

Discurso y poder en potencia. En torno a la interculturalidad en el Perú

*Carola Mick
Juan C. Godenzzi*

Introducción

Según Aníbal Quijano (2000), el patrón del poder mundial se rige por una “perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo” (p. 211) que categoriza a los seres humanos según criterios raciales y los inserta en una jerarquía dominada por Europa y/o los blancos. A pesar de haber acabado el dominio colonial europeo, sigue vigente esa “colonialidad del poder” en todos los aspectos de la vida de las sociedades en el mundo.

El presente trabajo reflexiona acerca de las posibilidades de influenciar el patrón del poder dominante, basándose en la teorización del “poder” de Bertrand y Biglari (2018) desde la semiología. Estos autores distinguen cuatro manifestaciones de poder directo, el poder de la dominación exteriorizada e interiorizada; dándose ambas en una versión concentrada y difusa: la *dominación exteriorizada concentrada* es la coerción directa, mientras que la *dominación exteriorizada difusa* corresponde al poder que ejerce, por ejemplo, el orden del discurso (Foucault, 1971) sobre el sujeto. La *dominación interiorizada concentrada* equivale a la anticipación del poder de una autoridad explícita por parte del sujeto, y la *dominación interiorizada difusa* implica la aceptación del poder disciplinario y la gobernabilidad del sujeto (Foucault, 1978).

Además de estas cuatro formas de poder directo, los autores esbozan la posibilidad de un “poder en potencia”, que no es dirigido ni controlable. Se trata del poder de la abertura, de lo inconcluso, de lo no dicho ni expresable, de un poder no instituido ni instituyente:

En effet, le pouvoir peut impliquer une autre valence, à caractère aspectuel cette fois, à savoir ce qui est ‘en puissance’, ce qui, non accompli, correspond à une potentialité: le pouvoir est alors envisagé comme susceptible de –voire appelé à– advenir. Ainsi défini, il est en mesure de convertir les forces en création dynamique, ce qui est nécessaire pour la revitalisation des liens sociaux et sociétaux (Bertrand y Biglari, 2018, p. 212).¹

El presente artículo revisa diversos testimonios para descubrir en ellos algún destello de un tal “poder en potencia”, capaz de redefinir las relaciones sociales conflictivas estructuralmente arraigadas. La argumentación se hace sobre la base de testimonios de actores peruanos que hablan sobre la interculturalidad, refiriéndose principalmente a los programas oficiales de Educación Intercultural Bilingüe, a la vida de migrantes internos residentes en Lima, o a la ley de Consulta Previa.

Luego de ocuparnos de la dimensión de la “agencia” para caracterizar el “poder en potencia” desde diferentes estudios teóricos, procedemos a caracterizar el debate sobre la interculturalidad en el Perú desde una perspectiva histórica y teórica. Luego presentamos la metodología usada para el análisis de la interculturalidad en los testimonios recogidos, seguida por la presentación de los resultados del estudio y su interpretación desde el punto de vista del “poder en potencia”.

¹ “Efectivamente, el poder puede implicar otra valencia de carácter aspectual en este caso, es decir lo que está ‘en potencia’, lo que, aún sin haberse cumplido, corresponde a una potentialidad: Entonces, el poder es concebido como susceptible de –o incluso destinado a– advenir. Así definido, el poder en potencia es capaz de convertir las fuerzas en creación dinámica, lo cual es necesario para la revitalización de los lazos sociales y societales”. (Todas las traducciones en este artículo son nuestras).

La agencia y su poder

Hannah Arendt (1990) considera que toda interacción humana abriga en ella el poder del cambio, es decir que es un “espacio de aparición” (*space of appearance*). Define el poder como una potencialidad transformadora que reside en la agencia humana, “capable de commencer” (p. 59):

Le commencement constitue, du point de vue de la science politique, l’essence même de la liberté humaine. (...) Mais, d’un autre côté, le fait même de la continuité mémorable de ces commencements dans la succession des générations est le garant d’une histoire qui ne saurait jamais prendre fin parce qu’elle est l’histoire d’êtres qui ont pour essence le commencement² (pp. 57, 58).

Cada comienzo conlleva la potencialidad del cambio, pero está obligado también a inscribirse en la continuidad de los recursos semióticos, discursivos y sociales disponibles. Los planteamientos de Foucault y Deleuze (Deleuze, 1989) señalan que cualquier acción humana, para que tenga significancia para la sociedad, necesita inscribirse en regímenes socialmente definidos de visibilidad (lo que se ve/no se ve), de enunciación (lo que se puede decir/lo que no es decible), de subjetivación/objetivación (las/los que son dotados socialmente con o sin agencia) y de fuerza (la agencia de los/las que influyen en la realidad). Es en esta inscripción individual particular en estos regímenes de visibilidad, enunciación y subjetivación/objetivación, que toma forma el comienzo, al trazar líneas de poder específicas.

Si la actualización de estos regímenes actualiza el poder de la potencialidad o simplemente reproduce el patrón del poder dominante, depende de las características de la línea de poder que marca el comienzo:

² “Desde el punto de vista de la ciencia política, el comienzo constituye la esencia misma de la libertad humana. (...) Pero, de otro lado, el hecho mismo de la continuidad recordable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones es el garante de una historia de seres que tienen por esencia el comienzo”.

Fitzgerald nous propose la distinction de trois lignes qui nous traversent, et composent ‘une vie’ (titre à la Maupassant). *Ligne de coupure, ligne de fêlure, ligne de rupture.* La ligne de segmentarité dure, ou de coupure molaire; ligne de segmentation souple, ou de fêlure moléculaire; la ligne de fuite ou de rupture, abstraite, mortelle et vivante, non segmentaire (Deleuze y Guattari, 1980, pp. 244-245).³

En su versión *molar* (de segmentación dura, de corte), el poder es estructurante; es decir, establece realidades ‘objetivas’, rígidas, inviolables. En esta forma de agencia prevalece la lógica de lo instituido y reificado (Castoriadis, 1990): instituye categorías semánticas claras para ordenar la realidad, estructurarla, crear fundamentos para orientar y disciplinar agencias futuras. Es una lógica del blanco y negro, que traza líneas de visibilidad, enunciación, subjetivación y fuerza claras. Separa lo que se puede o no decir por intermedio de normas prescriptivas, ilumina ciertas cosas mientras tapa otras, permite que ciertos agentes hablen y actúen mientras reprime la agencia de otros. Es la lógica de la dominación, que, por intermedio de las rupturas trazadas, mantiene a la sociedad en la ilusión de no/saber, no/querer y no/poder.

La línea *molecular* también cruza y separa, pero actúa de manera gradual por pequeñas modificaciones, desvíos, marcando etapas y trazando finas fisuras, imperceptibles en su inicio, pero, no obstante, atravesando los segmentos de manera decisiva. La línea molecular emerge necesariamente de la *praxis*, ya que la complejidad de esta desafía de manera constante los segmentos duros. Pone en movimiento las categorías establecidas, al servirse de ellas como herramientas para crear las historias de vida particulares, explorando sus efectos y límites des-

³ ‘... Fitzgerald nos propone la distinción de tres líneas que nos atraviesan y componen ‘una vida’ (título a la manera de Maupassant). *Línea de corte, línea de fisura, línea de ruptura.* La línea de segmentación dura o de corte molar; la línea de segmentación suave o de fisura molecular; la línea de fuga o de ruptura, abstracta, mortal y viva, no segmentaria’.

de cada una de las posiciones que posibilitan, buscando y aprovechando los espacios blancos que existen entre ellas o combinándolas de manera creativa, denunciando las incongruencias, etc.

Y el motor subyacente a la praxis es la tercera línea, la “de fuga”:

Comme si quelque chose nous emportait, à travers nos segments, mais aussi à travers nos seuils, vers une destination inconnue, pas prévisible, mais préexistante. Cette ligne est simple, abstraite, et pourtant c'est la plus compliquée de toutes, la plus tortueuse: c'est la ligne de gravité ou de célérité, c'est la ligne de fuite de plus grande pente (Deleuze y Parnet, 1996, p. 152).⁴

Es un poder que desterritorializa al trascender los segmentos existentes. La línea de fuga no es una simple síntesis a partir de lo existente: es el poder de la metáfora (Ricœur, 1975) que, combinando dos entidades de manera inesperada, evoca lo que tienen en común: “On dirait plutôt qu'un seuil ‘absolu’ a été atteint. Il n'y a plus de secret. On est devenu comme tout le monde, mais justement on a fait de ‘tout-le-monde’ un *devenir*”⁵ (Deleuze y Parnet, 1996, p. 154). Este poder escapa a la lógica de lo instituyente y lo instituido, ya que no está sujeto a nada más que a signos y símbolos: es cuando el lenguaje está de fiesta (Ricœur, 1968) y se produce el juego libre de los significados, dando lugar a nuevas realidades. Es el poder del poeta, quien crea obras que transcienden la realidad, al buscar emanciparse de las relaciones de poder-saber-querer-ver existentes, al evitar engancharse, al usar herramientas sociales disponibles, al desarrollar una voz propia

⁴ “Como si alguna cosa nos llevara a través de nuestros segmentos, pero también a través de nuestros umbrales, hacia un destino desconocido, no previsible pero preexistente. Esta línea es simple, abstracta, pero no obstante es la más complicada de todas, la más tortuosa: Es la línea de la gravedad o de la celeridad, es la línea de fuga de pendiente más pronunciada”.

⁵ “Uno diría más bien que se alcanzó un umbral ‘absoluto’. Ya no hay secretos, todo es igual. Pero justamente, hicimos de este ‘todo’ un *devenir*”.

“y, en y por ello, transfiguración de la propia existencia del poeta y del hombre” (Quijano, 1964, p. 12).

Las tres líneas aquí descritas —molar, molecular y de fuga— atraviesan toda forma de agencia: “Ce que nous appelons ‘agencement’, c'est précisément une multiplicité [...] une multiplicité de dimensions, de lignes et de directions” (Deleuze y Parnet, 1996, p. 160)⁶. Dependiendo del trenzado particular de estas líneas en cada forma de agencia, estas pueden consolidar un régimen de coerción, cuando la línea molar predomina; o contribuir a flexibilizar y desestabilizar el orden, abrir nuevas posibilidades —con el riesgo del caos— cuando la lógica molecular se impone; o trascender la realidad, invocando nuevas realidades, con el riesgo de llevar al agujero negro del aislamiento o de la droga, cuando el sujeto se entrega completamente al orden de los símbolos. Un justo equilibrio entre estas tres fuerzas, siempre en movimiento, en competencia y negociación, es el que permite mantener la capacidad del comienzo. Es en este equilibrio, creemos, que reside el *poder en potencia* en su forma más pura:

Cette conception fait passer au second plan la dimension polémique et conflictuelle de la domination, de la résistance et de la confrontation au profit de la dimension contractuelle: elle s'appuie sur un contrat mutuel, qui aurait comme objectif la construction et le progrès (...): relation fondée sur des droits mutuels. Cette solution développe et promeut la puissance humaine, conduit vers une vie dans la liberté et dans l'indépendance, et permet l'instauration de valeurs créatrices et d'un capital social constructif (Bertrand y Biglari, 2018, pp. 212-213).⁷

⁶ “Lo que llamamos “agencia” es precisamente una multiplicidad (...), una multiplicidad de dimensiones de líneas y de direcciones”.

⁷ “Esta concepción relega a un segundo plano la dimensión polémica y conflictual de la dominación, de la resistencia y de la confrontación, favoreciendo la dimensión contractual: Se apoya en un contrato mutuo que tendría como objetivo la construcción y el progreso (...): relación fundada en los derechos mutuos. Esta solución

Nuestro estudio se propone reconstruir el trenzado y la interacción particular de las líneas molares, moleculares y de fuga a partir de testimonios acerca de la ‘interculturalidad’ en el Perú.

El discurso de la interculturalidad en el Perú

En la historia de la sociedad peruana, los dominios de lo político y de lo cultural se articulan de manera particular. La definición de lo que cuenta como “nación peruana” en el discurso hegemónico, como lo ilustra Danilo Martuccelli (2015), correspondió a un rechazo de la “masa indígena”:

La respuesta de la élite al desafío de las ‘masas’, eso que identificaban con el Perú profundo –indígena y andino–, fue pues una concepción más ‘cultural’ que política de la nación, en la cual lo hispánico y lo católico, y, a su manera lo inca, primaban sobre lo indígena (p. 28).

Resulta una “sociedad bloqueada” (p. 68) marcada por una fractura cultural, social y política que restringe el acceso a las posiciones de poder a los que formaban parte de la élite criolla, y excluye sobre todo a los indígenas. En el nivel sociolingüístico, esto se traduce en el intento de universalizar una variedad estandarizada del español (Godenzi, 2007, p. 33) y el establecimiento de una diglosia marcada entre esta y las lenguas históricamente presentes en el territorio (Escobar, 1978; Rivarola, 1985; Cerrón-Palomino, 1987).

No obstante su falta de visibilidad y reconocimiento por el orden del discurso, los movimientos populares formaban parte de la realidad del país. Varios estudios dan testimonio de la “pragmática del otro” (Garatea Grau, 2014) que rige el español peruano de la sociedad en su conjunto, ya que es el resultado de la apropiación “lenta, difícil y a ve-

desarrolla y promueve la potencia humana, conduciendo hacia una vida en la libertad y la independencia, y permite la instauración de valores creadores y de un capital social constructivo”.

ces contradictoria” (p. 31) del idioma español venido de otra parte, e impuesto por una cultura ajena. Desde el siglo XIX, los lingüistas describen las marcas léxicas, fonéticas, sintácticas y discursivas de las variedades emergentes del español que caracterizan la vernacularización del español estandarizado en contacto con una diversidad de culturas en el Perú, y la emergencia de nuevas modalidades lingüísticas y culturales (Godenzzi, 2007). Escobar (1978) distingue en el Perú tres espacios variacionales emergentes: el español de los Andes, el español de Lima, y el español amazónico. Godenzzi (2007), además, señala una importante variación del español dentro de las regiones según su carácter rural o urbano.

A partir de los años 1950 y sobre todo 1960, estas realidades “otras”, ignoradas por el orden del discurso, empiezan a acercarse más a los espacios tradicionales del poder. La migración masiva y continua hacia la capital diversificó progresivamente, primero de forma poco perceptible, el paisaje cultural de la histórica ciudad de los Reyes, centro único del poder y prestigio. El proceso de “cholificación” (Quijano, 1980) no produce la revolución ni en el nivel del paisaje sociocultural ni en el político, como ciertos actores temían. La gran hostilidad de la cultura urbana criolla, sobre todo la de la clase media, “opera sobre los migrantes, con una fuerza indudable, como un factor de disolución identitaria de elementos rurales y andinos” (Martuccelli, 2015, p. 77). El proceso de la “cholificación” no logra disolver la fractura entre cultura criolla hegemónica y las culturas populares marginadas, pero abre un intersticio:

Los miembros de este estrato [popular] están en proceso de desarrollar elementos de conciencia, de que participan de una situación social común, y tienden a percibirse como un grupo social aparte tanto de la masa indígena como de la población que participa plenamente en la cultura occidental criolla (Quijano, 1980, p. 68).

Dentro de estos intersticios, “los migrantes reconfiguran sus identidades a través de la articulación de pertenencias andinas y co-

nurbanas” (Godenzzi, 2017, p. 11): El estudio de Godenzzi (2017) describe, en el caso de tres migrantes quechuahablantes originarios de diferentes zonas andinas y residentes de un distrito periférico de Lima, formas individuales de inscripción lingüística y sociocultural en el espacio urbano. Para estos hablantes, la negociación dinámica tanto entre el quechua y el español como entre las diferentes variedades del español que marcaron su trayectoria migratoria, sirve de recurso comunicativo para la creación de un “*campo urbano-migratorio*” (p. 35) individual:

Este conjunto lingüístico híbrido emergente se perfila, al menos al interior de uno de los conos de la ciudad, como un instrumento idóneo para expresar nuevas sensibilidades y experiencias, así como para hacer posible la introducción de nuevos actores en la organización ciudadana limeña (p. 36).

Todos estos “espacios lingüísticos urbanos específicos” (Godenzzi, 2018, p. 116), creados, recreados, transformados constantemente por los migrantes, conforman el paisaje sociolingüístico y cultural dinámico de la ciudad. No obstante, estos testimonios también demuestran que la presión diglósica empuja a los migrantes a alinearse con una presupuesta ‘norma’ del habla limeña. Por eso, como observa Rocío Caravedo (2014), en la segunda generación de migrantes se da una purificación de rasgos andinos según la norma hegemónica; Quijano (1980) también diagnostica una tendencia a la “aculturación definitiva”. Martuccelli (2015) considera que aparte de la institución de una “cultura chicha” híbrida en el ámbito de la música consolidada a partir de los años 1980-1990, y la emergencia de un “nuevo nacionalismo” (Quijano, 1980, p. 108) de nivel político, la migración no logró resistir a la presión monocultural hegemónica y tampoco consiguió promover la diversidad cultural como valor en las esferas tradicionales del poder. Al contrario, las primeras iniciativas prometedoras en los años 1970 para reconocer desde el Estado la diversidad cultural y lingüística

ca establecieron una total disociación entre la política y la realidad sociocultural del país: “El Perú deja en esas décadas de ser, *visto desde Lima*, un país agrícola e indígena” (Martuccelli, 2015, p. 73).

A pesar de ello, desde los años 1980, cuando el programa de Educación Bilingüe se abre a la dimensión cultural, el concepto de interculturalidad se establece en los discursos oficiales del Estado peruano. Además de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), existe ahora un Viceministerio de la Interculturalidad (VMI), así como municipalidades interculturales, y el Estado peruano afirma avanzar para “transversalizar el enfoque intercultural”. Con la ley de Consulta Previa de los pueblos indígenas y originarios⁸ de los años 2011/2012, la interculturalidad se estableció como un principio jurídico, con el fin de garantizar cierta simetría en los encuentros entre el Estado y las organizaciones representativas de los pueblos: “El proceso de consulta se desarrolla reconociendo, respetando y adaptándose a las diferencias existentes entre las culturas y contribuyendo al reconocimiento y valor de cada una de ellas” (Ley N.º 29 785, título 1, capítulo 4b).

No obstante, la convivencia en la sociedad peruana sigue conflictiva y los destinos de las comunidades son profundamente condicionados por experiencias de discriminación y vulneración (Sulmont Haak, 2015).

⁸ Esta ley, que se basa en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, ha sido aprobada por el Perú en 1993, y da un estatuto jurídico particular a los denominados “pueblos indígenas u originarios”. El uso de este término en el ámbito legislativo internacional ha sido concertado entre representantes de organizaciones gubernamentales nacionales y de las “Primeras Naciones” (*First Nations*) originarias de varias partes del mundo (Bellier, 2006). En el Perú, la aprobación de la ley de Consulta Previa reintrodujo en el nivel del Estado esta categoría de “indígena”, que había sido reemplazada por las categorías de “nativo” amazónico y de “campesino” andino durante la reforma agraria de los años 1970. Pero la identificación con la categoría “indígena” no es unánime en Perú; sobre todo las comunidades andinas, anteriormente “campesinas”, la critican (Rousseau, 2012).

Dinámicas del poder en el campo de la interculturalidad

El análisis aquí desarrollado busca reconstruir las líneas de poder molar, molecular y de fuga en los testimonios de diversos actores de la interculturalidad en el Perú. Estos actores son:

- varios promotores de la Educación Intercultural Bilingüe, entrevistados por Marta Bulnes Vera (2000);
- tres migrantes andinos que viven en barrios periféricos de Lima, cuyos testimonios han sido analizados por Juan Carlos Goden-zzi (2017);
- varios representantes de organizaciones indígenas de la Amazonía y de los Andes peruanos, cuyos testimonios han sido recogidos por Carola Mick en el año 2016 en el contexto de la ley de Consulta Previa de los pueblos indígenas y originarios.

Ponemos en cursiva las citas basadas en los testimonios. Como estos textos fueron recogidos en investigaciones llevadas a cabo por tres investigadores diferentes, en distintos momentos de la historia del país y enfocando fenómenos diversos, nos permiten caracterizar varias manifestaciones del “poder en potencia” y sus condiciones.

Testimonios acerca de la Educación Intercultural Bilingüe en el Perú

Es en el ámbito de las políticas educativas que el concepto de la ‘interculturalidad’ se institucionalizó en el Estado peruano. Los testimonios de algunos de los promotores de esta apertura institucional, recogidos por Marta Bulnes (2000), establecen la interculturalidad como campo de fuerzas, ya que obliga a la ‘norma’ hegemónica monolingüe a aceptar la diversidad de realidades socioculturales.

Dado que el ámbito educativo sigue siendo uno de los campos de políticas del Estado más cargados ideológicamente, porque ahí se forman los ciudadanos y con ellos el futuro del país, no sorprende la predominancia en los testimonios de una lógica molar. Instituye entidades culturales homogéneas y estandarizadas, a las cuales aplica

un modelo educativo monolingüe en su lengua respectiva. Se basa en resaltar y acentuar diferencias (Fernández, en Bulnes Vera, 2000, p. 45) para construir grupos ‘étnicos’ homogéneos dentro de la sociedad peruana, definiendo para cada uno de ellos “*una historia común, un territorio común, una cultura común y una lengua común*” (Heise, en Bulnes Vera, 2000, p. 51). Se consideran las características así establecidas en la educación según una lógica compensatoria (ver Arias, en Bulnes Vera, 2000, p. 38), que busca asegurar el éxito educativo en términos de la cultura hegemónica. En esa perspectiva, el objetivo de la EIB sigue siendo el aprendizaje del español, y reafirma entonces la hegemonía de este idioma: “*Para que aprendiesen a hablar bien el castellano, primero tenían que aprender a leer y a escribir bien en su propio idioma*” (Miró Quesada, en Bulnes Vera, 2000, pp. 61, 62).

No obstante estas rigideces del dispositivo institucional, la EIB representa una oportunidad aprovechada por las comunidades indígenas y originarias: para diseñar e implementar las políticas de EIB, el Estado se ve obligado a interesarse por las culturas originarias, lo que en sí ya relativiza la legitimidad de la monocultura hegemónica supuestamente ‘nacional’, e introduce leves fisuras al aceptar que exista diversidad dentro de los ‘bloques’ tradicionalmente percibidos: “*Hay una diferencia bastante grande en las características del poblador de la costa, del poblador de la sierra y de la Amazonía; pero, además, también las hay dentro de cada región geográfica*” (Fernández, en Bulnes Vera, 2000, p. 45). La gran frontera ideológica entre mestizos e indígenas se quiebra así en una multiplicidad de microinterfaces, permitiendo una diversificación de las experiencias individuales del encuentro.

Al atribuirles a las lenguas originarias un papel dentro de la institución ideológicamente cargada de la escuela, aun si es para confirmar la hegemonía dominante, la diglosia ya empieza a relativizarse en la práctica. Así, María Heise (en Bulnes Vera, 2000, p. 53) considera que la EIB da la oportunidad de fortalecer la autoestima de las alumnas y los alumnos, porque valoriza su cultura en un espacio tradicional del poder:

Lo importante es que el niño no pierda su identidad étnica, que no se desarrolle en ese mecanismo de vergüenza hacia lo propio. (...) No sé, ahí pienso también que la escuela tiene un rol importante, el de hacer entender, el de resaltar la importancia de la cultura, darle valor.

El efecto inmediato de estas políticas, por cierto, es la acentuación de fronteras y diferencias, pero con ellas también multiplica las oportunidades de encuentros y “articulaciones hegemónicas” (Laclau y Mouffe, 2014) entre *alter* y *ego* discursivamente distinguidos. Por eso, Eduardo Cáceres (en Bulnes Vera, 2000) está convencido de que la EIB transforma jerarquías tradicionales:

La gente ha asumido la expansión de las instituciones, del aparato educativo, no como una mera aceptación de la colonización, sino como la conquista de instrumentos que son utilizados para afirmar derechos e identidades, y ganar espacios en la sociedad nacional (p. 73).

Esta “adaptación disyuntiva pragmática” da lugar a la lógica molecular, como lo confirma el caso de Irene Collahua (en id.), madre de familia migrante en Lima, que mantiene viva la memoria colectiva de su comunidad de origen al educar a sus hijos, aun si ellos no le atribuyen importancia (todavía).

Por último, es muy importante destacar que la apertura institucional de la EIB otorga también posiciones de poder a actores antes marginados. Los tres docentes bilingües quechua, achuar y shipibo entrevistados por Bulnes (2000) —Carlos Kuchim, Arturo Alvarado y Lerner Guimaraes Vásquez, respectivamente—, consideran la EIB como una vía para diseñar una sociedad más inclusiva:

Y yo, en el futuro, pues, a estos niños, a estos jóvenes, quisiera verlos reasociados en su propia identidad y que se sientan como cualquier ciudadano, en iguales condiciones de vida y también

en lo económico social. (...) Quisiera que estos niños, algún día, tengan sus líderes, que defiendan sus derechos, que se hagan respetar, que sus conocimientos sean aplicados en sus propias comunidades, donde los niños estén trabajando (Guimaraes, en Bulnes Vera, 2000, p. 141).

Redefinen el “saber legítimo” al criticar, desde sus comunidades, la preparación de los maestros monolingües que “*vienen sin preparación pedagógica*” (Kuchim, en Bulnes Vera, 2000, p. 127) a sus zonas. Invirtiendo las perspectivas tradicionales, Guimaraes (en Bulnes Vera, 2000, p. 140) busca enseñarle a la sociedad dominante “*cómo estamos y en qué situación estamos en relación con la cultura occidental*”.

Las dinámicas y fisuras moleculares así esbozadas no solamente cambian el posicionamiento y la actitud de los actores antes marginados, sino que provocan también que la sociedad se cuestione. Así, Arturo Alvarado (en Bulnes Vera, 2000, p. 135) reconoce:

A nosotros nos falta capacitarnos. Por ejemplo, no hay lingüistas indígenas, no hay capacitadores indígenas, no hay sociólogos indígenas, no hay docentes que estén capacitados en diferentes asignaturas, en diferentes áreas. Entonces en ese sentido nos falta bastante.

Eduardo Cáceres redefine las bases conceptuales de la EIB desde las comunidades al observar que “*Las comunidades suelen demandar más bien una educación que las incorpore, antes que una educación que las identifique*” (en Bulnes Vera, 2000, p. 72). Invita a las comunidades a que sean los actores principales y diseñadores de la EIB: “*que las sociedades subalternas peruanas, andinas y amazónicas, al ganar terreno y reconocimiento en el mosaico nacional, vayan construyendo condiciones para recomponer espacios de identidades*” (Cáceres, en Bulnes Vera, 2000, p. 78). Para Juan Abuguttás, esto se logrará poco a poco, cuando los actores bilingües empiecen a conquistar espacios tradicionales del poder: “*Yo creo que el encuentro tiene que*

venir cuando esas gentes, que se están formando en las universidades, en la literatura y otros campos, empiecen ellos mismos a producir intelectualmente” (en Bulnes Vera, 2000, p. 108). Recién cuando se establezca cierta simetría en la relación entre los diferentes actores de la sociedad, podrá haber diálogo:

Uno de los problemas que tenemos en el Perú es que no sólo no se han abierto diálogos sino que, como parte de esa apertura, no se ha planteado una voluntad para crear un orden civilizatorio, porque el diálogo se tendría que dar en el contexto de la construcción de un nuevo orden democrático, dialogante. De otro modo, se destruyen las posibilidades de diálogo (Pedraglio, en Bulnes Vera, 2000, p. 98).

Dada la persistencia de las asimetrías marcadas (Stasny, Oliva o Ugarteché, en Bulnes Vera, 2000), sin embargo, la línea molecular avanza muy lenta, paulatinamente, abriendo espacios. La EIB sigue regida por la lógica molar del poder, pero es un campo de aparición de la línea molecular: “*Lo que podemos esperar, en una visión más bien positiva, es que se logre una convivencia que, por más jerarquizada que sea, permita que todos los elementos confluyan, existan*” (Milloñes, en Bulnes Vera, 2000, p. 84).

Testimonios de migrantes peruanos residentes en Lima

Tomando tres testimonios de migrantes provenientes de regiones andinas, residentes en el distrito de Ate en el este de Lima, Juan Carlos Godenzz (2017) analiza las dinámicas narrativas y lingüísticas de su posicionamiento individual en el espacio urbano. Los testimonios reconstruyen biografías marcadas por fuertes contradicciones, y obligan a los migrantes a ser creativos para reconciliar los agradables recuerdos de su infancia y juventud en provincia con la presión asimilativa y la actitud discriminatoria de la cultura hegemónica ante toda forma sociocultural peruana alternativa.

Eh, en el pueblito donde yo viví con mi abuelita, es un sitio hermoso, es uno... un sitio –onde no hay lo que hay acá en Lima, ¿no? todo es, allá es paz, es a la chacra... [...] en acá se burlaban mis amigos porque siempre hablaba un poco dif, no hablaba tan claro, tan, diferente, tan claro el castellano, oye serrano vaya pa' allá, me decían (Júver, en Godenzzi, 2017, p. 16).

Son relatos de la ‘frontera’ entre culturas y grupos sociales, que vuelven explícito el quiebre molar que estructura las relaciones sociales; las trayectorias narradas crean una zona de contacto donde surgen “experiencias de la inter-espacialidad”, en las que “un lugar reenvía a muchos lugares; un lugar contiene muchos lugares” (Godenzzi, 2017, p. 18). Así, Teófilo (en Godenzzi, 2017, pp. 21-22), caracteriza la vida cotidiana en su barrio mismo como un intersticio en el cual se mezclan diferentes culturas y tradiciones. Su discurso, además, expresa y crea el intersticio: nació en Lima, como hijo de padres provenientes de la región de Chicmo en el departamento Apurímac de los Andes peruanos. Una constante necesidad y obligación de posicionarse marca su relato, así como un malestar al tomar posición. Se presenta diciendo su nombre, añadiendo inmediatamente su lugar de origen, sin que la entrevistadora lo haya solicitado: “*Mm... mi nombre es Teófilo P.y... sería de nacimiento acá en Lima, ¿no? y natural de Apurímac, provincia de... Apurímac... departamento de Andahuaylas, distrito de Chicmo, sí?*” (Teófilo, en Godenzzi, 2017, p. 20). Sin embargo, a demanda de la entrevistadora, más adelante, se posiciona como peruano:

no me siento, más me siento peruano. Pero limeño... hay momentos que... me saca el, no, ah, me dicen eres limeño di-, a veces mi esposa me dice, ¿no? Oye, ¿tú eres limeño o provinciano?, ¿no? yo soy limeño de sangre, le digo, ¿no? porque saco este lado a veces por lo que he nacido acá y... me siento provinciano, por lo que a ve... porque he crecí-o en provincia (Teófilo, en Godenzzi, 2017, pp. 20-21).

Discursivamente, Teófilo distingue de manera clara dos espacios opuestos: Lima versus provincia, tal como lo hace su entorno, e incluso recurre a metáforas biológicas para intentar darles sentido. Su relato mismo, así como su biografía, sin embargo, deconstruyen la arbitrariedad de esta frontera: se define a la vez como “*natural de Apurímac*” y “*limeño de sangre*”, y disuelve la contradicción que provoca la línea molar del poder, al aprovechar la categoría discursivamente legitimada de “*peruano*”. Pero, al apropiarse de esta categoría, se emancipa de la interpretación hegemónica que excluye la diversidad y distingue entre un modo cultural ‘del centro’ y todos los otros, ‘periféricos’: Teófilo define la categoría “*peruana*” desde la ‘periferia’, incluyendo a esta en la ‘nación’ y acercándola así al centro.

Al citar el título de una novela de José María Arguedas, autor él mismo de esta ‘inter-espacialidad’, interesándose por las fiestas de las asociaciones de migrantes en Lima, la entrevistadora pregunta: “*¿se juntan todas las sangres?*” (en Godenzzi, 2017, p. 22). Teófilo responde: “*sí, todas... sí todos*”, pero cita explícitamente solo las categorías “*ayacuchanos*” y “*provincianos*”. Pero él mismo —“*limeño de sangre*”, como dice— participa en estas fiestas y la vida del barrio; discursivamente, entonces, la categoría de “*todas las sangres*” incluiría también a los limeños. El hecho de que solo cita dos categorías ‘provincianas’ como ejemplos de “*todos*” y “*todas*”, acerca la periferia tradicional al centro, ya que le bastan a Teófilo para representar toda la sociedad peruana.

En el relato de Júver, las ligeras manifestaciones de dinámicas moleculares se ven amenazadas por la lógica molar predominante. Cuenta, por ejemplo, que solo puede hablar el quechua en momentos y espacios ocasionales y bien separados del resto de su vida cotidiana, como en las fiestas ayacuchanas en Lima. Hasta con sus amigos tiene que usar el castellano, “*porque ellos hablan castellano nomás, ya se creen que son limeños*” (Júver, en Godenzzi, 2017, p. 17). En la narración de Teófilo, al contrario, la lógica molecular va claramente ganan-

do y creando espacios. En los hechos que relata, el poder se negocia, como lo ilustra el ejemplo de la decisión por la música en las fiestas, donde fuerzas molares (“*algunos tratan de asimilar a otros que está la mayor cantidad y ... tratan de incluirse, ¿no? los que son de la minoría*”) y las moleculares del poder están en competencia (“*provincianos también quieren sacar su cara y otra competencia hacen*”). Crean así una interrelación dinámica de culturas que se van definiendo en y para el encuentro con otros. En cuanto a las categorías diseñadas por Teófilo se observa incluso una cierta tendencia a la consolidación de la lógica molecular en busca de instituirse, por lo menos en los espacios que el narrador frecuenta. Lo confirma en la siguiente cita, al transformar el “espacio migrante” en el nuevo centro y la nueva normalidad:

Eh... se podría decir que Lima es una... población mayor parte lleno de provincianos, y saco mi conclusión de que la gente de Lima Lima, a veces eh no vive acá. A veces se van al extranjero o algunos se van a otros paí... ¿no? o algunos están por ahí, pero mayor parte, mayor parte lo que forma a Lima, lo que da vida, sentido es provincianos. Aunque puede ser ¿no? los padres vienen de provincia, sus hijos crecen acá y ellos viven acá, ¿no? y ellos los que están ahí ya. Y se ve más lleno de provincianos, ¿no? y los limeños también se están yendo a otro sitio (Teófilo, en Godenzzi, 2017, p. 23).

Según esta cita, dada la casi exclusiva presencia de personas con historia migratoria en la vida cotidiana de Teófilo, las experiencias de interespacialidad se limitarían a una interacción entre las culturas antes periféricas. El relato las define como un nuevo ‘centro’ homogéneo que contribuye a expulsar realidades culturales otras, de forma que las dinámicas de poder moleculares conforman una nueva máquina molar binaria, aunque con hegemonías invertidas.

El relato de Esther difiere fundamentalmente de estos dos primeros ejemplos, porque no busca denunciar ni construir hegemonías,

sino que construye una vida que escapa como una línea de fuga a las presiones molares de instituir, reificar y dominar. Ella es originaria de Huancavelica donde vivió hasta los cinco años; y su infancia en Chincha se interrumpió bruscamente a los 13 años cuando sus padres la enviaron “prácticamente *como una encomienda*” (Esther, en Godenzzi, 2017, p. 28) para que trabaje en el hogar de una familia limeña. Construye un relato de paulatina emancipación que la lleva a conocer varias familias y prácticas muy diferentes.

Ella no denuncia ninguna práctica discriminatoria explícita en su relato; más bien define cada experiencia como un hito en su trayectoria de aprendizaje y de superación, en busca de realizar su sueño. En la primera familia le chocaron las prácticas alimenticias y pasó hambre; el salario y los horarios del segundo empleo no le permitieron estudiar; y recién su tercera empleadora la apoyó en su formación profesional y le permitió aprobar el certificado de corte y confección oficial del Ministerio de Educación. Con este título profesional regresó a Chincha, donde fundó un negocio y formó su propia familia, con la cual, 17 años después, decidió mudarse a Lima.

Contrariamente al afán expresado en los primeros dos testimonios por instalarse de manera definitiva en un lugar y una posición que han logrado, la trayectoria de Esther se caracteriza por una incesante movilidad geográfica, social y cultural. Observa procesos de “acriollamiento” (“ya estuve -criollándome ya más”, Esther, en Godenzzi, 2017, p. 31) en su trayectoria, pero no carga ideológicamente estas diferentes etapas de su vida en la sierra, la costa sur y Lima. Al contrario, parece atribuirles igual importancia en la construcción de una trayectoria de vida exitosa. Cuando se posiciona de forma explícita del lado de los “provincianos” muestra que no ignora los discursos discriminatorios: “La gente de Lima siempre... nos trata de que... por qué venimos tanto a Lima los provincianos, por qué no se quedan en su tierra” (en Godenzzi, 2017, p. 31). Sin embargo, no reproduce la lógica molar que segmenta entre “*la gente de Lima*” y “*los provincianos*”, sino más bien

destaca las semejanzas y posibilidades de convivencia armónica en el espacio urbano: “*Por ejemplo, si ellos tienen su trabajo o tienen su profesión y tú también tienes un trabajo, mientras tú tienes un lugar dónde trabajar creo que no estás obst... obstaculizando a ellos*” (en Godenzzi, 2017, p. 31). El juego de los pronombres es interesante en estas citas: limita el uso de la primera persona plural a los provincianos, mientras la tercera persona plural le sirve para referirse a “*la gente de Lima*” y los provincianos indistintamente. Además, introduce un tú impersonal y general con el cual se dirige a cualquier interlocutora o interlocutor, sin distinguir su procedencia. Así, actualiza y, a la vez, transforma, la segmentación molar entre *alter* y *ego*, ya que objetiviza a ambos y les dirige sus palabras sin adaptar su formulación ni discriminar entre interlocutores.

En el testimonio de Esther, las lógicas molares (el posicionamiento, la categorización, la ideología, la discriminación), moleculares (“acriollamiento”, movilidad geográfica y social) y de fuga (el aprendizaje, la emancipación, la autonomía) interactúan y diseñan un campo de fuerzas más o menos equilibrado y fructífero que favorece la inserción exitosa de Esther en el paisaje urbano. Su testimonio constituye así un poder en potencia que no asfixia ni aniquila las lógicas molares y moleculares existentes, pero las mantiene vivas al obligarlas a cruzarse.

Testimonios acerca de la Consulta Previa

La aprobación de la ley de Consulta Previa es un hito en la historia de la interculturalidad en el Perú, ya que es el resultado de una lucha política ardua entre el Estado y los pueblos indígenas y originarios que ha costado la vida a muchas personas. La ley de Consulta Previa obliga al Estado a dialogar con los pueblos indígenas y originarios cada vez que se trate de tomar decisiones que podrían afectar sus derechos.

Los testimonios de actores de la Consulta Previa en el Perú, grabados por Carola Mick en el 2016 —cuatro años después de la im-

plementación de la ley— permiten estudiar el campo de fuerzas y las prácticas generadas por este dispositivo legal. Al igual que las políticas de EIB, la puesta en práctica de la ley de Consulta Previa promovió la lógica molar del poder: se empezó por restringir la aplicación del derecho al delimitar quiénes eran los beneficiarios del derecho a la consulta; se estableció una base de datos referenciando a los 55 pueblos indígenas y originarios que podían reivindicar este derecho. Paralelamente se procede a titularizar los territorios de las comunidades respectivas, con el fin de circunscribir el área geográfica de aplicación y garantía del mismo. Para cumplir con la exigencia básica de intercomprensión entre el Estado y los pueblos, se promovió la oficialización y la normalización de 48 lenguas indígenas, y se implementó una formación de traductores e intérpretes. Para traducir el principio de interculturalidad en términos institucionales, se estructuró el proceso de diálogo entre el Estado y los pueblos en siete etapas, con una duración total máxima de 120 días. La gran mayoría de los testimonios grabados se basan en una observación y un análisis crítico de estas disposiciones instituidas. Así, por ejemplo, los entrevistados denuncian que la categoría de “indígena” institucionalmente promovida no abarca la pluralidad de las prácticas y experiencias en las comunidades, tal como afirma el abogado awajún Jorge:

Por ejemplo en caso de Lambayeque en Cañaris, hay un buen número de quechuahablantes. Y les dice oye reconóceme como comunidad campesina. Y el discurso de etos funcionarios que están acá, no no, tú estás en la urbe. O sea estás en la ciuda. y estar en la ciudad implica, no ser campesino. por lo tanto tú no eres campesino. Oye, pero mi lengua? (Jorge: 65).

Luz, representante de los jóvenes de la Organización de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas (Onamiap), originaria de Huancayo, se posiciona de manera decidida como indígena, aunque nació y creció en la urbe. Se inspira en su trabajo como costurera en las fi-

guras de Walt Disney y otros dibujos animados internacionales, no habla el quechua de sus abuelos pero suele usar aretes con plumas de aves amazónicas. Por el contrario, don Felipe, hablante del kichwa, de San Martín, con 83 años de edad, considera que los jóvenes de su comunidad ya no son indígenas, porque observa una ruptura en cuanto a las costumbres: “*En estos tiempos ya no queremos hablar nada el quechua, hombres y mujeres hablan el castellano nomacia, niños que nacen mestizos ya se están volviendo y ya no quieren ser indígenas ya, y todos hablan el castellano nomacia*”⁹ (Felipe: 90).

Por su parte, doña Betty, lideresa local asociada a Onamiap, no ve la utilidad ni la pertinencia de la categoría legal para su práctica diaria, y sigue posicionándose como campesina:

Como somos acá del campo, poco nada, no nos import eso, porque noso vivimos del nuestra chacra como uste ves también de nuestro animalitos que tenemos. (...) De esas otras cosas, no sabemos pueh. No tomas interés casi (Betty: 72).

Por consiguiente, reivindicar el derecho a la Consulta Previa equivale para muchas y muchos a un nuevo mecanismo de sujeción a la cultura hegemónica, pero a la vez puede ser una herramienta para la conquista de derechos. Lo confirma la cita siguiente de Nelly, lideresa asháninka, que, además, construye una continuidad en la lucha indígena:

En esa parte, sí. Nosotros como amazónicas y com asháninka lo tenemos bien claritos. No, soy asháninka, de tal lugar, me reconohco como pueblo indígena. Bueno, aunque los antropólogo nos han venido cambiando cambiando, que somos campah, que somos esto, que somos el otro, pero ya quedamos con pueblos

⁹ Esta entrevista ha sido realizada y transcrita en quechua de Lamas, y traducida al castellano por Gider Sangama Tapullima. Reproducimos la forma original de la cita; *nomacia* probablemente se podría segmentar en “*nomás ya*”.

*indígenas. Porque así ya también lo demarca el convenio ciens-
esentaiNUEve; (...) somos diferentes, desde diferentes idioma dife-
rentes culturas, pero en el mismo derecho que sentimos el dolor;
sentimo la necesidad; sentimos el hambre; sentimos que debemos
tener buena educación; sentimos que debemos tener buena salud;
el trato más que todo. ¿No? entonces eso es un poco que debemo
defender unidos, ante el estado o los que vienen. ¿No? (Nelly: 47).*

El concepto polisémico y “genuinely emancipatory” (Bosteels, 2013, p. 11) de “pueblo” le permite construir con su testimonio una línea de fuga que vuelve posible el encuentro y la articulación hegemónica (Laclau y Mouffe, 2014) entre “los pueblos indígenas y originarios” institucionalmente reconocidos y el “pueblo unido”, imagen de la resistencia y autonomía de la sociedad frente a todo régimen opresor.

Otros testimonios desafían la interpretación hegemónica de la interculturalidad, como lo hace el activista e intérprete intercultural shipibo-konibo Jeiser en la siguiente cita:

Pero lamentablemente, ninguno de nuestros funcionarios, no tiene el enfoque intercultural que nosotros necstamos. Nosotros necesitamos que nos escuchen. que nos comprendan. ¿No? Que nosotros podemos participar en los espacios como tomadores de nuestra propia decisiones también. Yo creo que lo pueblos indígenas ya no estamos para que estén tomando decisiones por nosotros. Somos muy capaces. Y hemos entendido. Y hemos sobrevivido por más de quinientos años, a la resistencia colonial. Y estamos vivos. Somos culturas vivas. Somos culturas anDANtes. Lamentablemente, el gobierno de turno, o las autoridahe de turno no toman en consideración toda esas cosas. ¿No? Pero nos toman mal, o simplemente somos muy folkorizados nada más. ¿No? Nosotros como pueblos indígenas servimos para la foto del gobierno. ¿No? Para la carátulas. Para toa esas cosas. Pero no somos parte de la solución. Somos parte del problema. Y entonce nosotros ya

no queremos ser parte del problema. Queremos ser parte de la solución (Jeiser: 22).

Se opone de manera vehemente a una definición funcional y aplicación tecnocrática (Rodríguez Garavito, 2012; Tubino, 2004) de una interculturalidad decretada desde el Estado, y desarrolla una “interculturalidad” a partir de la práctica del traductor e intérprete que experimenta lo difícil y frustrante que es “*ser parte de y no ser parte de. ¿No? O sea ser indígena, pero también al mismo tiempo eres eres pagado por la entida promotora que te está llevando para que hagas un buen trabajo*” (Jeiser: 12). En la misma situación de la entrevista, pone en escena la capacidad de analizar de manera crítica a partir de una posición claramente determinada, de debatir y discutir la definición de prioridades y de tomar decisiones, en la cual también pone énfasis. La interculturalidad que diseña y exige desde su experiencia, entonces, es una competencia puesta a prueba en la misma acción, requiere empatía con el otro, un trato respetuoso favorable a la subjetivación del otro como actor, así como una autorreflexión permanente.

Las líneas del poder están equilibradas en este testimonio: ejerce una forma de poder directo al trazar una línea de segmentación dura cuando define una interculturalidad legítima desde las comunidades, frente a la interculturalidad promovida por el Estado. Pero ejerce este poder directo desde una posición no hegemónica, lo que rompe con la distribución tradicional del poder y activa dinámicas moleculares. Se opone al normativismo y funcionalismo ineficaz de las políticas estatales diseñadas desde las oficinas (“*son trabajos de gabinete*”), y propone un enfoque alternativo, descriptivista y deductivo, basado en la experiencia práctica. Define las competencias y reglas necesarias para garantizar la convivencia armoniosa a partir de un interés verdadero por “*cómo somos*”, qué “*necesitamos*”, “*podemos*”, “*queremos*” y “*sabemos*” los pueblos indígenas. Es un discurso muy poderoso enunciado desde una posición no hegemónica, y evoca en el interlocutor la impotencia y frustración que describe. Es en esta capacidad de

convencer y ganar a otros para la causa de los pueblos indígenas que reside la dinámica de fuga y el poder en potencia de este testimonio.

Balance interpretativo: la interculturalidad como fuga instituida

Los tres grupos de testimonios confirman la observación de Tumbino (2004), en el sentido de que la interculturalidad no es un campo homogéneo, sino que está atravesado por dos tendencias opuestas. Por un lado, legitima institucionalmente la reafirmación y reproducción de estructuras existentes por intermedio de una interculturalidad solo “funcional”, que se inscribe en la lógica del poder coercitivo y disciplinario (según la clasificación de Bertrand y Biglari, 2018). Esta trata de remediar los síntomas de un contacto cultural asimétrico estableciendo mecanismos de diálogo, cuotas, medidas de discriminación positiva, pero no toca ni cuestiona las bases de la diglosia cultural, como lo son el binarismo y la jerarquización basados en ideologías racistas y del progreso eurocéntricas. Por otro lado, la “interculturalidad crítica” aprovecha el encuentro entre *alter* y *ego*, discursivamente distinguidos y opuestos, como oportunidad para aprender a verse a sí mismo con los ojos del otro, para enfrentarse y aprender así a sobrepasar el miedo a la muerte del sujeto (Levinas, 1995), y para trascender la realidad existente mediante el diálogo, que es una abertura de horizontes (Gadamer, 1990). Como demuestra el análisis, la interculturalidad crítica le brinda un “*space of appearance*” al poder en potencia, cuando logra mantener un equilibrio entre las líneas molares, moleculares y de fuga.

La línea molar de la interculturalidad funcional marca todos los testimonios, con independencia del campo práctico del que emergen o de la época en la cual han sido recogidos; sin excepción, todos reproducen la idea de la existencia de diferentes grupos étnicos o lenguas, de una diferencia entre indígenas u originarios y no indígenas u originarios. Esto tiene dos efectos, que son favorables a que se profile una línea molecular del poder, como lo demuestran sobre todo los testimo-

nios acerca de la EIB: a) la categorización y segmentación provocada por la línea molar se vuelve explícita, y se transforma así en un objeto de observación y reflexión; b) al objetivarse, entra en interacción y competencia con otras realidades objetivadas, lo que provoca su problematización. En efecto, los testimonios analizados ponen a prueba la validez del discurso hegémónico al intentar aplicar sus categorizaciones y comprobar sus segmentaciones en la práctica, y revelan lo arbitrario de los criterios de segmentación. Estas reflexiones dan lugar a pequeñas microfisuras en el sistema binario que sacuden las categorizaciones duras, cuestionando e invirtiendo jerarquías.

Sin embargo, tal como aparece en los tres testimonios de migrantes recogidos por Godenzzi, estas microfisuras no bastan para constituir una línea de fuga que trascienda las categorizaciones. Solamente el testimonio de Esther construye una trayectoria e identidad intercultural sin volver a actualizar la lógica de segmentación dura. Está consciente de las categorizaciones y de la discriminación, pero en vez de aferrarse y quedarse atada a ellas, su testimonio pone énfasis en su trayectoria, la cual sigue construyéndose. Al igual que la línea molar, que se transforma en máquina binaria cuando actúa sola, la línea de fuga no está libre de peligros; particularmente, puede provocar una forma de indiferencia política, al intentar ignorar —o por lo menos mantener a distancia— los efectos de la máquina binaria molar. De esta manera, eventualmente, logra trazarse una trayectoria individual a pesar de las estructuras desiguales, pero se priva de la oportunidad de influir de manera activa en ellas.

Los testimonios acerca de la consulta previa permiten estudiar las condiciones institucionales para proteger el espacio de aparición del “poder en potencia”. Como dispositivo institucional, la interculturalidad constituye una arena política importante, ya que las categorías y los mecanismos institucionalmente propuestos generan muchas polémicas, debates críticos y dinámicas sociales. Por un lado, se diseñan y discuten estrategias para aprovechar el dispositivo existente de la me-

jor manera, sin dejarse sujetar por él. Por otro lado, dada la conciencia compartida de la insuficiencia de las disposiciones interculturales institucionales, surgen y se discuten varias propuestas alternativas. Al tomar la iniciativa de proponer y diseñar desde abajo las condiciones y los contenidos de un proceso dialógico, los actores invierten la lógica hegemónica y se posicionan como autores de la realidad social en una posición poderosa, sin detentar el poder. Al asumir y ejercer el poder de tomar la palabra, opinar, proponer, criticar, entrar en interacción, exigir diálogo y ofrecer coconstruir la interculturalidad desde una posición dominada, estos testimonios ponen en escena el poder en potencia. Conocen y experimentan de forma permanente las violencias de la máquina molar del poder en su misma persona o en las personas de su entorno. Pero toman conciencia de los mecanismos de funcionamiento del poder y se niegan a seguir reproduciéndolos. Creando y asumiendo espacios de poder desde la periferia, su práctica se emancipa de la lógica molar y origina una línea de fuga. Curiosamente, respetan el contrato político propuesto de forma institucional por el mecanismo de la interculturalidad, y no aplanan ni invierten el orden social mediante otra fuerza molar, aunque estén conscientes de la fuerza colectiva que poseen; más bien, asumen y exigen el papel de interlocutores en un diálogo que ellos mismos podrían codiseñar como pares.

Así, el principio jurídico-institucional de la interculturalidad es un mecanismo propenso a la constitución de un campo político, que llama y promueve la capacidad del comienzo. Suscitando la utopía (Ricœur, 1984) de un diálogo entre pares, desestabiliza la ideología hegemónica. La utopía sirve de motor a las polémicas, alimenta los debates, evoca nuevas ideas, da el impulso de fuga.

Para mantener viva esta tensión entre fuerzas molares, moleculares y de fuga que da lugar al poder en potencia, se necesitan oportunidades de interacción práctica para permitirle a la línea molecular abrir espacios de aparición del poder del comienzo. Las instituciones pueden contribuir a proteger estos espacios, al obligar a los domi-

nantes a implicarse en el diálogo con los que consideran y tratan como oprimidos. Todos juntos tienen que vigilar, desde sus posiciones respectivas, que el desarrollo del diálogo no reproduzca los tradicionales roles de dominante y oprimido, y las instituciones pueden ejercer el papel de regular y sancionar todo tipo de violencia. Pero las instituciones también tienen que cuestionarse constantemente a sí mismas, porque son instrumentos del poder molar, como confirman los testimonios aquí analizados. Ellas mismas deben abrirse al diálogo y someterse a los resultados de este; se trata de acordarse de que la “institución” es un proceso (Castoriadis, 1990): “This moment of tension, of openness, which gives the social its essentially incomplete and precarious character, is what every project for radical democracy should set out to institutionalize”¹⁰ (Laclau y Mouffe, 2014, p. 174).

La ley de Consulta Previa ciertamente brinda excelentes oportunidades para generar debate, pero no fue concebida como un mecanismo instituyente sino instituido. Los primeros cuatro años de experiencia de consulta previa han frustrado muchas expectativas, lo que genera evaluaciones frecuentes de esta como un mero “*saludo a la bandera*” y suscita lógicas molares contrahegemónicas, así como fugas radicales documentadas en el corpus, como en la cita siguiente:

Bien claro te voy a decir. Nosotros aunque venga la consulta no vamos a ir a la consulta porque no es consulta la misma cosa. Es falso, es falso más bien nosotros tenemos que buscar otras cosas para hacernos respetar. Ya no queremos consulta, ni mina tampoco (José: 482).¹¹

¹⁰ “Este momento de tensión, de apertura, que le da a lo social su carácter esencialmente incompleto y precario, es lo que todo proyecto de democracia debería empezar a institucionalizar”.

¹¹ Esta entrevista ha sido realizada y transcrita en quechua de Ayacucho, y traducida al castellano por Melania Canales Poma.

El desencanto y la desilusión provocados por ignorar las promesas suscitadas con la garantía jurídica del principio de interculturalidad, ponen en peligro el espacio de aparición del poder en potencia, y amenazan con lógicas (contra)coercitivas.

Conclusión

Al haber analizado testimonios de diversos actores de la “interculturalidad” en el Perú, este artículo ha demostrado que el “poder en potencia” (Bertrand y Biglari, 2018) emerge en espacios de aparición donde se entrelazan lógicas molares, moleculares y de fuga (Deleuze y Parnet, 1996). Las condiciones de aparición del poder en potencia son la existencia de tales espacios, y la garantía del frágil equilibrio entre las fuerzas molares, moleculares y de fuga. Tal como lo hemos señalado, este esbozo de las diversas fuerzas que interactúan en el campo de lo intercultural puede eventualmente servir de orientación en el momento de actuar o de tomar decisiones sobre planes y políticas interculturales. Así, por ejemplo, será importante tratar a las culturas no como entidades ya hechas, sino como procesos e interacciones continuas, pues la cultura “no es una imposición de identidades fijadas y normalizadas, sino un proceso dialógico de dar sentido a las cosas con y a través de los otros” (Bauman y Tester, 2002, p. 192).

Igualmente, resultará esencial no quedarse en la superficie de la interculturalidad funcional, sino descender a la profundidad de la interculturalidad crítica que nos permite tomar conciencia de las líneas de poder que nos atraviesan. Por último, habrá que tener en cuenta que, en última instancia, la interculturalidad es un combate colectivo contra la injusticia (Bauman y Tester, 2002, p. 186) en todos los ámbitos de nuestra interacción social, y de nuestra interacción con el entorno.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1990). Compréhension et politique (1953). In M.-I. B. de Launay (Trad.), *La nature du totalitarisme* (pp. 39-65). Paris: Payot.

- Bellier, I. (2006). Identité globalisée et droits collectifs: Les enjeux des peuples autochtones dans la constellation onusienne. *Autrepart*, 2(38), 99–118. <https://doi.org/10.3917/autr.038.0099>
- Bertrand, D. y Biglari, A. (2018). Sémiotique et sciences politiques. In A. Biglari (Ed.), *La sémiotique en interface* (pp. 195-230). Paris: Kimé.
- Bosteels, B. (2013). Introduction: This people which is not one. In A. Badiou (Ed.), *What is a people?* New York, Chichester: Columbia University Press.
- Bulnes Vera, M. (2000). *¿Quién es el otro? Conversaciones para la convivencia*. Lima: FORTE-PE.
- Caravedo, R. (2014). *Percepción y variación lingüística. Enfoque sociocognitivo*. Madrid: Iberoamericana.
- Castoriadis, C. (1990). *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*—3. Paris: Seuil.
- Cerrón-Palomino, R. (1987). Multilinguismo y política idiomática en el Perú. *Allpanchis*, 29, 17–44.
- Damonte, G. y Glave, M. (2014). ¿Cómo incluir a los pueblos indígenas andinos? Avances, desafíos y lecciones aprendidas del otorgamiento de derechos de consulta en el Perú y Bolivia. En ILAIPP (Ed.), *América Latina. Hacia la inclusión social. Avances, aprendizajes y desafíos* (pp. 103–140). Guatemala: Asociación de Investigación y Estudios Sociales.
- Deleuze, G. (1989). Qu'est-ce qu'un dispositif. In *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale*, Paris 9, 10, 11 janvier 1988 (pp. 185-195). Paris: Seuil.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie* 2. Paris: Editions de Minuit.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- Escobar, A. (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: IEP.
- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (1978). La gouvernementalité. In *Dits et Ecrits III* (pp. 635-657). Paris: Gallimard.
- Gadamer, H.-G. (1990). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En *Arte y verdad de la palabra* (pp. 111–130). Barcelona: Paidós.
- Garatea Grau, C. (2014). La pragmática del «Otro». A propósito de las tradiciones en el contacto. *Cuadernos de la ALFAL*, 6, 29-38.
- Godenzzi, J. C. (2007). El español de América y el español de los Andes: Universalización, vernacularización y emergencia. En M. Schrader-Kniffki y L. Mergenthaler García (Eds.), *La Romania en interacción: Entre contexto, historia y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann* (pp. 29-50). Frankfurt: Vervuert - Iberoamericana.
- Godenzzi, J. C. (2017). Relatos y recursos lingüísticos de la inserción urbana: Tres migrantes quechua-hablantes en Lima. *Visitas al patio*, 11, 11-37.
- Godenzzi, J. C. (2018). Ecological Approaches to Language in urban processes: The Case of Spanish in Lima. In R. Ludwig, P. Mühlhäuser y S. Pagel (Eds.), *Linguistic ecology and language contact* (pp. 109-128). Amsterdam: Benjamins.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2014). *Hegemony and socialist strategy. Towards a radical democratic politics* (2.^a Ed.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Levinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana.
- Martuccelli, D. (2015). *Lima y sus arenas. Poderes sociales y jerarquías culturales*. Lima: Cauces Editores.
- Quijano, A. (1964). La poesía: Una praxis. *Haraui*, 1(2), 11-12.
- Quijano, A. (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber*:

- Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201–246). Buenos Aires: CLACSO.
- Ricœur, P. (1968). La structure, le mot, l'événement. *Man and World*, 1, 10–30.
- Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Editions du Seuil.
- Ricœur, P. (1984). L'idéologie et l'utopie: Deux expressions de l'imaginaire social. *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 2, 53–64.
- Rivarola, J. L. (1985). *Lengua, comunicación e historia del Perú*. Lima: LUMEN.
- Rodríguez Garavito, C. (2012). *etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.
- Rousseau, S. (2012). La ley de consulta previa y las paradojas de la indigeneidad. *Argumentos*, 6(5). http://www.revistargumentos.org.pe/ley_de_consulta_previa.html
- Sulmont Haak, D. (2015). Desigualdades y estructuras étnico raciales en el Perú: Aportes empíricos del proyecto sobre etnicidad y raza en Latino América (PERLA). En N. Henríquez, G. Damonte, M. Braig y B. Göbel (Eds.), *Desigualdades en un mundo globalizado* (pp. 135-149). Lima: PUCP.
- Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo critico. En M. Samaniego y C. G. Garbani (Eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp. 151-166). Temuco: UCT.

Lenguaje y cultura

Homenaje a Angelita Martínez

*Adriana M. Speranza
(Coordinadora)*

*Gabriela Bravo de Laguna e Ivana Mestriner
(Compiladoras)*



FACULTAD DE HUMANIDADES Y
CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA



Instituto de
Investigaciones en
Humanidades y
Ciencias Sociales



2022

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Secretaría de Investigación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: Sara Guitelman

Editora por Ediciones de la FaHCE: Samanta Rodríguez

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

©2022 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-2207-6

Colección Memorabilia, 4

Cita sugerida: Speranza, A. M. (Coord.), Bravo de Laguna, G. y Mestriner, I. (Comps.). (2022). *Lenguaje y cultura: Homenaje a Angelita Martínez*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Memorabilia ; 4). <https://doi.org/10.24215/978-950-34-2207-6>

Disponible en <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/215>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)