



JAIME GÓMEZ TRIANA

*La Casa siempre joven\**

*Una reunión de jóvenes artistas y creadores con el objetivo de pensar y debatir en torno a los más acuciantes problemas de nuestro tiempo sería el mejor colofón de las celebraciones por los cincuenta años de la fundación de la Casa de las Américas. La iniciativa tuvo como antecedente el Encuentro de Jóvenes Artistas Latinoamericanos y del Caribe que transcurrió entre el 3 y el 10 de octubre de 1983 con la presencia de más de cien artistas y pensadores, quienes, mayoritariamente, comenzaban entonces a expandir su voz más allá de las fronteras de sus países. Arturo Arias, Fernando Balseca, Jorge Boccanera, Salvador Bustos, Ana Istarú, Amílcar Leis, Juan Carlos Moyano, Antonio Navarro, José Mario Ortiz, María Elena Ramos, Domingo Sánchez Bor y Raúl Vallejo estuvieron entre los ponentes de entonces. Veintiséis años después correspondía a los más jóvenes trabajadores de la Casa concebir y llevar a feliz término un nuevo encuentro, tarea a la que nos entregamos con extraordinario entusiasmo.*

*No podíamos, y eso era obvio, reproducir el evento anterior. Distinta era la realidad de nuestros países entonces, otra la América Latina hoy. Necesitábamos definir líneas temáticas alrededor de las cuales vertebrar cada intercambio. Nos interesaba propiciar un cruce de ideas, pero también queríamos escapar*

\* Véase «Casa Tomada» en «Recientes y próximas» de la entrega actual de la revista (*N. de la R.*).

de los almidonados espacios académicos para acercarnos más unos a otros. Conocernos, reconocernos en diálogo con el otro, era el principal objetivo. Encontrarlo nos parecía la mejor manera de pensar el Continente, en un espacio que, desde el inicio, pensamos interdisciplinario. Queríamos, además, crear algo juntos, dejar una huella, al menos en nuestras vidas. El propio encuentro devino obra colectiva.

Hasta La Habana llegaron artistas plásticos, teatristas, escritores, musicólogos, periodistas, críticos e historiadores provenientes de varios países de nuestra América, algunos de ellos desplazados de sus países de nacimiento. Diego Aramburo, de Bolivia; Susan Campos, de Costa Rica; Valeria Coronel y Santiago Vizcaíno, del Ecuador; Ana Longoni, Washington Cucurto y Gastón Zambón, de Argentina; Gloria Muñoz, Alejandro L. Madrid y Héctor Iván Delgado, de México; Raquel Paiewonsky, de República Dominicana; Alejandro L. Ramírez, de Guatemala; Alejandra Sequeira, de Nicaragua; Gabriel Schutz, de Uruguay; Viviana Vargas Galindo, de Colombia; los Jóvenes del 98, de Puerto Rico, protagonizarían el Encuentro, conjuntamente con el grupo de invitados cubanos entre los que se encontraban Norge Espinosa, Espacio 08 (Douglas Argüelles Cruz, Ruslán Torres, Jorge Wellesley), Hiram Hernández Castro, Raupa (Raúl Valdés González), Alexander Abreu y Leonardo García.

Algunos, como Alejandro Madrid, galardonado con el premio de Musicología Casa de las Américas, en 2005, conocían perfectamente a Cuba y a la Casa; otros, la mayoría, la visitaban por vez primera. Todos llegaron con una curiosidad inmensa. Los sorprendió encontrar una institución con cincuenta años de vida, repleta de gente joven y una inmensa capacidad de renovación.

He escuchado muchas veces que Haydee Santamaría, heroína del Moncada y fundadora de la institución, solía referirse a esta como la obra de los creadores del Continente. El II Encuentro de Jóvenes Artistas y Escritores de América Latina y el Caribe quiso ser fiel a esa idea y pensarse como una obra en proceso. Fue entonces que surgió la idea de denominarlo Casa Tomada en diálogo con el primer cuento publicado por Julio Cortázar, aquel en el que alguien o algo desconocido termina por expulsar de una casa enorme a dos seres vencidos y rutinarios. El cuento proponía un destino que queríamos, debíamos, conjurar. Necesitábamos una casa tomada por los jóvenes, una acción colectiva, una posibilidad real de encuentro ajena a toda pose. Ese sería el mejor de los conjuros frente a la banalidad, la apatía y el individualismo que imperan en estos tiempos.

Y así fue, la Casa toda se llenó de nueva energía, hubo ponencias y debates muy profundos, hubo intercambio y cruces. Y como debía ser, fuimos mucho más allá de lo planeado. Un grupo inmenso de diseñadores gráficos dejaron su obra colectiva en una pared del patio interior de la Casa y en la sala de la Biblioteca, que para la ocasión dio acceso a todos los que visitaron la Casa a una amplia lista de sitios y blogs de creación joven latinoamericana y caribeña. Las tardes nos permitieron dialogar sobre asuntos específicos de las artes plásticas, el teatro, la música, el audiovisual. Poetas y narradores no dejaron de leer a viva voz al tiempo que dirigían nuestra atención hacia otros autores de sus respectivos países. La trova cubana estuvo excelentemente representada en las voces de Leonardo García, Inti Santana y Pedro Beritán. Los resultados del taller de teatro conducido

por Diego Aramburo se mostraron el último día, unas horas después de que los Jóvenes del 98 mostraran algunas de las piezas con las que se presentan cotidianamente en las calles de San Juan. El cierre fue por todo lo alto, con la música de Alexander Abreu y su grupo Habana D'Primera.

La Casa fue una fiesta y un ágora durante cinco días de intensa reflexión creativa. Una de las sesiones de trabajo se concentró en la proyección del documental Sin mapa, en el que el conocido grupo puertorriqueño Calle 13 presenta una cartografía personal de un continente por ellos redescubierto. Pese a que para el dúo fue imposible asistir al Encuentro, su testimonio nos permitió a todos mirar con nuevos ojos antiguas y dolorosas realidades de esa América nuestra, cuyo porvenir estamos obligados a pensar, pues nos toca a todos participar en su construcción.

El último día del evento, en la mañana, bien temprano, Washington Cucurto tomó la sala de lectura y enseñó a un grupo de pioneros de una escuela cercana a construir libros manufacturados con tapas de cartón, como los que hacen en Buenos Aires él y el resto de los integrantes de la cooperativa Eloísa Cartonera. Juntos crearon un libro enorme en el que casi todos los participantes dejaron su huella. Otras muchas marcas quedaron en las paredes, en las páginas de esta revista –la revista Casa, también tomada–, en los corazones. Esas marcas nos recuerdan que después del encuentro ya no somos los mismos. Tampoco la Casa es la misma y quizá sea por ello que podemos decir hoy con tanto orgullo que ha cumplido cincuenta años.

El escritor guatemalteco Arturo Arias, enterado de que realizaríamos un segundo Encuentro que daba continuación al espíritu del que se realizó en 1983, escribió una nota de recordación donde apuntaba: «Congresos como estos, congresos de jóvenes, sirven para desatar algarabía, para emprender planes a largo plazo, para construir amistades indelebles, para entender las pasiones que nos alborotan». Refiriéndose al de entonces escribió: «Fue una experiencia única. Evocarlo obliga siempre una sonrisa, por los años transcurridos, por las complejidades atravesadas desde entonces, por la satisfacción de haber estado allí, como correspondía». Hoy podemos hacer nuestras esas palabras y también, con ellas, agradecer a todos los que hicieron posible este encuentro, entre ellos, el Fondo Cultural del Alba, la Asociación Hermanos Saíz, el Ministerio de Cultura de Cuba y sus instituciones, y también a nuestros invitados y todos los que nos acompañaron durante una acción con la cual la Casa de las Américas, espacio múltiple y diverso, habitado siempre, afincó una vez más su huella en el futuro. 

naturaleza? Los intelectuales, aquí cabría aseverar el postulado gramsciano en el que todos y todas lo somos, desde nuestras diversas ideologías, identidades y formas de asumir el compromiso social y político, tenemos derecho a luchar por conquistar toda la belleza, pero hay algo que presupone esa búsqueda de nuestro ideal de vida buena, esto es, crear responsablemente las condiciones para que la vida humana sea posible.

La Habana, 16 de diciembre de 2009 



VALERIA CORONEL

## Un debate sobre cultura, derechos políticos y «educación sentimental»

Una noche de enero de 2007 Paul Guañuna, joven de dieciséis años, hacía grafitis en una pared de la ciudad de Quito cuando fue abordado por la policía; luego –herido de muerte– fue lanzado a la quebrada. Movilizaciones colectivas y un juicio exitoso contra los sujetos armados fue el resultado del trabajo de un conjunto bastante diverso de actores políticos entre los que resaltaban organizaciones urbanas identificadas como polítoculturales, organizaciones de derechos humanos y representantes del movimiento indígena del Ecuador.

Paul Guañuna pertenecía a Zambiza, parroquia rural de la ciudad, conocida históricamente como un asentamiento indígena al que las estrictas disposiciones municipales del siglo XIX habían definido como fuente de mano de obra para el servicio de limpieza de la ciudad de Quito. Los cuadros costumbristas en los que se fundamentó el imaginario nacional de principios del siglo XX habían incluido retratos de jóvenes nativos de Zambiza, siempre acompañados de sus escobas y trajes atávicos. En una tonalidad suavizada por la estética nacionalista romántica, se proponía que estos sujetos virtuosos estaban inamoviblemente atados a sus costumbres. El lugar asignado a esta población indígena como sujetos ligados a la tradición, servía de manera evidente para desplazarlos, después de las horas de servicio, a la cercana periferia urbana. Según la representación de los sujetos subalternos como sujetos determinados por las costumbres, poblaciones exotizadas por los discursos culturales, no se les considera productores de mercancías y por lo tanto sujetos expuestos a las desigualdades y conflictos del capitalismo. La imagen de los trabajadores como *otros* culturales constituye un canon en las sociedades coloniales, así que organiza las divisiones sociales características de formas parasitarias de acumulación del capital que liga los centros con las periferias.

La elite criolla intenta ansiosamente evitar que estas poblaciones se «expongan» al efecto del dinero, y construyen discursos sobre el sentido cultural y las virtudes morales que encierra el ejercicio del trabajo. Como ha observado Carlos Sempat Assadourian, la aparente autarquía entre la heterogeneidad de formas laborales que coexisten en la periferia del capitalismo, hace que estas deban ser leídas como partes de la economía parasitaria en la que se eslabonan.<sup>1</sup> Desde una pregunta sobre los modos de movilización política que promueven estas representaciones culturales, Ranajit Guha propone que la forma de movilización social en las periferias debe verse como efecto de la restricción del universalismo, pues el discurso de la intraducibilidad entre sujetos deslegitima formas de convocatoria, movilización e identificación de tipo hegemónico; nadie puede ser afín a otro segmento social pues el discurso cultural restringe la abstracción de la identidad y restringe las visiones de conjunto.<sup>2</sup> El lenguaje cultural organiza las prácticas e instala formas de movilización social coercitivas las sanciones morales son la primera forma de esta coerción.

El carácter colonial de esta idea de la cultura se puede reconocer en observaciones como las que hicieron Jorge Juan y Antonio de Ulloa, «observadores del gobierno y régimen particular de los indios», que visitaron las provincias de Quito y Nueva Granada en 1735, en pos de identificar de dónde provenía la eficiente acumulación de la Compañía de Jesús y cómo esta podía adaptarse a la formación de los nuevos imperios. En su viaje descubrieron que los jesuitas habían logrado diseñar una división del trabajo y una segmentación del saber muy particular, una especie de dualismo entre lo «tradicional» y lo «moderno», entre lo utópico y lo comercial, altamente eficiente para mantener silenciados los conflictos y llenas las arcas globales de la Compañía de Jesús. Los jesuitas habían decidido utilizar instituciones sociales tradicionales andinas en sus misiones e integrarlas a una estricta división y supervisión del trabajo orientado a la producción de mercancías. El lenguaje neoincaico de los jesuitas estaba relacionado con la delimitación del territorio de la misión como un territorio moral donde la propia sociedad, alegóricamente representada en el derecho de gentes andino, pudiera autorregularse con referencia exclusiva a una autoridad religiosa, y donde era, por tanto, innecesario el desarrollo de un lenguaje político.

La fabricación de estas aldeas «naturales» o territorios morales suponía un sistema de vigilancia interno muy estricto donde había una regulación minuciosa del espacio y del tiempo de la población. A la manera inca, pero bajo unos ritmos inusitadamente rápidos, funcionarios investidos a la usanza antigua regulaban y tecnificaban las funciones y los oficios; la economía de la salvación ocupaba la totalidad del tiempo de los sujetos coloniales.

No se permitía que en esta república hubiese mendigos ni ociosos. Estos eran destinados al cultivo de los campos reservados, que se llamaban la Posesión de dios. A las indias se les daba tareas de hilado, menos a aquellas ocupadas en el cultivo de los algodonales, de esta fatiga estaban exentas las embarazadas, las

1 Carlos Sempat Assadourian: «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial. El caso del espacio peruano, siglo XVI», en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, en Enrique Florescano (comp.), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

2 Ranajit Guha: *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard UP, 1998.

que criaban y otras legítimamente impedidas de salir al campo, pero no de la ocupación del hilado. En cada reducción había talleres para las artes; principalmente aquellas que eran más útiles y necesarias; como herrería, platería, carpintería, tejidos, fundición; así también otras artes de agrado [...] desde que los niños eran capaces de trabajar eran llevados a estos talleres donde el genio decidía su profesión [...] en cada pueblo había una casa llamada de refugio donde se mantenían en reclusión las mujeres que no tenían hijos que criar, las viudas, los enfermos habituales, los viejos, allí se les sustentaba y vestía aplicándolos a aquel género de trabajo que sufría su capacidad para mantenerlos en acción.<sup>3</sup>

La misión de Paraguay engendró una sociedad en la que la producción de mercancías era la más eficiente conocida y, sin embargo, el uso del dinero al interior del espacio misionero estaba prohibido. El estricto control del tiempo de los indios se combinaba con una contabilidad marcada por la ética del ahorro por parte de procuradores y mayordomos. Se trataba de empresas cuya población no era pagada con dinero, un jesuita hacía las veces de redistribuidor de una dosis básica de comida y vestidos «como para no inducir a idolatría», mientras un procurador sacaba todo el excedente de la disciplina laboral para venderlo en las ciudades modernas. La producción de hierba mate y tejidos en el caso de la república moral del Paraguay era entregada al coadjutor, quien la pasaba al procurador, encargado de administrar el negocio financiero y comercial.

[L]os efectos comerciales así en rama como fabricados entraban en el giro de la negociación y *sin embargo en esta república era desconocido el uso de la moneda y todo signo que la representara*. Los frutos de la tierra y lo sobrante de su industria era permutado con las producciones que los Indios no tenían, y los artefactos que necesitaban. Los efectos comerciales, así en rama como fabricados, entraban en el giro de la negociación. Los más considerables de estos artículos eran la yerba del Paraguay, la cera, la miel y los lienzos de algodón. Los artículos de comercio salían fuera de la provincia, y la mayor parte se consumían en Buenos Aires.<sup>4</sup>

En este contexto, el discurso en torno a la necesidad de salvar a los indios de la carrera de corrupciones introducida por el capital, el discurso sobre su particularidad cultural, preparaba un modelo de administración económico colonial.

El siglo xx es el momento en el que se produce una de las disputas más productivas para la descolonización del concepto de cultura. Esta tuvo lugar en torno a la definición de cultura nacional en el período de entreguerras, entre los críticos del gamonalismo y los herederos de las elites criollas, hacendadas e industriales de raigambre conservadora, que se preciaban de la utilidad de la herencia jesuítica en la modernidad.

3 Jorge Juan y Antonio de Ulloa: «Sobre el gobierno, administración de justicia, estado del clero y costumbres entre los indios del interior», *Noticias secretas de América*, t. II, Madrid, Quito, Ediciones Turner, Librimundi, 1982, edición facsimilar de la publicada por David Barry en Londres, 1826 (escrita durante la expedición científica iniciada en 1735).

4 Ídem, cursivas de la autora.

El movimiento conservador proponía organizar una industrialización basada en el capital agrario y en el modelo dualista de administración social antes expuesto, que establecía sujetos y núcleos sociales modernos así como delimitaba el territorio de núcleos poblacionales vistos como culturalmente otros, arcaicos, administrados por categorías culturales antes que económicas o políticas. Por su parte, la izquierda era un movimiento compuesto de diversos criterios y organizaciones políticas, que incluían al liberalismo radical, al socialismo y al comunismo. Particularmente entre las décadas del treinta y el cuarenta, la época de los «frentes democráticos», la izquierda dejó huella en las reformas estatales iniciadas a la caída de los regímenes oligárquicos y antes de la dominación del paradigma de la Guerra Fría. La disputa estaba protagonizada no solo por intelectuales, también por nuevas voces que entraron desde el sector campesino y popular para disputar las imágenes que se vertían sobre ellos.

En pleno proceso de imputación de la propiedad gamonal –y cuando había llegado el turno del Ecuador en la historia de las revoluciones sociales de la América Latina, pues se reabrían los juicios por tierra entre las comunidades campesinas expropiadas y grandes latifundistas ante los tribunales estatales–, la literatura vanguardista indagaba en la cotidianidad del migrante campesino en la ciudad para mostrar experiencias de identidades inestables. La literatura representaba sujetos cuyas voces hablaban de su incredulidad en las ficciones culturales que ordenaban las jerarquías paternalistas. Se mostraba el otro rostro de la modernidad, negado tanto por las visiones progresistas de civilización del liberalismo oficial como por el discurso organicista de la nación católica de los conservadores.

Así, en el relato «Sangre pesada» de Ángel Felicísimo Rojas (1938), la protagonista, una hija ilegítima cuya madre india había logrado pagar sus estudios al insertarla en círculos mestizos de la urbe, reflexionaba en estos términos: «Ya no es el impedimento que procede de la proyección funesta que ensombrece a su hija el que cabe considerar. Yo, Dolores Uchuari debo saber lealmente qué soy para los demás. ¿Qué significo para quienes me conocen? ¿Qué represento y qué puedo como amiga, como hembra, como mujer?». <sup>5</sup>

En esta época revolucionaria los contenidos hablaban de la violencia detrás de los mitos paternalistas mientras el discurso sobre el lenguaje artístico insistía en hacer visible la arbitrariedad de las formas. La emotividad militante permitía hacer una articulación de los fragmentos estallados de la ficción, pero la nueva articulación de los fragmentos se representaba como arbitraria, inconclusa, secular como el diálogo político que empezaba a forjarse para la construcción del nuevo modelo estatal. El crítico José Alfredo Llerena insistía en que la esencia del arte no reside en que este alcance su objeto, sino en el proceso plástico mismo. Así, el proceso de las asambleas populares, aun cuando no se hubiera universalizado el voto, se reconocía como un ejercicio democrático que sustituía el terreno altamente codificado del racismo. <sup>6</sup>

5 Felicísimo Rojas: «Sangre pesada», *Revista del Sindicato de Escritores y Artistas del Ecuador (SEA)*, No. 2, julio-agosto, 1938.

6 Véase Valeria Coronel: «Orígenes de una democracia corporativa: estrategias para la ciudadanización del campesinado indígena, partidos políticos y reforma territorial en Ecuador (1925-1944)», en Eduardo Kingman: *Espacios y flujos. Historia social urbana*, Quito, Flacso-Ecuador, Ministerio de Cultura del Ecuador, 2009, pp. 323-365.

En un continente donde la ciudadanía era restringida, la lucha por el derecho social constituyó el mecanismo de la conquista de derechos políticos para las mayorías.<sup>7</sup>

Sin embargo, como ocurrió con varios países de la América Latina, los frentes democráticos formados en el Continente en contra del fascismo no fueron reconocidos como aliados de la democracia durante el período de la Guerra Fría. Así se deslegitimó el papel que habían tenido las izquierdas y las movilizaciones campesinas en la formación de una democracia poscolonial.<sup>8</sup>

Este proceso trajo consigo dos cambios sustanciales en el lenguaje político y cultural: uno, la supresión del concepto de *trabajo* de las políticas públicas del Estado de Bienestar. El concepto de trabajo había sido fundamental en la formación de los Estados latinoamericanos: las revoluciones liberales en el Caribe y los Andes habían logrado avanzar gracias a la ecuación que establecían entre la abolición del trabajo servil y la ciudadanía de las castas subalternas. El concepto de trabajo, ligado a los reclamos en el campo del derecho social, había logrado articular en las décadas del treinta y del cuarenta una serie de identidades que resultaron en una amplia reforma territorial, reformas jurídicas fundamentales del Estado y aspiraciones de participación política de obreros y campesinos.

La eliminación del vocablo estatal de la noción de trabajo durante la Guerra Fría formó parte de un proyecto de desmovilización política. El hemisferio occidental ofrecía a las castas subalternas, a cambio de la integración política que había sido el objetivo de la lucha por la descolonización, la alternativa de integrar la civilización mediante su acceso a niveles de consumo familiar que las ubicaran al nivel de los estándares de vida norteamericanos. Este ofrecimiento resultó falaz, entre otras cosas, debido a la resistencia de las elites patronales a desarrollar mercados internos de consumo, y también como efecto de la inexistencia de un Plan Marshall para la América Latina.

Como parte de este programa de desmovilización, el otro cambio sustancial en el lenguaje político y cultural fue la adopción del paradigma del relativismo cultural en la academia ecuatoriana y las instituciones culturales del gobierno. El relativismo cultural, que había servido para combatir el paradigma racial del fascismo europeo, una vez adoptado por los países poscoloniales en el contexto de la Guerra Fría, fue la antesala de programas de folclorización de la cultura popular con fines turísticos a los que contribuyó el programa del Punto Cuatro de los Estados Unidos.<sup>9</sup> Uno de los dramas de este giro cultural fue precisamente la sustitución de una narrativa sobre la construcción política de las identidades populares, proceso fundamental en la lucha contra el racismo y el trabajo servil, por un nuevo discurso que estereotipaba culturalmente a la población. La producción estética de las vanguardias también fue gravemente afectada,

7 Sobre la relación entre frágil ciudadanía, derechos sociales y derechos políticos en la América Latina, véase Allan Knight: «Democratic and Revolutionary Traditions in Latin America», *Bulletin of Latin American Research*, No. 20, 2000.

8 Véase un excelente tratamiento del efecto de la Guerra Fría sobre procesos democráticos que involucraron a la izquierda en la América Latina en Gregory Grandin: *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation (Latin America Otherwise)*, Durham, Londres, Duke UP, 2000.

9 Mercedes Prieto: «Rosa Lema y la misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos», en *Galo Plaza y su época*, Quito, Flacso-Ecuador, Carlos de la Torre y Mireya Salgado (comps.), Fundación Galo Plaza Lasso, 2008, pp. 157-191.

pues la producción en torno a identidades inestables y al arte moderno era desvalorada frente a la demanda internacional de imágenes de los «otros» culturales de la América Latina. No es gratuito que las izquierdas que hasta el año 1948 habían formado parte de los ministerios públicos encargados de políticas laborales y del patrimonio territorial del Estado, fueran desplazadas a la Casa de la Cultura Ecuatoriana para ser identificados artistas de espaldas a la política. Esta institución concebida dentro del proyecto para afirmar la intelectualidad democrática del país en los años constitucionales de 1944 y 1945, en contradicción con sus premisas de democratizar la cultura de esos años, fue aislada de su vínculo con la construcción de la democracia durante las décadas de la Guerra Fría.

Agitadores, artistas, periodistas y funcionarios militantes que habían trabajado en los ministerios de Educación y Previsión Social hasta el año 1945, recibieron la Casa de la Cultura de manos del presidente Galo Plaza (1948-1952) en una época en la que la deliberación conjunta entre comunidades indígenas y militantes de izquierda sobre los destinos del Estado era perseguida. En los gobiernos de la segunda mitad del siglo xx, las mayorías fueron duramente segregadas de la actividad política, mientras mercados culturales del mundo celebraban la pintura del indio como otro cultural y se establecían los primeros mercados de artesanías indígenas para turistas extranjeros.

La derecha desconoció el aporte de la izquierda a la democracia y la izquierda se hizo más purista; las instituciones de seguridad social se concentraron en el discurso de la salubridad; el discurso sobre cultura popular osciló entre una exitosa folclorización de la producción simbólica y un discurso crítico aunque también melancólico por parte de los artistas e intelectuales respecto de las dificultades de su comunicación con el pueblo, el peso existencial de su insalvable distancia. Las dictaduras militares de la década del setenta en el Ecuador delimitaron los campos petroleros amazónicos y llevaron a cabo una tímida reforma agraria bajo el emblema de representar a un aguerrido pueblo indio. En la tradición ventriloquista descrita por el historiador Andrés Guerrero, hablaron en nombre del pueblo sin el menor riesgo de entrar en diálogo con él.<sup>10</sup> Este legado de las sociedades poscoloniales se agudizó durante el período de privatizaciones de la década neoliberal, cuando se elitizó el consumo cultural, y el proceso cultural (producción, circulación y consumo), como buena parte del capital simbólico en el Ecuador, se concentró en ciudades importantes (Quito, Guayaquil y Cuenca).

Con estos antecedentes, el uso de la violencia contra Guañuna perpetrada en el año 2007 formaba parte de los procedimientos convencionales para con las poblaciones periféricas de la ciudad, más aún cuando el joven, aficionado del hip hop y el grafiti, se mostraba reacio a los roles que se le habían asignado en la cultura. Fue castigado al encontrarlo manipulando lenguajes que se habían definido como esencialmente ajenos a su clase y «raza». Diabluma, el colectivo que mayor visibilidad tuvo en la convocatoria a acciones colectivas y procesos judiciales en contra de la policía, definió el caso como uno de intolerancia racial y de discriminación cultural, también lo asoció a la existencia de movimientos nacionalistas de derecha que se reivindicaban católicos e hispanistas. Diabluma se definía como una organización políticocultural particularmente interesada en defender las garantías para la expresión de una escena rockera por fuera

10 Andrés Guerrero: *La semántica de la dominación: el concertaje de Indios*, Quito, Librimundi, 1991.

de los circuitos elitistas, se proponía al tiempo luchar contra el neoliberalismo y el hispanismo ligado a movimientos nacionalistas de derecha.

Diablo Uma viene del personaje ancestral Aya uma, pero Diablo Uma es un nombre más mestizo y también más femenino, tiene toda la diversidad dentro del nombre. Un poco lo que nosotros tratamos es de juntar todas las expresiones urbanas y rurales que existen mediante actos políticos-culturales, conciertos, foros, talleres. Diabluma se forma en la búsqueda del espacio de identidad, empieza con gente rockera buscando un espacio donde podamos cambiar algo, para que nos respeten, empieza en reuniones, en eventos culturales, apoyando a toda la lucha social en contra del capitalismo.<sup>11</sup>

La división entre arte y cultura popular había sido cuestionada de forma explícita por las organizaciones sociales que definieron el terreno de lo político en el país durante la década del noventa. La participación de dirigentes indígenas en este proceso dejó ver cómo se había perfilado en el país una alternativa a la noción patrimonialista de cultura. Entre el movimiento indígena y algunos colectivos juveniles urbanos se habían dado previos espacios de diálogo en los que se definieron ejes de identidad común. Estaba claro que rockeros y comunidades tenían en común la resistencia al Tratado de Libre Comercio (TLC), pero también se produjeron diálogos sobre identidad cultural que lograban tomar clara distancia del relativismo multiculturalista que acompañó a la agenda neoliberal. Más allá de un discurso sobre el heterorreconocimiento que definiera a los colectivos culturales como sujetos de identidades y de consumos particulares en la línea multiculturalista posmoderna,<sup>12</sup> los movimientos sociales apuntaban a la reforma del modelo de desarrollo y a la transformación del sistema político. En varios de los movimientos, particularmente el indígena, surgieron procesos de memoria colectiva que reconstruían el papel desempeñado por el campesinado en la Reforma del Estado durante todo el siglo xx y experiencias previas de radicalización de las clases medias en diálogo con el movimiento campesino.<sup>13</sup> Así, Cora Cadena, miembro del comité Quitu Raymi, en su intervención en los foros del evento, describe cómo este comité está enfocado a motivar la participación política de las culturas urbanas mediante su reconocimiento como ingrediente fundamental de la movilización social en el Ecuador. También describe su trabajo en contra de la impunidad en las políticas de «seguridad ciudadana» que activan formas de criminalización y discriminación de ciertos sectores sociales que describen sus identidades como un peligro para la unidad nacional. Cora describía el trabajo de los colectivos urbanos por construir espacios alternativos de comunicación popular, así como su visión de construir una Casa de las Culturas Urbanas (Puka Yana), en clara disputa con un espacio que había perdido su carácter público y

11 Quitu Raymi: *Videos y memorias 2006*, Quito, Ayuda Popular Noruega, 2006.

12 Slavoj Žižek: «Multiculturalism, or the Cultural Logic of Multinational Capitalism», *New Left Review*, No. 225, 1997.

13 Véase reconstrucción de estos procesos de memoria en Olaf Kaltmeier: *Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí (1930-2006)*, Quito, Corporación Editora Nacional, Colección Popular 15 de Noviembre, 2008. También véase Ana María Goetschel, Andrea Pequeño, Mercedes Prieto y Gioconda Herrera: *De Memorias. Imágenes públicas de las mujeres ecuatorianas de comienzos y fines del siglo veinte*, Quito, Flacso-Ecuador, 2007.

sobre todo su carácter de espacio de formación política y cultural. «La Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE) mejor debería llamarse supermarket Benjamín Carrión», decía la joven punkera en un abierto reclamo de participación y reconocimiento que criticaba la noción de pueblo de una izquierda desligada de la militancia. Los colectivos políticoculturales buscaban reformular la Casa convirtiéndola en un espacio público intercultural.<sup>14</sup>

De igual forma, el joven dirigente indígena Floresmilo Simbaña planteaba en el foro que había logrado reunir dirigentes campesinos con colectivos rockeros, que la más desarrollada propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador era la de *interculturalidad*. El concepto suponía desistir de la idea de la identidad exclusiva y abrir el espacio, reconocer en la organización política, y no en los rastros de las costumbres, la lengua o el traje, el origen de la identidad y sostenía que el discurso rígido de la identidad había sido producto de la entrada de «antropólogos de derecha» que entre los años 1996 y 2002 sustituyeron a los «sociólogos y economistas, antes frecuentes aliados del movimiento indígena». Guillermo Churuchumbi insistía en que lo que los rockeros y los pueblos indígenas tenían en común era el haber sido objeto de prejuicios que los excluían del mundo político y económico. En su planteamiento, la cultura de la resistencia «más se alimenta mientras más se abre». El dirigente Enrique Taziguano, por su parte, comentaba cuánto se había sorprendido cuando en 2003 se acercaron los rockeros a los dirigentes del pueblo Kitu-Cara (identificado como pueblo muy recientemente). Los rockeros «con su tradicional vestimenta, su comportamiento, su lenguaje» iniciaron un sorprendente proceso de diálogo.

Uno de los productos fundamentales de espacios como el mencionado fue la visión de que la disputa por una transformación política en el país no podía reducirse al reconocimiento de la diferencia per se. Así fue de contundente el lineamiento exigido por los movimientos sociales a la Asamblea Constituyente y en el actual proyecto de ley en el campo de la cultura, que propone una nueva política para las artes y el patrimonio. El concepto fundamental del proyecto es que la cultura es un derecho fundamental y no se restringe a los espíritus sublimes o a los creadores; que el espacio de encuentro es el espacio público, espacio que el Estado debe garantizar a todas las poblaciones del territorio y debe a la vez garantizar que los intercambios en este espacio se conciban como participativos e interculturales, es decir, equitativos en representación de todos los colectivos sociales. En esta línea, una de las demandas fundamentales adelantadas por ambos, colectivos urbanos y movimiento indígena, ante la Asamblea Nacional Constituyente de 2007 fue precisamente que el patrimonio de los pueblos no se defina en los términos estrictamente dictados por la Unesco como un banco de saberes ancestrales, sino que se reconozcan las memorias modernas y contemporáneas de los colectivos sociales y se respete su derecho a la transformación constante. En este debate se reunieron representantes de nuevos consumos culturales pero también la asamblea de mujeres y colectivos GLBTI (Gays, Lesbianas, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales), que consideran su identidad sexual un asunto de definición política.

De la misma forma, el concepto de plurinacionalidad que calificaba al Estado en el texto constituyente, se refería al sustrato organizativo que se encontraba detrás de las representaciones políticas de cada

14 Quitu Raymi: Ob. cit. (en n. 11).

entidad colectiva y no a una representación étnica ancestral. De hecho, el concepto plurinacional está relacionado con la desconcentración del poder político y la participación de los movimientos sociales en la definición de políticas y planes sobre el territorio. El movimiento indígena, lejos de asumir el entorno discursivo internacional de las políticas de heterorreconocimiento multiculturalista, que privaban de su memoria conflictiva y dialógica a las identidades, retomó temas del imaginario revolucionario de la década del cuarenta y los impulsó en un contexto de movilización y organización colectiva actual.

Este es el campo en disputa impulsado por varios sectores que participaron del proceso constituyente y exigieron la construcción de un nuevo modelo de desarrollo y una institucionalidad política participativa. Ello supone la representación de las nacionalidades y organizaciones sociales en las estructuras institucionales, la educación, la salud, la administración de la energía, la cultura, la integración de las comunidades afectadas por las actividades extractivas en la decisión sobre los planes territoriales. El proceso constituyente del año 2008 estableció que la cultura era un derecho fundamental –como fenómeno complejo de cohesión social, expresión de identidades individuales y colectivas y fundamento de la producción de saber–. Las posteriores propuestas de ley consultadas con las organizaciones apuntan a combatir prácticas excluyentes y a democratizar el acceso a bienes y servicios culturales, así como a combatir prácticas discriminatorias de gobierno y legitimación del patrimonio cultural del Ecuador como Estado plurinacional. Si bien el desarrollo de regulaciones ligado a estas demandas, y la desconcentración política que exige este modelo participativo de construcción del socialismo del siglo XXI está todavía en disputa, el campo de la cultura es definitorio dentro de este proceso. El Ministerio de Cultura del Ecuador recoge estas dos propuestas: 1) Mecanismos para fortalecer y conformar espacios públicos interculturales en todo el territorio y 2) una nueva política de patrimonio que garantiza la creación y la memoria social como eje de las políticas de recuperación y valoración social, a tono con la visión de un socialismo participativo o modelo de desarrollo del «buen vivir». Sin embargo, la sociedad en su conjunto se encuentra en estos momentos en un debate que suena común a todos los procesos de transformación en la América Latina: se debate si debemos sostener económicamente la transformación o si el proceso económico debe ser en sí mismo un espacio de formación del hombre nuevo; se debate si la cultura del proceso de transformaciones debe difundir una mirada épica sobre el proceso o si, más que un divertimento, los lenguajes que someten a crítica la identidad y que juegan con la expresividad de las formas son elementos sustanciales de la nueva cultura. Hemos de tomar decisiones parecidas: una economía de guerra o un modelo de desarrollo orientado a la vida, un consenso silencioso, como en las familias autoritarias, o una participación representativa y crítica para construir la revolución. De acuerdo con Julio César Guanche, lo que está en juego hoy, como ayer, y sobre lo cual debe pronunciarse el intelectual, es el problema de la condición del hombre común en la condición revolucionaria, «si (tiene) la posibilidad de juzgar por sí mismo o si (es) aún *el otro* nunca suficientemente instruido a quien es preciso vigilar en el eterno proceso de su educación sentimental». <sup>15</sup> De ello depende la construcción de un socialismo participativo.

15 Julio César Guanche: *El continente de lo posible. Un examen sobre la condición revolucionaria*, La Habana, Ruth Casa Editorial, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2008.

¿Cómo puede contribuir el intelectual a una lectura de la memoria y la representación cultural que apunte a la descolonización –o como lo propone *la red de conceptualismos del Sur*–, a reconectar experiencias críticas, a reactivar su potencia revulsiva tomando como punto de partida la necesidad de incidir en este territorio en pos de revertir procesos de neutralización? Entre las preguntas fundamentales que sugerimos abordar se encuentra cómo los discursos sobre originalidad cultural en la América Latina son sintomáticamente retomados por los predicadores del multiculturalismo posmoderno, y contribuyeron a ratificar divisiones sociales de tipo colonial. Es asimismo relevante identificar qué conflictos y qué producción cultural crítica fueron excluidos de la memoria del presente y qué de esos conflictos informa actuales proyectos emancipatorios. Proponemos una lectura sobre cómo se está resquebrajando la ecuación entre cultura y poder.

Quito-Ciudad de La Habana, diciembre de 2009 



RAQUEL PAIEWONSKY

## El glorioso masoquismo de la cotidianidad artística y otras divagaciones sobre el arte contemporáneo dominicano

Resulta curioso cómo los artistas plásticos a través del tiempo hemos desarrollado la capacidad de fluir con las vidas paralelas que nos ha tocado llevar. Este complejo quehacer nos permite conectar con diversos lugares y situaciones de la vida, y desde ellos podemos ver otra perspectiva de lo que nos rodea. Pero más allá de ser observadores del mundo, hemos sufrido una metamorfosis que permite que habitemos los nuevos espacios que nuestro oficio nos impone.

Hace veinte años decidí ser artista. Me imaginaba la maravilla de poder vivir en mi taller, en mi mundo de ideas, deseos y conflictos, con el privilegio de intentar resolverlos a mi manera y compartirlos con el mundo. En esos primeros años de mi experiencia haciendo arte, caminaba siempre por la calle y veía al mundo como material potencial para crear algo Nuevo... y ¡qué gran placer cuando lo hacía! No tenía muchas otras preocupaciones y no me importaba tanto hacer otros trabajos para subsidiar mi tan glorioso quehacer.

Hoy mi experiencia es muy distinta. Vengo de un sistema en el cual ni ser artista ni hacer arte es prioritario, y en el que decir verdades no siempre es bienvenido. Cada día me levanto con el ímpetu de hacer lo que hago y aunque esto me da gran placer, son muchos los senderos que tengo que andar para lograrlo.

Ahora no solo soy artista; soy gestora, escritora, curadora, terapeuta, política, editora, diseñadora, mediadora, secretaria, vocera y, sobre todo, captadora de fondos para proyectos culturales.

