. *Fronteras de la historia*, 007, 229- 250.
- Castro-Gomez, S. (1998). Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prelegomenos a una crítica poscolonial de la razón. En S. Castro-Gomez, & E. Mendieta (Edits.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Mexico.
- Castro-Gomez, S. (2005). *La postcolonialidad explicada a los niños. Jigra de letras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. C.-G. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 79- 91). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre.
- Cuervo, C., Trujillo, A., & Pérez, L. (2008). *Modelo conceptual colombiano de discapacidad e inclusión social. Maestría en Discapacidad e inclusión social. Cuadernos de trabajo 1*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Delgado, R., & Garcia, A. (2005). Cuerpos, Trayectorias y Lugares del Palenque. En J. J., *Cultura, Identidades y Saberes Fronterizos*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Echeverri, P. G. (2000). El campo de la salud como espacio de construcción simbólica. *Revista de Ciencias Humanas*, 20.
- Eraso, N. (1998). El léxico del cuerpo humano a través de la gramática y la semántica. En *Lenguas aborígenes de Colombia. Memorias* (pág. 113). Bogota: Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes-CCELA. Universidad de los Andes.
- Estrada, J. (2004). *Construcción del modelo neoliberal en Colombia 1970-2004*. Bogota: Aurora.
- Figari Carlos (2011). Conocimiento situado y técnicas amorosas de la ciencia. Consultado 5 de octubre de 2011. En: http://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf.
- Garay, L. (2002). *Colombia: entre la exclusión y el desarrollo. Propuestas para la transición al Estado social de derecho. Parte I: exclusión social*. Contraloría General de la República, Bogota.
- Garcés, F. (2007). Las Políticas del Conocimiento y la Colonialidad Lingüística y Epistémica. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pág. 220). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Gargarella, R. (1999). La Teoría de la justicia después de Rawls. En R. Gargarella, *Las Teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política* (págs. 20 – 43). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Grupo de Estudios Literarios Latinoamericanos Antonio Cándido (GELLAC).
Página web
<http://coloquioepistemologiasdelaresistencia.blogspot.com/>
- Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. (1998). MANIFIESTO INAUGURAL. En *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)* (Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta ed.). Mexico, México: Miguel Ángel Porrúa.

- Haber, A. (2011). Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada. *Revista Chilena De Antropología*(23). Consultado el 5 de oct de 2011 En: <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewArticle/15564/16031>
- Hernández, J., & Hernández, I. (s.f.). Una aproximación a los costos indirectos de la discapacidad en Colombia. [Abstract]. *Revista de Salud Pública*, 7 (2), 130-144.
- Iwarsson, S. S. (2003). Accessibility, usability, and universal design - Positioning and definition of concepts describing person-environment relationships. *Disability and Rehabilitation*, 25, 57-66.
- Jaramillo, A. (2005). Estudios Culturales. Construcción de identidad y participación. En J. Jaramillo, *Cultura, Identidades y Saberes Fronterizos*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Jaramillo, A. (2005). Estudios Culturales. Construcción de identidad y participación. En J. Jaramillo, *Cultura, Identidades y Saberes Fronterizos*. Universidad Nacional Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Le Breton, D. (2002). *La Sociología del Cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Leskersdorf, C. (2003). Otra lengua, otra cultura, otro derecho. El ejemplo de los maya-tojolabales. En J. E. Ordoñez C., *El derecho a la lengua de los pueblos indígenas. XI jornadas lacasianas* (pág. 18). Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Loayza, L. La postcolonialidad y el artilugio de la historia ¿Quién habla en nombre de los pasados "indios"?, a propósito del texto de Dipesh Chakravarty. Consultado En <http://blog.pucp.edu.pe/item/45247/la-poscolonialidad-y-el-artilugio-de-la-historia-quien-habla-en-nombre-de-los-pasados-indios-a-proposito-del-texto-de-dipesh-chakravarty>. Agosto de 2010.
- Maldonado, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. En R. G. Santiago Castro-Gómez, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pág. 131). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mallon, F. (2001). Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana. En I. Rodríguez, *Estudios subalternos /*

contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad. Ámsterdam: Convergencia de Tiempos.

Mejía, O. (2004). Justicia y derechos para y de las personas con discapacidades. En 1. 157, C. Cuervo, A. Trujillo, D. Vargas, B. Mena, & L. Pérez (Edits.), *Discapacidad e Inclusión Social: Reflexiones desde la Universidad Nacional de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Melendez, M., & Montes, M. (2001). Diferencias y similitudes en la estructura del léxico de lenguas aborígenes. En *Lenguas Aborígenes de Colombia. Memorias*. (págs. 2-3). Centro colombiano de estudios de lenguas aborígenes, Universidad de los Andes.

Mendoza, B. (Diciembre de 2006). Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica postoccidental. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales. FLACSO, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Costa Rica*, 85.

Mignolo, W. (4 de Enero de 2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la Colonialidad y la postcolonialidad imperial. Conferencia Inaugural del Programa de Estudios Postcoloniales en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Coimbra. En: www.tristestropicos.org.

Mignolo, W. (2009). Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y libertad decolonial. *Otros Logos, Revista de Estudios Críticos*, 8- 42.

Mignolo, W. Postoccidentalismo, el argumento desde América Latina. En <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm> Agosto de 2010.)

Naranjo, E. (2009). La concepción política y cultural del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca, visto desde el discurso de Quintín Lame. *Tesis de grado, Facultad de ciencia política y gobierno. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 4.

Nuevas ropas para el esclavo. Entrevista a Gayatri Spivak por Manuel Asensi. Pagina Web <http://www.caminodearaucarias.com.ar/spip.php?article68>. Consultado en julio de 2010.

Oviedo, A. (2006). *Colonialismo y Sordera. Notas para abordar el análisis de los discursos sobre la sordera*. http://www.cultura-sorda.eu/resources/Oviedo_Colonialismo_y_Sordera.pdf.

- Pachón, X. (1996). *Los Nasa o La Gente Páez. Geografía humana de Colombia* (Vol. II). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Paternina, H. (2005). Los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: una visión desde el cuerpo, el territorio y la enfermedad. En M. Viveros, & G. Garay, *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Portela, H. (2002). *Cultura de la salud Páez: Un saber que perdura para perdurar*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Portela, H. (2005). Una concepción Paez sobre el cuerpo humano femenino. En M. Viveros, & G. Garay, *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Ramos, A. (1997). La traducción contextual de la constitución política Colombiana. (C. r. CRIC, Ed.) *Amerindia*, 2.
- Rappaport, J., Ramos, A. (2004). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. En *Historia Crítica*. (Vol 29). Pp 39- 62.
- Rincón, M. (1999). *Impacto y reconstrucción simbólica del territorio y del cuerpo: construcción simbólica leída desde lo ambiental*.
- Rodriguez, I. (1998). Hegemonía y dominio, subalternidad, un significado flotante. Consultado en <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm>. Junio de 2010.
- Rojas Curieux, Tulio. La lengua Páez, una visión de su gramática. Ministerio de Cultura. 1998, Página web: <http://www.onic.org.co/Pueblos.shtml>
- Rubio, C. (2007). Postcolonialismo y deconstrucción: el pensamiento feminista de Gayatri Spivak. <http://www.alfonselmagnanim.com/debats/76/espaisC.html>., Consultado Agosto de 2010.
- Toda Colombia. página web <http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/paez.html> consultado el 25 de mayo de 2011.
- Torres B., M., & Munévar M., D. I. (2004). *Representaciones corporales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Unicef, F. (2009). *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en América Latina. Capítulo VII*. Unicef y Fonproeib Andes.
- Vega, M. Gayatri Ch. Spivak: Conceptos Críticos. Consulado En <http://turan.uc3m.es/uc3m/inst/LS/apolo/spivak.html>. Junio de 2010.
- Vich, V. (2001). Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia. En G. P. Santiago López Maguiña (Ed.), *Estudios Culturales. Discursos, poderes y pulsiones* (págs. 27-41). Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- Viveros, M., & Garay, G. (1999). *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas. Colección CES.
- Von der Walde, E. (1998). Realismo mágico y postcolonialismo. Construcciones del otro desde la otredad. En M. E. Castro Gomez S (Ed.), *Teorías sin disciplina. (latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate)* (pág. 167). Mexico.
- Yule, M. (2001). Las Expresiones Léxicas en la Organización del Universo Socio Cultural en los Nasa (Páez). En M. Melendez, & M. Montes, *Lenguas Aborígenes de Colombia. Memorias. Diferencias y similitudes en la estructura del léxico de lenguas aborígenes*, (págs. 85-88). Bogotá: Centro colombiano de estudios de lenguas aborígenes. Universidad de los Andes.