



**HAL**  
open science

# Incorporaciones. De la metáfora antropofágica a las sociedades heterogéneas

Inés Pérez-Wilke

► **To cite this version:**

Inés Pérez-Wilke. Incorporaciones. De la metáfora antropofágica a las sociedades heterogéneas. Revista de Historia IHNCA, 2014, pp. 103-115. hal-03751957

**HAL Id: hal-03751957**

**<https://hal.science/hal-03751957>**

Submitted on 18 Aug 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# revista de historia

No. 32, segundo semestre 2014



## Pedagogías de la memoria: cultura y ciudadanía Estudios Subalternos

Pilar Calveiro Michael J. Lazzara Marta Cabrera David Díaz Arias Valeria Grinberg Pla

### Estudios subalternos

Carlos Aguirre Aguirre Carolina Castañeda Vargas Inés Pérez-Wilke

### Reseñas de libros

Ileana Rodríguez María Soledad Lastra Amparo Marroquín Parducci  
Juan Pablo Gómez

revista de  
**historia**

---

No. 32, segundo semestre 2014

Pedagogías de la memoria: cultura y ciudadanía  
Estudios Subalternos

**Publicación semestral del  
Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica  
Universidad Centroamericana**

**Dirección general**  
Margarita Vannini

**Consejo consultivo**  
Antonio Acosta, España  
Víctor Hugo Acuña, Costa Rica  
Elizabeth Dore, Inglaterra  
Michel Gobat, Estados Unidos  
Jeffrey Gould, Estados Unidos  
Frances Kinloch, Nicaragua  
Dirk Krujit, Holanda  
Martín Küne, Alemania  
Héctor Lindo Fuentes, El Salvador  
Werner Mackenbach, Alemania  
Salvador Martí, España  
Alain Musset, Francia  
Andrés Pérez Baltodano, Canadá  
Héctor Pérez Brignoli, Costa Rica  
Ileana Rodríguez, Estados Unidos  
Arturo Taracena, Guatemala  
Josefina Vijil, Nicaragua  
Knut Walter, El Salvador  
Justin Wolfe, Estados Unidos  
Volker Wunderich, Alemania

**Consejo editorial**

Margarita Vannini, IHNCA-UCA, Nicaragua  
Rodolfo Cardenal, sj., UCA, El Salvador  
Frances Kinloch, IHNCA-UCA, Nicaragua  
Antonio Esgueva, IHNCA-UCA, Nicaragua  
Ileana Rodríguez, Ohio State University, Estados Unidos, Emérita  
Andrés Pérez Baltodano, Universidad de Western Ontario, Canadá  
Juan Pablo Gómez, IHNCA-UCA, Nicaragua  
Ludmila da Silva Catela, IDACOR/CONICET/UNC, Argentina  
Valeria Grinberg, Bowling Green State University, Estados Unidos  
Leonel Delgado, Universidad de Chile  
Amparo Marroquín Parducci, UCA, El Salvador

**Editores**

Irene Agudelo  
Juan Pablo Gómez

**Diseño gráfico**

ARCO Producciones, S. A.

**Impresión**

Imprime, S. A.



Rotonda Rubén Darío, 150 mts. al oeste  
Managua, Nicaragua  
Tel: (505) 2278-7317 / 2278-7342  
Fax: (505) 2278-7324  
Apartado Postal: C-186  
ihnca.uca@ihnca.edu.ni  
www.ihnca.edu.ni

**Foto de portada**  
*Película Princesas Rojas de Laura Astorga*

# Índice

Presentación	5
La memoria y el testimonio como asuntos del presente <i>Pilar Calveiro</i>	9
La palabra cómplice: las aventuras ideológicas de Mariana Callejas <i>Michael J. Lazzara</i>	17
Marcas en la memoria cartografía sensorial y emocional de una <i>zona de alto impacto</i> en Bogotá <i>Marta Cabrera</i>	27
Memorias del futuro relatos de heroicidad y la confrontación del pasado en la celebración del plan de paz Esquipulas II, 1987-2012 <i>David Díaz Arias</i>	45
Princesas rojas La memoria de la lucha sandinista desde la mirada de sus hijas <i>Valeria Grinberg Pla</i>	57
Estudios Subalternos	
Entidades heterogéneas y temporalidad poscolonial tensiones de la narrativa moderna en los Estudios Subalternos <i>Carlos Aguirre Aguirre</i>	71
Indios de los árboles Racialización y etnización desde una mirada subalternista <i>Carolina Castañeda Vargas</i>	87
<b>Incorporaciones</b> <b>De la metáfora antropofágica</b> <b>a las sociedades heterogéneas</b> <i>Inés Pérez-Wilke</i>	103

Reseñas de libros	117
Ética Personal y Vida Intelectual	
<i>Sandino: Patria y Libertad</i>	
de ALEJANDRO BENDAÑA	
<i>Ileana Rodríguez</i>	119
El camino de la memoria	
De la represión a la justicia en Chile 1973- 2013	
de CARLA PEÑALOZA PALMA	
<i>María Soledad Lastra</i>	125
La increíble y triste historia de Ernesto Interiano	
<i>Los mendigos me amaban</i>	
de CARLOS HENRÍQUEZ CONSALVI	
<i>Amparo Marroquín Parducci</i>	131
Interrogar el pasado: historia, memoria, archivo	
<i>El codo del diablo</i> (Antonio/Ernesto Jara Vargas, 79m.)	
<i>Juan Pablo Gómez</i>	135
Publicaciones Editorial IHNCA-UCA	
Libros	140
Catálogos	
Revistas	
Películas	
Normas editoriales	

# Incorporaciones De la metáfora antropofágica a las sociedades heterogéneas

Inés Pérez-Wilke

Centro de Estudios Sociales y Culturales,  
Universidad Bolivariana de Venezuela

El trabajo se propone revisar las formas de incorporación de elementos culturales de unas tradiciones en otras, las formas de apropiación y reelaboración de acervos de cara a la producción de mundos y territorios desde los pueblos subalternos suramericanos. La práctica antropofágica como metáfora, lo mestizo y cholo como discurso/pueblo, la heterogeneidad radical como estrategia, se entienden como formas y tiempos de intersección entre universos epistémicos diferenciados. Esta reflexión se asienta sobre la referencia corporal de la comida y los procesos metabólicos, que atienden tanto a una alusión orgánica, como a la dimensión simbólica, metafórica y alegórica del alimento, que permite deslizar el debate a aspectos económicos y políticos de la circulación, uso y usufructo de los enunciados culturales. Esto puede ser ejemplificado con referencias a prácticas culturales indígenas y afrodescendientes vinculadas a la ofrenda, la posesión y la comida ritual por una parte y, por otra, a las reelaboraciones juveniles de grupos étnicamente diferenciados en su vivencia de la contemporaneidad, en tanto que operadores prácticos de los planteamientos propuestos.

Palabras clave: antropofagia \* estudios subalternos \* heterogeneidad cultural \* economía cultural

*This paper reviews ways of incorporating cultural elements from some traditions into others, and forms of appropriating and reworking cultural heritage in relation to what is being produced by subaltern peoples from the worlds and territories of South America. Anthropophagic practices such as metaphor, the mestizo and cholo as discourse/people, radical heterogeneity as a strategy, are understood as forms and times of intersection between differentiated epistemic universes. This reflection is based on corporal references to food and metabolic processes, which respond to organic allusions as well as the symbolic, metaphoric and allegoric dimensions of food, allowing the debate to shift to the economic and political aspects of the circulation and use of cultural utterances. Examples of this include indigenous and Afro-descendant cultural practices linked to sacrifice, possession, and ritual foods, on the one hand, and reworkings of contemporary experiences by ethnically differentiated youth, the practical operators of proposed conceptions.*

*Keywords: anthropophagy \* subaltern studies \* cultural heterogeneity \* cultural economy*

*El criterio de selección para que una cultura sea admitida como plato en el banquete antropofágico no es su sistema de valores per se, ni su lugar en cualquier especie de jerarquía del conocimiento, sino más bien si ese sistema funciona, con qué funciona, en qué medida moviliza o no las potencias particulares, y en qué medida proporciona o no medios para crear mundos.*  
 Suely Rolnik (2006, 2)<sup>1</sup>

*Lo estelar, aquello que los taoístas llamaban el cielo silencioso, necesitaba de las trasmutaciones en las entrañas del hombre, el horno de sus entrañas, sus secretas e íntimas metamorfosis.*  
 José Lezama Lima (1981, 357)<sup>2</sup>

Las formas de incorporación e intercambio de elementos culturales de unas tradiciones en otras, y reelaboración de acervos de cara a la constante producción de territorios de los pueblos subalternos suramericanos, han generado un mapa de visiones sobre la alteridad en la región que van desde las crónicas antropofágicas, pasando por la denuncia sobre la violación de la mujer negra e indígena como una de las principales formas de intercambio, hasta las negociaciones materiales y simbólicas más o menos progresivas o blandas.

En este sentido retomamos la metáfora antropofágica de Oswald de Andrade, para discutir distintos abordajes en torno a esa operación alteritaria, pasando por la noción de mestizaje y la figura del cholo como discursos políticos, revisando la hibridación como propuesta abarcante, hasta la condición abigarrada de Zavaleta y *ch'ixi*, tal como lo conceptúa Silvia Rivera Cusicanqui, como alternativa para una comprensión heterogénea de la sociedad.<sup>3</sup> La pregunta central versa sobre formas y tiempos de intersección entre universos epistémicos distintos.

Devorar al otro sabiendo que una vez asimilado este *en el propio cuerpo*, se pasará a ser otro, evidencia una concepción fundamentalmente heterológica de los pueblos amerindios, donde no es requisito permanecer uno, si no seleccionar las incorporaciones propicias. En los relatos antropofágicos, más allá de la beligerancia o la crueldad, aparece el deseo ambiguo del otro como móvil ritual, y en estas cosmovisiones, el otro como elemento esencial de toda trasmutación. Las formas de intercambio a las que aquí nos referimos están vinculadas a ese nivel no necesariamente consciente, inevitable, constante, de adopción de elementos, frecuentemente dispersos, fragmentarios, tensos, del otro *en el propio cuerpo*. La referencia de la comida y de los procesos metabólicos ofrece elementos para caracterizar en varios sentidos las dinámicas alteritarias, ya que atienden a procesos de selección, absorción, incorporación de contenidos que se combinarán, o sustituirán los existentes, generando más diferencias. Por otra parte, ofrecen una tensión por el desplazamiento sucesivo de una dimensión material escatológica y procesual, primaria, que es primeramente experimentada y luego se desenvuelve hacia formas de escrituras rituales, códigos simbólicos, fiestas y narrativas. Esta tensión placer-repulsión, de lo escatológico-simbólico, es también de lo erótico, y es parte de la experiencia de encuentro descarnado con el otro. De este modo se opera, lejos de la lógica moderna de la destrucción, asimilación total o subsunción del otro, en estrategias de procesamiento de flujos alteritarios que sin negar, eludir o desintegrar

1 Suely Rolnik. "Antropozombi". Artículo Digital, última visita en 4 de abril de 2015. (2006). Disponible en [http://www.medicinayarte.com/img/antropofagia\\_zombie\\_rolnik.pdf](http://www.medicinayarte.com/img/antropofagia_zombie_rolnik.pdf)

2 José Lezama Lima. *El Reino de la imagen*. (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981), 357.

3 Oswald de Andrade. *Obra Escogida*. (Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981). Ver: Luis Antezana. "Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación". Publicaciones CLACSO, Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf>. Silvia Rivera Cusicanqui. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2010).

elementos constitutivos del universo de significación en el que se habita, puedan venir a contribuir en las transformaciones del devenir.

Haciendo las distinciones políticas del caso en relación al uso de poder, de la fuerza totalitaria y poco elaborada, en el proceso colonial, se revisará cómo, si bien de una manera desigual y distinta, la asimilación de elementos se da tanto desde las formas hegemónicas hacia las subalternas como de las subalternas a las hegemónicas.

## I

La metáfora antropofágica que Oswald de Andrade edita en su Manifiesto antropófago, con numerosos ecos y desdoblamientos, continúa generando lecturas de ese intercambio primario, fatal, material, del canibalismo. Se ha hablado ya de Etnofagia, Glotofagia y otras formas de incorporación masiva, en este caso como objetivos y resultados de las operaciones coloniales e imperialistas, evidenciando en todo esa conjunción material y simbólica en el intercambio-choque colonial, donde se siguen disputando territorios.<sup>4</sup>

Según relata la Crónica de la Compañía de Jesús, en el año 1556, el primer obispo de Brasil, Pedro Fernandes Sardinha fue capturado por indígenas caetés, de la etnia tupí, y murió a manos de estos en un festín antropofágico en la costa de Alagoas.<sup>5</sup> El relato data de 1663, más de cien años después, de modo que sus fuentes originales son desconocidas, toda vez que los acompañantes del obispo, según refiere el relato, corrieron la misma suerte. El relato termina, no sin manifestar que de ese momento en adelante, aquel lugar quedó marcado por castigo divino, seco y estéril, así como la descendencia de aquel pueblo.

La veracidad histórica de este hecho no ocupa esta disertación. Sin embargo, vale mencionar las pruebas existentes en varios lugares de América de prácticas de sacrificios humanos y antropofagia ritual.

Lo que interesa aquí es la repercusión simbólica de tal relato. El Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade, en 1928, da vuelta a lo que era ya mito operante en tierras brasileras: “solo la antropofagia nos une, socialmente, políticamente, económicamente”. El Manifiesto, apropiándose de lo antropofágico como metáfora de lo negado, expresa una tensión que sigue operando en la colisión colonial, donde se desarrollan estrategias de consumición y consumación de/con L@ otr@. La confrontación con la Europa colonizadora, el despojo material y el intento de barrido simbólico, si bien dejó huellas profundas en nuestras sociedades, no fue completo. Existe presencia de un resto que se rebela; de lo real que no puede ser totalmente absorbido en el campo del lenguaje. Esto puede entenderse, por una parte, desde la lectura psicoanalítica de la constitución del sujeto, como separación por la entrada al lenguaje. Aquí, la entrada al universo significante implicaría la elisión y negación de lo censurado por *ese* universo significante, generando restos, pulsiones. Sin embargo, ha sido ya planteado en tanto que formas sociales resistentes a los sistemas dominantes, desde la perspectiva de los Estudios Subalternos. Tal como refiere Ileana Rodríguez, Gyan Prakash alude a lo subalterno como aquello *intratable* que no puede ser apropiado por el discurso dominante, registrando apenas rastros persistentes de una otredad inabarcable.<sup>6</sup> Esto aparece en prácticas ocultas, en enunciados y narrativas esquivas, liminares que son apenas un ápice de los flujos silenciados, eludidos de las dinámicas americanas.

El discurso del Manifiesto, cuyas imágenes ofrecen una lectura irónica, no menos surreal que las propias escenas narradas por los cronistas europeos, con la diferencia potente de su perspectiva liminar y

4 Héctor Díaz-Polanco. “Etnofagia y multiculturalismo”. Artículo digital. Acceso 20 de abril de 2015. Disponible en [www.antroposmoderno.com/word/etno\\_171006.doc](http://www.antroposmoderno.com/word/etno_171006.doc). Jean Louis Calvet. Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia. (México:Fondo de Cultura Económica, 2005).

5 Simão de Vasconcelos. *Chronica da Companhia de Jesu de Estado do Brasil e do quo obrarao seus filhos nesta parte do novo mundo*. (Portugal: Enrique Valera de Olivente, Impresor del Rey. 1663). Acceso en 15 de enero de 2015. Disponible en versión digital en: <https://books.google.com.br/books?id=ZNRUAAAACAAJ&pg=PA186&hl=es#v=onepage&q&f=false>,

6 Ileana Rodríguez. “Subalternismo”. En: Mónica Zsurmuck, Robert Mckee (coord.) *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. (México: Siglo XXI editores, 2009). P. 253-254.

su agencia como discurso y narrativa poética de ruptura, propone un giro no previsto por los colonizadores, una antropofagia que salta del hecho puntual del canibalismo, aislado, exótico, hacia una disputa masiva de civilizaciones, simbólica, total y, a menudo, silenciosa. En este sentido, no explica el impase, lo procesa, lo contesta y abre posibilidades de producción en otras direcciones introduciendo la duda: quién coloniza, a quién y cómo. Insistimos en que, lejos de querer ignorar las violencias y las opresiones sufridas por los pueblos negros, indígenas y mestizos pobres por la arremetida colonial, lo que se aspira es reconocer los medios de resistencia y penetración local que han avanzado en dirección contraria, que a la vuelta de quinientos años siguen disputando territorios, y parecen haber ejercido una influencia no explicitada o poco analizada en el destino de occidente.

La psicoanalista y teórica Suely Rolnik, analiza el uso que hizo la vanguardia moderna brasileña con la reedición del mito, de su capacidad de desnudar de modo radical aspectos silenciados de las operaciones alteritarias, en Brasil y en Suramérica. Explica lo antropofágico como metáfora en estos términos:

¿Cuáles son los elementos constitutivos de esa fórmula? El otro ha de ser devorado o dejado ir. No es a cualquier otro que se devora. La elección depende de evaluar cómo su presencia afecta al cuerpo en su potencia vital: la regla es alejarse de los que la debiliten y acercarse a los que la fortifiquen. Cuando la decisión es por el acercamiento, hay que permitirse ser afectado lo más físicamente posible: tragar al otro como una presencia viva, absorberlo en el cuerpo, de modo que las partículas de su admirada y deseada diferencia sean incorporadas en la alquimia del alma, y así se estimule el refinamiento, la expansión y el devenir de uno mismo.<sup>7</sup>

En otras aproximaciones a las formas de apropiación del pueblo amerindio, vemos una ac-

tividad de penetración dispersa y sutil, en el cuerpo del otro. El boliviano Mario Rodríguez expone formas de incorporación del aymara y el quechua de elementos de la civilización europea, de manera creativa y negociadora, garantizando la continuidad de elementos centrales de sus propias prácticas.<sup>8</sup> Un saber urbano previo, un carácter resiliente, parece resultar en formas de incorporación de otro orden, penetrando el cuerpo de la ciudad colonial. El uso y transformación del espacio urbano colonial por parte de la población indígena es un ejemplo.

La lógica urbana, típica de la modernización, coloca la plaza como lugar, en la estructura urbana, muy vinculado a la lógica de paisaje. Privilegia en la plaza la lógica de jardinería, las plazas tienen que tener jardines muy bonitos en la lógica de la modernización urbana y la estética urbana. Pero el jardín no se habita, se mira, se observa, y entonces aquí, los pocos espacios verdes que hay en los parques o en las plazas son re-habitados en lógica comunitaria, porque la gente penetra en ese espacio verde para enamorar, para hacer día de campo, para comer en familia los domingos. Entonces no se entiende el jardín como el lugar a ser visto como paisaje, separando objeto de sujeto, que es típico de la modernidad, sino que solo puede entender su vínculo con ese espacio si yo lo habito y lo uso. En el mundo indígena es muy difícil encontrar la lógica estética del adorno. Es decir, aquello que es estéticamente bello también tiene utilidad práctica.<sup>9</sup>

Se cohabita simultáneamente en mundos en tensión entre los cuales se dibujan los escenarios de lo posible en Suramérica, que se constituye de determinados tráficos y determinadas resistencias en los flujos. Se plantea además un elemento de la experiencia antropofágica, la de una orientación pragmática de las actividades colectivas.

8 Mario Rodríguez Ibañez. Entrevista realizada por Inés Pérez-Wilke. La Paz, 21 de octubre de 2003. s/p.

9 Rodríguez Ibañez, entrevista, 4.

7 Rolnik, *Antropozombi*, 2.

Vemos que además de los argumentos sólidos de Spivak, sobre los mecanismos de dominancia que harían inaudible la voz del subalterno, parece haber también un hueco voluntario en esa habla, una negación a hablar en los términos del otro y, en su lugar, actuar metabolizando lo que el otro pone en juego, la ciudad en este caso.<sup>10</sup> La resistencia a un tipo de intercambio discursivo, y la elección del silencio del subalterno, no impide el procesamiento a fuego lento, la espera agazapada, que no dejan de operar aquí y allá, dando signos visibles de una penetración lenta, en prácticas cotidianas, a través de la sangre, de la comida, de los mitos creados, de la absorción de cualidades para ser usadas de modo subversivo. La restauración en el debate público de los asuntos étnicos, por parte principalmente de movimientos sociales organizados, pero sobre todo la inquietud que todos estos generan en los grupos dominantes, con respuestas a menudo violentas y totalitarias pueden ser una muestra literal de aquello a lo que se refería de Andrade.

## II

La noción de mestizaje como síntesis de los procesos de intercambio biológico y cultural en Suramérica, que fue una idea fuerza del discurso nacionalista en su búsqueda de cohesión social forzada y desigual en un territorio en tensión y disputa, ha sido ya bastante revisada críticamente, como medio de invisibilización de la heterogeneidad social, de ocultamiento y de opresiones.<sup>11</sup> Especialmente en relación a las poblaciones que persisten étnica y culturalmente diferenciadas, la noción de mestizaje opera como un mecanismo para eludir sus demandas y cualidades propias, conceptuándolas fuera de la sociedad y la nación. Este discurso ambiguo, ocultaba incluso a

la propia población mestiza de las clases populares, su marginalidad de todos los mundos, su aparición como nueva población alteritaria, sin la posibilidad de acogida o de soporte en los acervos culturales negros, ni indios y sin derecho pleno en la sociedad colonial o burguesa. De hecho, aunque el término mestizo se posicionó en el período nacionalista como este ideal sintético, tal como el de cholo en Bolivia, originalmente ambos términos fueron usados peyorativamente por los españoles. El mestizaje es un vector falso de ascensión e integración social que viene a subrayar la falta, la imposibilidad de unificación.

Esto significaría que en lugar de la incorporación recíproca de elementos culturales, el discurso del mestizaje lo impide, demarcando compartimientos estancos, en una articulación etnia-clase. Este sistema define como inexistente al indígena y negro; como ciudadano, pero incapaz por razones históricas, al mestizo real, cuya opresión no sería tal, si no que sus carencias dependerían de sus propias faltas de adaptación y competencia en el medio colonial. Y el criollo dominante, que no dejaría de enarbolar sus vinculaciones eurocéntricas, principalmente de sangre, incluso hoy en día, o en su defecto, como acervo cultural.

Una tendencia importante de la antropología, adelantada por autores vinculados no solo al estudio sino a las luchas de los pueblos indígenas, como el profesor Esteban Emilio Mosonyi en Venezuela, han mostrado estas contradicciones, ejemplificadas en este extracto del mismo autor:

Quizá hoy en día ya no sea tan frecuente el castigo físico u otras formas de represión frente a los escolares que se atreven a utilizar su lengua nativa en el plantel educativo. Pero existen otros medios más sutiles e igualmente efectivos como la presión económica, social y cultural, que actúan como factores disuasivos tendientes a lograr el abandono del idioma propio, particularmente en las comunidades donde existe de hecho un importante sector bilingüe. Se socava el prestigio de la lengua indígena a tal punto que la

10 Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?”. (Colombia, Revista Colombiana de Antropología, 2003). 297-364. Artículo disponible en línea en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>

11 Ver: Esteban Emilio Mosonyi. “Plurilingüismo indígena y políticas lingüísticas”. Nueva Sociedad Nro. 153 Enero-Febrero, pp. 82-92, Caracas. 1998; Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (Re)encubiertas en Bolivia*. (La Paz: Mirada Salvaje y Editorial Piedra Rota 2010. También Javier Sanjinés. “Tamayo, observador: negociando lo “letrado” con lo visual”. En Ileana Rodríguez (org.) *Convergencia de Tiempos; Estudios subalternos/contextos Latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. (Amsterdam: Rodopi, 2001.) Entre otros.

propia comunidad llega a creer que la transmisión del habla nativa obstruye el avance escolar de los niños, dificulta la promoción económica de los jóvenes y perpetúa la discriminación generalizada que pesa sobre la comunidad.<sup>12</sup>

“Mestizaje” significaba el abandono, y en muchos casos la censura y persecución de las huellas culturales y étnicamente diferenciadas, principalmente en tres áreas centrales de la cohesión cultural: la del lenguaje como universo de significaciones, la de los aparatos epistémicos, ya que son entendidas y reducidas como concepciones espirituales, y la de las formas de organización económico-social, que garantizaban la autonomía de un pueblo, intentando desarticular en su núcleo lo indígena, lo negro, y sus supervivencias y recreaciones en el mestizo.

Autores como Javier Sanjinés retoman este debate de la siguiente forma: “Culturalmente hablando, se podría decir que indigenismo y mestizaje son modos de ver, ‘regímenes ópticos’ que tienen sus propias estructuras, relativamente independientes y autónomas de las estructuras sociales y de sus condiciones de acción.”<sup>13</sup>

Esta contradicción en el discurso generó formas precarias de asimilación del subalterno a la sociedad colonial como partes mal procesadas, en formas de arribismo social, clientelismo y la búsqueda de todo tipo de estrategias para burlar los límites reales impuestos a las dinámicas interculturales. El deseo y la aspiración de construirse como otro, como el criollo hegemónico, generó nuevos estratos, estéticos, económicos, organizativos, que en el plano del análisis visual, se hacen evidentes, incorporaciones que delatan el deseo, aquello que se quiere devorar, por una parte, y por otra la imposibilidad de ser ese otro, porque los elementos heterogéneos permanecen indisolubles.

12 Mosonyi. “Plurilingüismo”, 5.

13 Javier Sanjinés. “Tamayo, observador: negociando lo “letrado” con lo visual”. En Ileana Rodríguez (org.) *Convergencia de Tiempos; Estudios subalternos/ contextos Latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. (Amsterdam: Rodopi, 2001). Martin Jay, “*Scopic Regimes of Modernity*”, *Vision and Visuality*, (Seattle: Bay Press, 1998).

Según Sanjinés, quien analiza en un conjunto de obras plásticas las formas de lo mestizo en Bolivia, se requiere de rupturas alegóricas de una cierta violencia para escapar a esa armonía plana de homogeneización nacional construida artificialmente. Ejemplo de ello es la diversidad barroca que incorpora lo grotesco alcanzando una sátira social transformadora. Esto sería otro rostro del mestizaje, tal como operó en otros discursos literarios del continente, como en la obra narrativa ensayística del cubano José Lezama Lima, quien prefería el término criollo, otorgando sin embargo esta misma capacidad selvática de proliferación por las imágenes.<sup>14</sup> Formas autonómicas del crecimiento de lo americano, devorando y procesando “en sus entrañas” otros regímenes de imágenes.

Este barroco latinoamericano opera generando simultaneidades y analogías, superposiciones que no vienen a encontrar unidades tranquilizadoras, si no que por el contrario dan entrada a imágenes disruptivas múltiples. Leamos nuevamente a Sanjinés:

Con todos estos elementos auténticamente novedosos, la estética carnalesca de Borda termina siendo instrumento artístico de lo cholo marginalizado, donde el expresionismo de las pinturas muestra los cuerpos grotescos y las jocosas dislocaciones de personajes provenientes de los sectores populares urbanos. Estas dislocaciones corporales contrarrestan la estética elevada, sublimante, de Tamayo y de Guzmán de Rojas con la “posición liminoide” de lo que es execrado por el buen gusto de las clases altas.<sup>15</sup>

Esta diferenciación clave entre la idea y el discurso político del mestizaje, y la realidad y la experiencia del pueblo y la obra mestiza, sin la posibilidad de acogida o de soporte en los acervos culturales negros, ni indígenas y sin derecho pleno en la sociedad colonial o burguesa, pero a

14 Lezama, “El reino”, 384.

15 Sanjinés, “Tamayo”, 8.

la vez dueña de un territorio liminar, otorga determinados ámbitos de acción. Esta aproximación permite observar construcciones epistémicas, cosmogónicas, nutridas por elementos heterogéneos, donde la apropiación se da al interior del propio pueblo mestizo, con estructuras internas múltiples en tensión, las incorporaciones vienen de nuevo a confrontarse *en el cuerpo*. El propio mestizo vive la colisión en las mismas entrañas y su propio procesamiento pasa a ser una forma de producción alteritaria.

### III

Las tensiones antes elaboradas permanecen vigentes en la actualidad. Diversas expresiones de la vida urbana contemporánea en Suramérica muestran la existencia de elementos heterogéneos que se mantienen en el tiempo, en un estado tal que no podemos afirmar estabilizado. Las tendencias de la juventudes de pueblos étnicamente diferenciados, entre ellos los pueblos afrodescendientes, numérica y culturalmente importantes en países como Brasil, Cuba, Venezuela, Colombia y El Caribe en general, así como los pueblos indígenas de los contextos andinos y mesoamericanos, han dado muestras de capacidad para apropiaciones más o menos creativas de elementos de la industria cultural.<sup>16</sup> Las adaptaciones tecnológicas, por ejemplo, y el uso de redes informáticas para tratar asuntos propios es una muestra. Así como en el caso de un sector de la población afrodescendiente, quienes han venido construyendo códigos mundiales en la lucha contra el racismo y en el reconocimiento de elementos comunes en el plano estético y discursivo. Sin embargo, el ejercicio antropofágico tiene sus riesgos. La incorporación implica en esta lógica un nivel de reciprocidad, donde el producido colectado circula por todos. El control sobre los flujos de circulación, especialmente aquel que responde a jerarquías de poder y más recientemente a lógicas específicamente mercantiles de la industria cultural dirigidas al

consumo, rompen esta reciprocidad y complejidad de las circulaciones económicas del valor y el alimento. Se da allí la comida como consumo, sin epifanía, ni intercambio.

En aquella tendencia complaciente mencionada arriba, en definitiva deseosa de lo colonial en el subalterno cautivo, se manifiesta también en códigos contemporáneos, generando adopciones automáticas de mercancías y formas socioculturales, que en lugar de producción o devenir, genera resto, más que proliferación de alteridades, genera una multiplicación discursiva y superficial de discursos multiculturales, rápidamente deleznable. Suley Rolnik, en sus tesis sobre el inconsciente colonial, alerta sobre la anestesia de las instancias transformadoras y críticas, así como de las capacidades de procesamiento profundo de lo real, por las dinámicas de la sociedad de consumo, resultando en lo que ella llama Antropofagia zombi. Rolnik viene proponiendo la noción de cuerpo vibrátil, refiriéndose a un nivel primario del procesamiento de lo real, a partir de la experiencia sensible. Es instancia profunda de los metabolismos afectivos, imaginarios, simbólicos de la experiencia con el otro. En sus palabras,

Una subjetividad mucho más seriamente anestesiada en su ejercicio vibrátil de lo sensible y, así, muy fuertemente disociada de la presencia viva del otro toma cuerpo. Una especie de Antropofagia Zombi: la muy exitosa actualización contemporánea del polo reactivo de esta larga tradición.<sup>17</sup>

Para Rolnik, esta anestesia se da por saturación, atiborrando la instancia subjetiva e inhibiendo su capacidad de procesamiento y producción. Como expone Rolnik, se afecta profundamente la capacidad subversiva de incorporación del otro, núcleo de la vida social. Esto, aunque tiene su expresión visible en las instancias individuales, es también visible en amplia escala como tendencias masivas.

<sup>16</sup> Ver Inés Pérez-Wilke y Flor Marquez (Org) Nuestra América Negra. Territorios y voces de la Interculturalidad Afrodescendiente. (Caracas: Publicaciones UBV, 2012).

<sup>17</sup> Rolnik, "Antropozombi", 14.

Rodríguez Ibañez, al tiempo que muestra la continuidad de formas culturales, como el ejemplo sobre el uso aymara del espacio urbano, también reflexiona sobre lo que él llama sobreconsumo. Se refiere a las dinámicas de adopción y apropiación de elementos culturales, cuando estas modifican en la raíz formas socioculturales, modos de vida, señalando especialmente las rupturas que generan en cuerpos elaborados de conocimiento, inhibiendo la continuidad en formas y desarrollos epistémicos. Pone como ejemplo el caso de los saberes astronómicos desarrollados por los pueblos indígenas, de cuya complejidad tenemos hoy poco:

Tu encuentras lugares, aquí en Bolivia, por ejemplo en el Lago Titicaca, una cosa que denomina el mundo colonial La horca del inca. Es un observatorio astronómico o Samaipata, otro observatorio astronómico o, qué sé yo [...] Sacsayhuamán aquí en Perú, en Cuzco. Ahí encuentra uno un lugar que se llama Muyucmarca, el Muyucmarca debe ser el más complejo y más completo observatorio astronómico, conocido hasta ahora.

Para producir ese conocimiento, hubo una gran capacidad de sistematizar los saberes que circulaban entre estos pueblos indígenas. Lo que consiguió la colonia no es deshacer los saberes, porque gran parte de esos saberes astronómicos siguen siendo formas de la reproducción cotidiana de la vida de la gente indígena campesina. Los indígenas campesinos de hoy siguen observando constelaciones, salidas de estrellas, movimientos del sol, movimientos de laguna para definir sus siembras, sus cosechas, el ciclo climático etc., siguen manejando eso en su reproducción de la vida cotidiana. Eso sigue existiendo, pero ya no encuentras, en el espacio andino, lugares como ese Muyucmarca, que permitían que esos saberes que circulan tengan un grado de sistematización y elaboración que permita una profundización en ese saber colectivo. Entonces ahí hay procesos de discontinuidad y que

han generado erosiones sobre la reproducción del propio saber indígena. Todo lo que acontece en el proceso es un escenario complicado de colaboraciones, complementaciones pero también de tensiones y de enfrentamientos, porque las relaciones de poder son asimétricas.<sup>18</sup>

Esto significaría que en estos casos de aplañamiento de la subjetividad, de anestesia, sobreconsumo, lo que se da es en realidad, como veíamos en el caso del mestizaje, una prohibición no explícita del intercambio, un abarrotamiento unidireccional, frente a la negación, invisibilización, penalización de la producción del otro, principalmente porque pone en cuestión el régimen de verdad dominante.

Otro tropo que ha sido ampliamente utilizado para explicar estos intercambios es el usado por García Canclini de *hibridación cultural*. El planteamiento de Canclini avanza en dirección a un multiculturalismo democrático, que si bien se sustenta en la circulación masiva de producción simbólica, así como en la difusión de formas de la cultura popular, esto por si solo no significa supervivencia de formas culturales, y puede confirmar el abarrotamiento. La circulación como mercancía, justamente, resume toda diferencia al valor de cambio, implicando, como vimos, que toda otra estaría vedada en sus aspectos fundamentales, subrayando la omnipresencia del régimen de verdad dominante.

Ibelice Briceño, en el texto titulado *Del mestizaje a la hibridación*, muestra las fragilidades de la noción para explicar los procesos de intercambio y producción en Latinoamérica, toda vez que oculta de manera ambigua las tensiones y vincula esta democratización a una llamada recomposición, que no sería más que la demanda a los grupos subalternos de adaptar sus prácticas, saberes y producciones al sistema dominante moderno y capitalista, para poder sobrevivir con “éxito”.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Rodríguez Ibañez, Entrevista, 8.

<sup>19</sup> Ibelice Briceño. *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*. (Caracas: Fundación de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006).

Laura Rita Segato se refiere al flujo inverso, en este punto, a la penetración Blanda del candomblé brasileiro, en estratos sociales no necesariamente negros, ni pobres, si no como un sustrato común que opera más allá de los discursos oficiales e incluso al margen de las luchas de reivindicación política afrodescendiente en esa sociedad.

Laura Rita Segato, quien ha estudiado las formas interculturales de la población afrobrasileira, en *La nación y sus otros* revisa diferentes formas de la religiosidad afrodescendiente en el contexto contemporáneo del Brasil. Analiza en un plano más macro de qué forma los códigos organizativos y epistémicos negros siguen operando en relación a asuntos políticos, culturales y económicos actuales. Especialmente en este último punto, Segato coloca como central el lugar del mercado como fuerza operante en la disputa de los campos culturales. Veamos las palabras de Segato al respecto:

Diría que, desde el punto de vista de la cultura, las reglas del mercado son monopólicas y colonizan, sin dejar restos, la vida social y cultural. Venerado y sacralizado, reinando por encima de cualquier otro conjunto de valores, el mercado no hace concesiones a otros dioses. [...] Es así porque el plano económico no se encuentra, como se argumenta de forma cada vez más frecuente, afuera, encima y no tocado por el reino de lo cultural, *sino que constituye en si mismo una elección cultural, entrelazada con otros aspectos civilizacionales de una determinada sociedad.*<sup>20</sup>

En este sentido se apunta a reflexionar críticamente sobre unos discursos que operan a través de la mercancías y la basura, elementos del proceso metabólico del capitalismo, contra las otras formas de solidaridad, dádiva y gratuidad que responden a otros códigos de intercambio. Si, como ha sido planteado, la circulación del alimento se desplaza en

instancias como la lengua, las construcciones epistémicas y la producción e intercambio de bienes, es necesario considerar otras formas discursivas. Es necesario poner en cuestión el régimen de verdad imperante. Y esto no solo en términos de argumentos, sino de estéticas, éticas y actuaciones. Por último, es necesario un contacto e intercambio materiales, más allá de la abstracción mercantil del dinero.

#### IV

La aproximación a la noción de *ch'ixi*, contrapuesta a lo mestizo, en tanto que no sintetiza las diferencias y permite la aparición de terceras, cuartas o quintas formas culturales emergidas al calor de las tensiones sociales, configura un campo cultural singular irreductible al modelo nacional del mestizaje. Es Silvia Rivera Cusicanqui quien articula la dimensión política con las prácticas y la incorporación de elementos no discursivos, retomando la importancia de la experiencia en el cuerpo, de la memorias corta y larga, la imagen como elemento de comprensión, así como la inmanencia de elementos espirituales, que como hemos visto aparecen en varios de los casos presentados.

La metáfora del *ch'ixi* asume un ancestro doble y contencioso, negado por procesos de aculturación y “colonización del imaginario”, pero también potencialmente armónico y libre, a través de la liberación de nuestra mitad india ancestral y el desarrollo de formas dialogales de construcción de conocimientos.<sup>21</sup>

No se pone la mirada en el asunto étnico de una manera purista, si no como acervo simbólico que ha sido absorbido por otros sectores de la sociedad alcanzando lugares en la subjetividad, no necesariamente indígena, sino como núcleos resistentes, muchas veces silenciados de diversidad. Esto incluye, una vez más, a las creencias espiritistas, o animistas provenientes de acervos indígenas, pero también en otros países afrodescendientes, que

<sup>20</sup> Laura Rita Segato. *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007), 113.

<sup>21</sup> Rivera Cusicanqui, “*Ch'ixinakax utxiwa*”, 71.

sin formar parte de los discursos oficiales ni de las formas legitimadas de pensamiento, son creencias compartidas vigentes en relación a lo espiritual, a formas sociales de solidaridad o a las prácticas de medicina popular. Rivera Cusicanqui explica lo *ch'ixi*, noción aymara, en estos términos:

Existe también el mundo *ch'ixi*. Personalmente, no me considero *q'ara* (culturalmente desnuda, usurpado- ra de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero *ch'ixi*, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo.<sup>22</sup>

Se producen en esta imagen escalas, capas y perspectivas de los procesos de incorporación, que recuerdan las escalas molares y moleculares de Gilles Deleuze y Félix Guattari.<sup>23</sup> Determinados niveles de aproximación permitirían identificar, o no, los elementos heterogéneos que componen una determinada instancia subjetiva y simbólica. De ser así, los procesos de circulación e intercambio de elementos permiten a partir de encuentros imprevistos la aparición de singularidades. Al mismo tiempo, mantienen la textura heterogénea donde los elementos constitutivos no desaparecen ni se asimilan completamente. Esta permanencia de lo intratable, de lo inasimilable, puede inclusive desaparecer del campo discursivo dominante, de la visibilidad, sea por la incapacidad de los regímenes de verdad de registrarlos, por la protección voluntaria de los agentes populares de mantenerlo invisible, o por el real olvido transitorio

que deja alojado en el cuerpo, en la memoria larga, en el cuerpo vibrátil determinados registros marginales. En cualquier caso, al parecer, retornan.

En la noción de sociedades abigarradas también es central este aspecto de las formaciones económicas, donde lo que se superponen no son acervos culturales abstractos, si no formas de organización y reproducción de la vida social. Luis Tapia, en el prólogo a la antología de textos de Zavaleta titulada, *La Autodeterminación de las Masas*, lo explica en estos términos:

Uno de los criterios más relevantes para identificar la presencia de un tipo de diversidad cultural compleja y conflictiva, como la que se puede encontrar al hablar de *abigarramiento*, tiene que ver con la persistencia o existencia de estructuras de autoridad que en realidad son formas de autogobierno de otros sistemas de relaciones sociales, lo cual hace pensar que no sólo hay países multiculturales, sino multisociales.<sup>24</sup>

Un ejemplo de incorporaciones donde la textura heterogénea permanece lo encontramos en los casos estudiados por José Rabasa.<sup>25</sup> En la lectura de los trabajos de Tezozomoc y Chimalpahin, abocados a una escritura histórica, Rabasa revisa las nociones de archivo y memoria que aparecen como discursividad nahua. Este ejercicio es también un proceso de intercambio donde ante la hegemonía de la unidad europea de pensamiento, estos religiosos incorporan elementos de su acervo en las lecturas cristianas que hacen de la propia historia mesoamericana. Testimonios e imágenes muestran negociaciones entre la temporalidad cristiana y la mesoamericana. Podemos leer dichas negociaciones como intersección de discursos en la cual se producen textos que evidencian la posibilidad de revertir las interpretaciones dominantes. En palabras de Rabasa,

22 Rivera Cusicanqui, "Ch'ixinakax utxiwa", 69-70.

23 Félix Guattari y Gilles Deleuze. *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. (Barcelona: Paidós, 2010).

24 Luis Tapia. Prólogo a: René Zavaleta. *La autodeterminación de las masas*. (Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009), 22.

25 José Rabasa. "Leyendo a Tezozomoc y a Chimalpahin en las instituciones mesoamericanas de escritura histórica". En Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (Eds.). *Estudios transatlánticos postcoloniales. II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*. (México: Coedición con la UAM Iztapalapa, 2010).

De la tensión entre las viejas creencias y las nuevas demandas cristianas, produce Tezozomoc la memoria de lo viejo, es decir, una versión de las historias fundacionales de Tenochtitlan como remanente. El pasado memorable de Tenochtitlán y el discurso de los ancianos quedará para siempre en la historia universal de la cristiandad, y aún así retiene la posibilidad de una actualización que borraría toda traza de lo cristiano.<sup>26</sup>

Presenta Rabasa las formas en que se produce una reconstrucción de la historia nahua, una versión tal que permita la incorporación a doble vía de un acervo en otro, pero que también resguarde la posibilidad de actualizaciones independientes. Para Rabasa, la descripción de la experiencia sensible, tan importante en Chimalpahin, es muestra de una episteme que privilegia y acredita la resonancia de sus metáforas, sus tropos operativos, a la experiencia directa, y a la producción simbólica, donde el cuerpo está implicado.

La propia metáfora del sol siendo devorado por la luna, en la descripción de un eclipse, y la importancia que da a las sensaciones, a la experiencia, nos lleva al terreno de los intercambios primarios que se dan *en el cuerpo*.

A medida que la anotación progresa, el discurso de la ciencia, de lo que no puede ser conocido sin observación directa, deja su lugar a la experiencia de los colores, las sensaciones, la duración, y los pequeños detalles. El sol podrá no morir o ser comido, pero la metáfora del *tonaiuh quallo* es una expresión adecuada a lo que se experimenta.<sup>27</sup>

En esta heterogeneidad tenemos, entonces, cuerpos en desplazamientos y superposiciones, que se van a ir absorbiendo cada vez más finamente. Aquí, la metáfora antropofágica puede resultar en otra de las expresiones rituales de los pueblos

afrodescendientes e indígenas de incorporación: la posesión. Es decir que Otr@, un agente no corporificado, un ancestro, una deidad, el espíritu de un animal, por ejemplo, *toma el cuerpo*. Podemos colocar numerosos ejemplos vivos de rituales de este tipo en Latinoamérica, en la religión yoruba y otras tradiciones afrodescendientes presentes en Cuba, las prácticas vudú, haitiano, en el culto a Maria Lionza en Venezuela. Los rituales que involucran directamente la entrega corporal, donde se cede el cuerpo y pasa a otro agente, ofrecen una imagen importante de las voces del otro a través del cuerpo.

En el caso de las relaciones interculturales que venimos tratando, donde la incorporación se mantiene heterogénea, vemos casos donde hay una trama significativa dada. Por ejemplo, el culto cristiano a San Juan, o la escritura histórica cristiana estudiada por Rabasa. Ahí, en ese cuerpo significativo, material, de códigos, con sus aspectos rituales, se escuchan las voces de otros. En el caso de Tezozomoc y Chimalpahin se puede escuchar la voz nahua, incorporada, hablando su lengua en significantes ajenos.

Vamos en dirección de sostener heterogeneidades radicales, productivas, en intercambio marcado, a veces ambiguamente, por el deseo y por relaciones no exentas de violencia, donde lo otro es agente y al mismo tiempo materia para la producción disyuntiva, problemática. La convivencia, si posible, de flujos heterogéneos, en situaciones donde el poder, como agencia, circula socialmente y se transforma, así como la noción de valor no resumida al valor de cambio sino en sus múltiples expresiones, parece entonces vislumbrarse en la incorporación real y recíproca pero no totalizante, en varias escalas y en códigos temporales diversos. Quedaría sentado también que estos procesos no se cancelan y permanece abierta la posibilidad de actualizaciones autónomas y de producción plural. El retorno de las voces heterológicas, no solo las ancladas en acervos étnicamente diferenciados, sino las nacidas al calor de las dinámicas históricas y

<sup>26</sup> Rabasa, Leyendo, s/nº.

<sup>27</sup> Rabasa, "Leyendo a" s/nº

aún contemporáneas, tienen el reto de dibujarse en un mapa epistémico y de cosmovisiones fragmentarias e inestables.

Esta aproximación a los intercambios socioculturales en términos de alimentos materiales y simbólicos en circulación, y de procesamiento con y a través de cuerpos, nos permite la articulación material-simbólica en la que en rigor se inscribe la actividad humana. El cuerpo como forma transitoria de una subjetividad en tránsito, cuerpo humano, ciudad-cuerpo, pueblo-cuerpo operan a través de pro-

cesos metabólicos, no necesariamente discursivos, de la memoria en el cuerpo, del saber en el cuerpo, de la violencia en el cuerpo, de la producción desde el cuerpo, siempre a partir del encuentro-colisión-intercambio-consumación del-con el otr@. Ello nos conduce a otra economía: la orgánica de los flujos de heterogeneidad y alteridad en sus formas subversivas, inclusive si sutiles, activas en Latinoamérica, en tensión con el sistema económico hegemónico, marcado por el mercado global y su disputa con los estados nacionales.

**Inés Pérez-Wilke.** Docente investigadora en la Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV), adscrita al Centro de Estudios Sociales y Culturales-UBV. Doctorante en el Programa de Ciencias para el Desarrollo Estratégico-UBV, en el área de Interculturalidad. Con grado de Maestría por la Universidad Federal de Bahía-Brasil, en Artes Escénicas con el trabajo *Otras narrativas en Escena*, trabajo de relatos de vida con mujeres de la periferia urbana, Salvador de Bahía, Brasil. Ha publicado diversos artículos en revistas y memorias nacionales e internacionales, en torno a la experiencia sensible y estética en el marco de la vida social y las dinámicas políticas de las comunidades populares. Es organizadora y co-autora de la compilación *Nuestra América Negra. Territorios y Voces de la Interculturalidad Afrodescendiente*. Ediciones UBV. Áreas de Estudio: Imaginario y subjetividad colectiva, antropología audiovisual, etnicidad, experiencia estética, transformación sociocultural. Correo electrónico: inespw@gmail.com

Recibido: agosto, 2015. Aceptado: diciembre, 2015.

## Bibliografía

- Antezana, Luis. Dos conceptos en la obra de René Zavaleta Mercado: Formación abigarrada y democracia como autodeterminación. Publicaciones CLACSO, Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/07antezana.pdf>
- Briceño, Ibelice. Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina. Caracas: Fundación de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 2006.
- De Andrade, Oswald. *Obra Escogida*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Calvet, Jean Louis. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- García Canclini. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* México: Editorial Grijalbo, 1990.
- Guattari, Felix y Deleuze, Gilles. *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Lezama Lima, José. *El Reino de la imagen*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Martins, Leda. "Afrografías da Memoria". En Pérez-Wilke, Inés y Márquez, Flor (compiladoras) *Nuestra América Negra: territorios y voces de la interculturalidad afrodescendiente*. Caracas: Ediciones UBV, 2013.
- Mosonyi, Esteban. "Plurilingüismo indígena y políticas lingüísticas". *Nueva Sociedad* Nro. 153, Enero-Febrero, 1998, pp. 82-92.

Pérez-Wilke, Inés y Flor Márquez (Org). Nuestra América Negra. Territorios y voces de la Interculturalidad Afrodescendiente. Caracas: Publicaciones UBV, 2012.

Rabasa, José. "Leyendo a Tezozomoc y a Chimalpahin en las instituciones mesoamericanas de escritura histórica". En Rodríguez, Ileana y Martínez, Josebe (Eds.). Estudios transatlánticos postcoloniales. II. Mito, archivo, disciplina: cartografías culturales. México: Coedición con la UAM Iztapalapa, 210.

Rivera Cusicanqui, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. Violencias (Re)encubiertas en Bolivia. La Paz: La mirada Salvaje y Editoria Piedra Rota, 2010.

Rodríguez, Ileana "Subalternismo". Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. Por Mónica Zsurmuck, Robert Mckee (coord.). México: Siglo XXI editores, 2009. Pp. 253-258

Rodríguez Ibañez, Mario. Para seguir viviendo. Reconfiguraciones en las relaciones entre juventud, sociedad y educación. El Alto: Wayna Tambo, 2004.

Rolnik, Suely. "Antropozombi". Artículo Digital, última visita en 4 de abril de 2015. Disponible en [http://www.medicinayarte.com/img/antropofagia\\_zombie\\_rolnik.pdf](http://www.medicinayarte.com/img/antropofagia_zombie_rolnik.pdf)

\_\_\_\_\_. "Au delà de l'inconscient colonial." Conferencia presentada en Wiels, Bruxelles, 18/06/2012 Documento audiovisual disponible en: <http://vimeo.com/45195712>

Sanjinés, Javier. Tamayo, observador: negociando lo "letrado" con lo visual". En Rodríguez, Ileana (org.) Convergencia de Tiempos; Estudios subalternos/contextos Latinoamericanos estado, cultura, subalternidad. (Amsterdam: Rodopi, 2001).

Segato, Laura Rita. La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

Spivak, Gayatri Chakravorty. (2003) "¿Puede hablar el subalterno?" Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, (enero-diciembre, 2003). pp. 297-364, Instituto Colombiano de Antropología e Historia Colombia.

Tapia, Luis. Prologo a: Zavaleta, Rene. La autodeterminación de las masas / René Zavaleta; compilador Luis Tapia., Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009.

Vasconcelos, Simão de. Chronica da Companhia de Jesu de Estado do Brasil e do quo obrarao seus filhos nesta parte do novo mundo. Portugal: Enrique Valera de Olivente, Impresor del Rey. 1663. acceso en 15 de enero de 2015. Disponible en versión en: <https://books.google.com.br/books?id=ZNRUAAAacAAJ&pg=PA186&hl=es#v=onepage&q&f=false>