

Geopolítica del conocimiento en América Latina: la construcción de espacios históricos otros

Geopolitics of knowledge in Latin America: the construction of other historical sites

MILEIDY YOPASA RAMÍREZ*

Resumen

El patrón de poder colonial creó una superposición y entrecruzamiento de jerarquías globales múltiples y heterogéneas de formas de dominación y explotación sobre los pueblos indígenas, construyendo mapas del mundo a partir de discursos occidentales que establecieron en su desarrollo definiciones y representaciones espaciales y subjetivas basadas en la negación, la violencia y el silenciamiento de los mitos, símbolos,

ritos, tradiciones y conocimientos de los pueblos ancestrales. La práctica cartográfica eurocéntrica como expresión de la dominación colonial europea acalló otras modalidades de representación del espacio propias de los pueblos indígenas y su devenir histórico. Dicho silenciamiento de las poblaciones exige la construcción de mapas nocturnos que hablen desde la memoria y la historia de estos pueblos.

Palabras clave: América Latina, modernidad, colonialidad, cartografía, estudios postcoloniales.

Abstract

The colonial power created overlapping and intersecting hierarchies and multiple global heterogeneous forms of domination and exploitation of indigenous peoples, creating world maps from Western discourses that established definitions and developmental and spatial representations based on subjective denial, violence and silencing of the myths, symbols, rituals, traditions and knowledge of native peoples. The Eurocentric cartographic practice as an expression of European colonial domination silence other forms of representation of space typical of indigenous peoples and its history. This silencing of populations requires the construction of maps night speaking from memory and history of these peoples.

Key words: Latin America, modernity, coloniality, cartography, postcolonial studies.

* Barrio tres de abril, calle Eva Duarte 131. Playa Unión, Rawson, Chubut, Argentina. E-mail: caracoladelsur1@gmail.com.

Sistema mundo moderno/colonial

*Yo que anhelé ser otro, ser un hombre
de sentencias, de libros, de dictámenes,
a cielo abierto yaceré entre ciénagas,
pero me endiosa el pecho, inexplicable,
un júbilo secreto. Al fin me encuentro
con mi destino sudamericano.*

Jorge Luis Borges

La historia de los pueblos de América Latina ha estado en relación y forma parte integral de la construcción y organización de lo que podemos llamar el sistema mundo moderno-colonial. Lo que conocemos como el sistema-mundo moderno se relaciona con el proceso de colonización europea en América y su consecuente control sobre el Atlántico. Para Wallerstein la constitución del sistema-mundo moderno tiene su inicio con la invasión europea de los territorios de lo que hoy llamamos América: “la génesis de este sistema histórico se localiza en la Europa de finales del siglo XV, que el sistema se extendió con el tiempo hasta cubrir todo el globo hacia finales del siglo XIX” (Cit. en Restrepo y Rojas 2010: 71). Para Wallerstein el sistema mundo-moderno es una entidad histórica que emerge debido a la expansión del capitalismo europeo, situando el surgimiento como entidad histórica con el “descubrimiento” de América y la colonización, que instaurarían instituciones de poder jerárquicas encargadas de mantener a la sociedad europea, en la cúspide de la pirámide social. Con el “descubrimiento de América” se da inicio al proceso de mundialización del capitalismo, la ciencia y el sistema interestatal (Restrepo y Rojas 2010: 73).

Wallerstein en su análisis sobre el sistema mundo enfatiza en lo geoeconómico, en la

expansión de una economía-mundo capitalista, sin tener en cuenta el problema epistemológico en el surgimiento de este sistema-mundo moderno, llamado por el autor la geocultura, ya que las relaciones centro-periferia no son únicamente económicas sino también de conocimiento. Esta visión geoeconómica y geocultural de Wallerstein parte en dos momentos diferentes, al primero lo localiza a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI, con el nacimiento del capitalismo y con el sistema mundo-moderno, en cambio, la geocultura del sistema mundo-moderno la sitúa a partir de la revolución francesa y, a su vez, a la modernidad propiamente dicha en el siglo XVIII a partir de la ilustración. Al respecto Santiago Castro-Gómez señala:

El mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVIII no sólo «aportó» al sistema-mundo mano de obra y materias primas, que permitió la “acumulación originaria de capital” como pensó Wallerstein, sino también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural [...] El proyecto de Wallerstein concibe todavía las periferias en términos de unidades geohistóricas y geoeconómicas, pero no geoculturales. Aunque Wallerstein acierta al señalar que el sistema mundo moderno comienza alrededor del año 1500, su perspectiva es todavía eurocéntrica. Piensa que la primera geocultura de este sistema –liberalismo– se formó apenas en el siglo XVIII, a raíz de la mundialización de la revolución francesa. De este modo, en opinión de Mignolo, Wallerstein continúa prisionero del mito construido por los filósofos de la ilustración, según el cual, la segunda modernidad (siglos XVI y XVII) es la modernidad por excelencia. La geocultura de la primera modernidad permanece invisible desde esta perspectiva (2005b: 51-48).

Cómo eco de este reclamo teórico, en 1992, año en el que se cumplen los 500 años del llamado “descubrimiento” de América, Wallerstein y Quijano publican en la *Revista Internacional de Ciencias Sociales* el artículo

“La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundo”. Este artículo realiza las primeras aproximaciones teóricas para la formulación del análisis desde el mundo moderno/colonial, puesto que establece el nacimiento del sistema-mundo a partir del siglo XVI y, a su lado, América como entidad geosocial constitutiva del moderno sistema-mundo, siendo allí el primer lugar donde se implantaron los primeros espacios y *locus* para variadas formas de control del trabajo, convirtiéndose en el patrón y modelo de la totalidad del sistema-mundo. Los autores señalan que el papel de América Latina en el desarrollo del sistema-mundo aporta cuatro aspectos cruciales no vistos antes por Wallerstein:

1. La colonialidad. Según el discurso de la modernidad, los estados del mundo son iguales entre sí; sin embargo, desde su nacimiento en el siglo XV, es evidente que existen unos estados con mayor poder que otros. Durante los procesos de colonización, esto parecía más claro al observar las diferencias entre las metrópolis y las colonias; sin embargo, una vez que culminó la colonización, permaneció una forma de pensar que establece jerarquías entre los estados y sociedades del centro y los de la periferia; es decir, la colonialidad (Quijano y Wallerstein 1992: 584). Una característica fundamental de la colonialidad es que permanece, aunque el sistema colonialista haya culminado, y sigue funcionando como un esquema mental que justifica y legitima las desigualdades entre las sociedades en el sistema moderno mundial.

2. La etnicidad. Se refiere a las desigualdades y relaciones jerárquicas entre los grupos étnicos que conforman una sociedad; en ese marco de relaciones, el grupo étnico dominante (que casi nunca se llama a sí mismo grupo étnico) se encarga de legitimar un sistema de clasificaciones sociales y socioculturales, que son vividas y promovidas como desigualdades sociales. Es decir, la creación o marcación de un sistema de diferencias culturales, sirve para legitimar un sistema de desigualdades sociales.

3. El racismo. Implícito en la etnicidad, “el racismo [...] y las actitudes racistas fueron parte y propiedad de la americanidad y la modernidad desde sus inicios” (Quijano y Wallerstein 1992: 585). No obstante, es sólo hasta el siglo XIX que se crea “el racismo hecho y derecho, teorizado y explícito” (1992: 585). Cuando en una sociedad la etnicidad no garantiza las formas de discriminación que se quiere legitimar desde los sectores dominantes, entonces se crean mecanismos institucionales para garantizar su práctica y permanencia.

4. La novedad. Es decir una deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo ‘moderno’, que promueve el olvido de las tradiciones e impide ver las estructuras de larga duración que sustentan los hechos sociales. Así, “Cualquier cosa que fuera ‘nueva’ y más ‘moderna’ era mejor. Más aún, todo era presentado como nuevo” (Quijano y Wallerstein 1992: 586). A la larga, esta idolatría por lo nuevo se convierte en una forma de promoción del consumo permanente, que con frecuencia desprecia tradiciones y conocimientos locales (Cit. Restrepo y Rojas 2010: 75-78).

La contribución de Wallerstein y Quijano será uno de los primeros aportes y avances en la constitución de la unidad de análisis denominada sistema-mundo moderno/colonial y que será desarrollado más adelante por el grupo modernidad/colonialidad, principalmente en autores como Walter Mignolo (2003), Enrique Dussel (1994), Santiago Castro-Gómez (2005a, 2005b), entre otros. En este camino Dussel dará otra mirada a la interpretación de sistema-mundo y fijará el nacimiento y origen del mito de la modernidad a partir de 1492, primera modernidad:¹

¹ Dussel (1994) diferencia entre una primera y segunda modernidad. La segunda modernidad es la que se acostumbra a indicar como la modernidad a secas, mientras que la primera modernidad es inaugurada con la conquista de América a partir de 1492 y está marcada por el papel central jugado por España y Portugal.

La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial [...] Aunque el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema mundial (Castro 2005b: 46-47).

El europeo comienza a “inventar” su propia “imagen y semejanza” en las nuevas tierras conquistadas. La modernidad no hace más que indicar repetidamente una concepción eurocéntrica, que contiene la superioridad evidente de un modelo de organización social, cultural, política, histórica y de raza, el del mundo Europeo. La conquista será el origen del encubrimiento de los pueblos de América, de su cultura y formas de existencia y pensamiento. Desde la llegada de Colón se va construyendo no sólo el “ego” europeo sino el encubrimiento del indígena, del Otro, del habitante conquistado y colonizado.

Para Dussel (1994) el descubrimiento de América borra la otredad. El “otro” no es descubierto como “otro”; el indio comenzó a ser elaborado desde la mirada europea, primero como asiático, luego en el “descubrimiento”, durante la conquista y la colonia, como primitivo y salvaje. “Los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “materia” del ego

moderno” (1994: 35). Con el descubrimiento de América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino, simultáneamente, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio a la organización de la totalidad del espacio y el tiempo, esta construcción tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea, que excluye, niega y define lo no-europeo.

El mundo moderno colonial parte de historias contadas desde un solo lado, que suprimieron las memorias e historia de las comunidades afrodescendientes e indígenas. Esta superioridad está marcada por la estructuración de la sociedad mediante la categoría racial, que se convertirá en el instrumento ideológico de dominación social. La idea de raza se transforma en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial. Al respecto Aníbal Quijano señala:

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *identidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder, de una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, [se encontraba] la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (2000a: 202).

El “patrón de poder colonial” es un principio organizador que involucra la explotación y la dominación ejercidas en múltiples dimensiones de la vida social, desde las relaciones económicas, sexuales o de género, hasta las organizaciones políticas, las estructuras de conocimiento, las entidades estatales y los hogares (Restrepo y Rojas 2010). Este sistema, es denominado por Aníbal Quijano (2000a, 2000b) como colonialidad del poder, y opera en cada una de las dimensiones materiales y subjetivas de la vida social y cotidiana de hombres y mujeres. La jerarquía racial/étnica de la línea divisoria europeo/no europeo reconfigura de manera transversal todas las demás estructuras globales de poder, éste se convierte en el principio organizador que estructura todas las múltiples jerarquías del sistema mundial. Aníbal Quijano sintetiza el desarrollo de este patrón del poder mundial como la articulación de cuatro elementos fundamentales:

1. La colonialidad del poder, esto es la idea de la raza como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social;
2. El capitalismo como patrón universal de explotación social;
3. El estado como forma central universal de la autoridad colectiva y el moderno estado nación como su variante hegemónica.
4. El eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento (2000b: 200).

La raza se estableció como una medida de clasificación social básica de la población, lo que se referencia es las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, que determinará supuestas estructuras biológicas

deferentes “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así, como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano 2000b: 206). Los pueblos conquistados serán impedidos de objetivar sus propias imágenes, símbolos, memorias y experiencias subjetivas, asimismo, sus formas de comunicación y de representación de modo autónomo.

Lo anterior significó para las culturas aborígenes el abandono y represión de su legado histórico-cultural y de su cosmovisión, Quijano denomina a esto la “colonialidad cultural” que llevó a los dominadores –Europa-, al control social y cultural de las expresiones, conocimientos, significaciones, símbolos, valores, prácticas y rituales de los pueblos conquistados, imponiendo sus propios patrones de expresión y sus creencias. Por tanto, el eurocentrismo como ‘patrón epistemológico’ desintegra y desconoce todas aquellas subjetividades, pensamientos y acciones que no sean las instauradas por los colonizadores, negando su devenir histórico. De esta manera, se da una colonialidad respecto a la producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos y su universo simbólico. Con la idea de raza y racismo se genera una eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva. Al respecto Mignolo hace la siguiente distinción:

La raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común [...] El “racismo” surge cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de ese grupo. El “racismo” ha sido una matriz clasificadora

que no sólo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas [...] y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo (Cit. en Castro-Gómez 2005a: 42).

Esta noción de superioridad, basada en la distinción étnica cuyo fundamento es la idea de raza y racismo, traería la negación sistémica de las expresiones existenciales de carácter material, simbólico y epistémico de las comunidades tanto indígenas como afrodescendientes (el africano en su condición de esclavo) en el territorio latinoamericano. Para estas poblaciones la dominación colonial implicó, de este modo, el despojo y la represión de sus identidades originales. En este sentido, se da una colonialidad no sólo del poder que define las estructuras socio-económicas, sino también una *colonialidad del saber* que fundamenta las estructuras lógico-rationales de conocimiento y las cuales descartan el pensamiento del indígena y demás saberes, como aportes en la construcción del mismo. El pensamiento ancestral y la práctica ritual son reducidos a conductas salvajes que deben ser re-educadas, re-orientadas, de acuerdo a los patrones culturales occidentales, que antepone como conocimiento válido la ciencia positiva y sus elementos teóricos y metodológicos. Para Walsh, “la colonialidad del saber, [debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”), elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza” (Cit. en Restrepo y Rojas 2010: 138).

Así, la producción, la difusión y el uso del conocimiento en el sistema mundo-moderno colonial está definido por el eurocentrismo, la historia, la memoria, los saberes, las subjetividades, representaciones, estéticas y prácticas europeas legitimadas (y, en la segunda mitad del siglo XX, las de Estados Unidos). En esta geopolítica del conocimiento, el eurocentrismo impone un modelo universal único que clasifica, define, valida y niega el imaginario y la forma de producir conocimiento de los pueblos no occidentales, tradicionalizándolos y reduciéndolos solamente al folklore, mediante el silenciamiento de su acumulado histórico y su producción epistémica. Mignolo (2003) entiende que “la historia” del conocimiento está marcada geo-históricamente y, además, tiene un valor y un “lugar de origen”. El conocimiento no es abstracto y des-localizado; “América Latina” es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad” (Walsh 2002: 18). Walsh, afirma que “por ubicación geopolítica [se] entiende no sólo el espacio físico, el lugar en el mapa, sino también los espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados” (2002: 175). Así, se construyen epistemologías dominantes que desconocen y descalifican lógicas otras, donde se han marginalizado las particularidades de las comunidades étnicas en lo relacionado a la lengua, formas organizativas, tenencia de la tierra, legislaciones propias, cosmogonías y sistemas productivos, entre otros.

Romper con el modelo modernidad/colonialidad que ha marcado el devenir de los pueblos en América Latina requiere la visibilización, desde

otros espacios enunciativos, de la historia de los mismos, es decir, volver la mirada a aquellas perspectivas histórico-culturales que han sido negadas y subalternizadas; se trata de una apuesta por hacer visibles la multiplicidad de conocimientos y formas de existencia de los pueblos no accidentarles, que bajo el sistema moderno-colonial han sido marginalizadas. En este sentido, los actores sociales latinoamericanos: afrodescendientes, indígenas, campesinos, mujeres, y en general, todos aquellos sectores excluidos, han venido promoviendo acciones encaminadas a la visibilización y reconocimiento de sus identidades, realidades, prácticas y cosmovisiones. En este orden, lo que se intenta es generar nuevos marcos de reflexión para comprender América Latina, teniendo en cuenta su posición en las estructuras de poder y su lugar de enunciación, es decir, se trata de analizar el lugar desde donde se lee y piensa América Latina y sus pueblos. En este camino existe un recorrido epistemológico que argumenta una ruptura con el modelo colonial occidental, entre éstos se puede situar la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, entre otras, las que señalan la necesidad de instaurar un *locus* de enunciación propio.

Los estudios culturales latinoamericanos han permitido crear un espacio de reflexión crítico a nivel político, económico y cultural de los problemas que enfrenta Latinoamérica en relación al modelo mundial eurocéntrico. Con ello se han generado marcos epistemológicos que desafían la noción de un pensamiento y conocimiento único y universal desde una postura política, abriendo la posibilidad del reconocimiento a los distintos modos de pensar, actuar y ser de los sujetos y sus comunidades

subalternas. Precisamente, el concepto de alteridad —el reconocer y valorar lo otro— se convierte en la llave para rechazar dogmas y verdades absolutas, aprendiendo a convivir con las diferencias y la diversidad. En esta línea, las ciencias sociales tienen que surgir con paradigmas abiertos, adquiriendo un discurso subversivo, frente a los paradigmas culturales dominantes y la hegemonía occidental. Se aspira a un pensamiento emergente donde operen los saberes, el sentimiento, la conciencia, lo cosmogónico, lo ancestral y la territorialidad como lugares de enunciación válidos.

Con los estudios postcoloniales se hace una crítica al colonialismo no sólo a nivel económico y político, sino a partir del colonialismo a nivel epistemológico y de enunciación. El núcleo de la teoría postcolonialista se fundamenta en la discusión del fenómeno histórico de la colonialidad con relación a su práctica y efecto, en cuanto a la esclavitud, desplazamiento, discriminación social y racial en contra de los pueblos colonizados. “El dominio imperialista se basó en conocimiento y poder. Este conocimiento dominó el escenario político y económico, pues conociendo a los colonizados les impusieron un idioma europeo y, por ende, los subordinaron a Europa. A los colonizados les impusieron una nueva cultura como parte de su misión de colonizadores, para así instaurar su poder, lo que conllevó a la supresión de las culturas allí establecidas” (Ávila 2009: 3). En este punto se busca realizar no sólo una crítica al proyecto colonial de la modernidad, sino visibilizar los elementos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial. Víctor Ávila (2009) señala que el discurso postcolonialista se enfrenta a una realidad exacta debido a que surge de la experiencia de los colonizados, quienes intentan destruir el discurso impuesto por los

colonizadores imponiendo un nuevo discurso; por tanto, busca romper el universalismo eurocéntrico que asume la superioridad de lo europeo y la inferioridad de los no europeos.

Así, el postcolonialismo es un proceso de de-colonización, en un sentido dialéctico, en el diálogo entre el centro y la periferia, ya que no es posible ni recuperar la pureza de la cultura colonizada ni crear un discurso independiente de sus relaciones e implicaciones históricas. Es así como la conversación, el debate que se inicia no es una mera reproducción, sino una refundación y una relativización de los discursos dominantes del centro. Se trata de una re-escritura del discurso hegemónico, un contra-discurso como discurso subversivo, de su descentramiento, en un sentido semiótico-epistemológico -no de la reconstrucción de una identidad sustancial (esencia)-, sino de una reapropiación de los discursos del centro y de la periferia y de su implantación recodificada a través de su inclusión en un nuevo contexto y paradigma histórico (Ávila 2009).

Este desplazamiento del *locus* de enunciación se puede evidenciar en la lucha y propuestas que sostienen diferentes movimientos indígenas en América Latina, por citar un ejemplo. Estas proponen un discurso emergente basado en las tradiciones y conocimientos ancestrales, permitiendo a través de la resistencia, una reconstrucción de la memoria y la lucha por la constitución de un lugar propio de enunciación. Se trata de la construcción de un *paradigma otro*, que surge a partir y desde la exclusión epistémica y política de los subalternos coloniales, como propuesta de transformación, resistencia y lucha. Como señala Mignolo “el ‘*paradigma otro*’ [...] se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión

imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro” (Cit. en Restrepo y Rojas 2010: 164), es decir, surge desde las experiencias marcadas por la colonialidad, y por tanto, busca trascender críticamente la hegemonía eurocéntrica y sus planteamientos universalistas. Así, el paradigma otro se plantea como proyecto de la diversidad, que habla desde las memorias, subjetividades, biografías e historias de los subalternos históricamente silenciados, y que al cobrar palabra y enunciación transforman las relaciones de poder basadas en las jerarquías, la negación y explotación, en propuestas ético-políticas que permiten la emergencia de otros modelos de vida social, política, económica y cultural.

A partir de lo anterior, se hace indispensable la reconstrucción colectiva de la historia y memoria de nuestros pueblos y la construcción de otros mapas cartográficos que permitan la relocalización de los sujetos frente a su pasado. América Latina inscribe una geografía imaginaria y una geopolítica, que parte de la diferencia colonial impuesta por occidente durante la conquista y la colonización. En palabras de Restrepo y Rojas:

La idea de América supone una proyección de la imaginación colonial en la cual Europa define la historia, nombra y organiza los espacios y poblaciones. Esta idea no se refiere simplemente a una entidad identificable en el mapa, sino que expresa la perspectiva e intereses europeos: “La ‘idea’ de América no es sólo la referencia a un lugar; funciona, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en ‘realidad’” (Mignolo 2007c: 171). Al imponerse con la emergencia de la idea de América la imaginación geográfica eurocentrada como expresión de la dominación colonial europea, otras posibles cartografías y modalidades de representación de sus geografías y gentes fueron silenciadas (2010: 151).

Las formas de comprender las relaciones con el entorno fueron reemplazadas por el imaginario europeo, el “Abya-Yala”, el “Tawantinsuyo”, nombres originarios de los pueblos indígenas con los que designaban e identificaban el territorio, fue erradicado y reemplazado y, con ello, modificaron las relaciones que los pueblos andinos tenían con el espacio, el tiempo y su cosmovisión. La tierra no sólo representaba una figura geográfica terrestre sino que estaba ordenada por la relación con el cosmos y la ley de origen (mito), articulación que marcaba su concepción de mundo y sus formas de representación del espacio, las que fueron silenciadas por la mirada Europea durante la conquista.

Calibanización de la cartografía: miradas desde la periferia

La cartografía es el arte de expresar gráficamente, por medio de mapas y cartas,

nuestro conocimiento sobre el espacio y la superficie terrestre. Los mapas son representaciones simbólicas que soportan valores y maneras de entender y de relacionarse con el territorio, las cuales muestran no sólo cualidades físicas, climáticas, ambientales, etc., sino que hablan de un espacio social y culturalmente construido.

El mapa “establece un vínculo directo entre percepción y representación del mundo” y ofrece “información sobre un espacio dado (reducido a formas más o menos elementales), su descriptor y los destinatarios del documento” [Musset y Val Julian, 1998], a la vez que archiva conocimientos del grupo humano y “si éste convierte su propia historia en un objeto de reflexión, el mapa memoriza de una u otra forma esta historia” (Zumthor Cit. en López y Caretta 2008: 112).

Los primeros hallazgos cartográficos de la cultura occidental se remontan a los mapas babilónicos del siglo VI a.C. De acuerdo a Baudes (2007), para los babilonios:

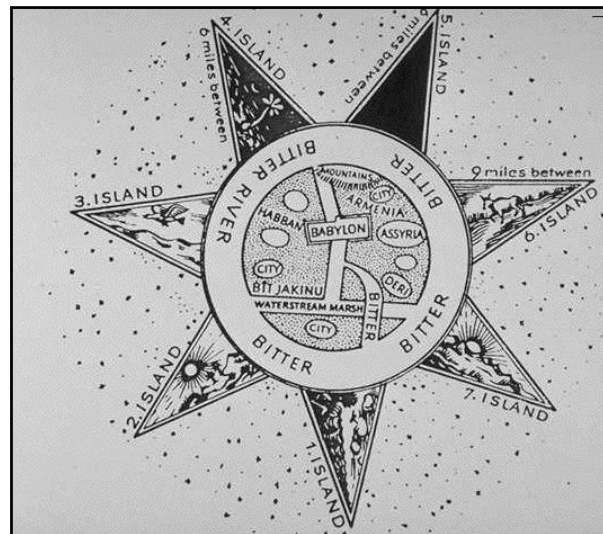


Figura 1. Mapa Babilónico. Fuente: Buades (2007).

La tierra era la parte habitable del planeta y aparece representada en este mapa como una superficie plana y redonda cruzada por dos líneas verticales, que representan los ríos Tigris y Eufrates. En el interior de este disco se dibujan y nombran las regiones de la tierra [...] Un poco por encima del centro está Babilonia, su nombre aparece escrito y enmarcado. Las otras ciudades están representadas con un círculo que a veces contiene el nombre y otras solamente un punto. La tierra habitable está rodeada por un océano en forma de anillo llamado Río Amargo. Más allá de este círculo, se resumen las regiones que quedan en la periferia del planeta; las anotaciones se refieren a una zona en la que “no se ve el sol” poblada por animales legendarios y demoníacos (2007, en línea).

Esta idea fue aceptada por los griegos, los romanos, los israelitas y llegó a Europa a través de las sagradas escrituras donde se inscribe como verdad hasta la edad media. En las primeras descripciones de la antigua Grecia, se heredaron elementos de la representación del espacio brindada por los babilónicos, donde la construcción espacial geocéntrica del mundo, proviene de la percepción homérica (mítica de occidente), que después se adapta a la mirada medieval

donde recibe el nombre de “T en O”. En la concepción homérica, según Baudes: “la tierra fue imaginada como un disco plano envolviendo al Mar Mediterráneo y rodeado a su vez por un océano-río en cuyo extremo más lejano se apoyaba la bóveda celeste. Era un disco flotando sobre el agua en el interior de una semiesfera transparente que era el cielo. Por debajo de la tierra habitable y del agua, se encontraba el Tártaro, el reino de la oscuridad y de los muertos” (2007, en línea).

Estos elementos serán retomados en la cartografía realizada por Anaximandro (ca. 611-545 a.C.), primer mapamundi griego:

la tierra, según la representó Anaximandro, era un cilindro oblongo, dos veces más ancho (de Este a Oeste) que alto (de Norte a Sur). Se distribuía alrededor del mar Mediterráneo y estaba a su vez rodeada por un río-océano. Esta tierra cilíndrica y oblonga estaba habitada únicamente en su disco superior -al que los griegos llamaban ecúmenos, diferenciando la tierra habitada y habitable de la tierra-planeta-, y permanecía libremente suspendida en el centro de una esfera completa que era el cielo (Baudes 2007, en línea).

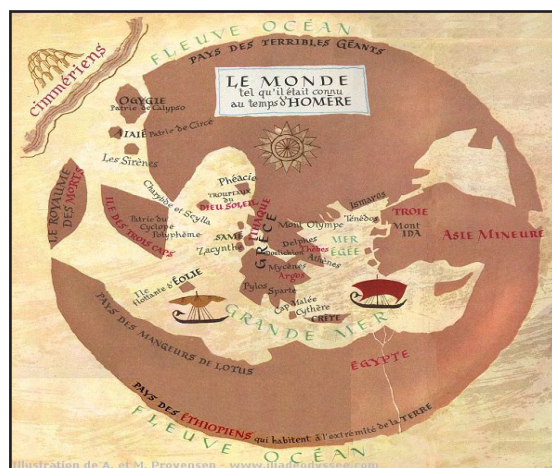


Figura 2. Mapa Homero. Fuente: Baudes (2007).

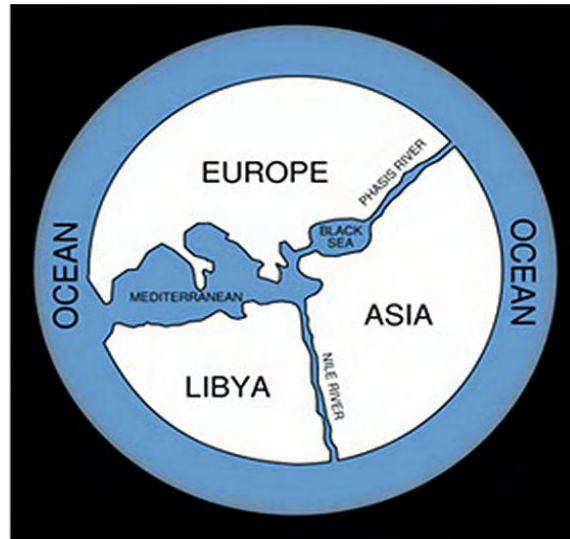


Figura 3. Mapa Anaximandro. Fuente: Buades (2007).

Los mapas más arriba, elaborados por Hecateo, Dicearco de Mesina, Eratóstenes de Cirene, Posidonio de Rodas, Hiparco de Rodas y Crates de Mallus, perfeccionarían el modelo de mapa propuesto por Anaximandro, planteando nuevos elementos en términos matemáticos y geométricos para establecer el sistema de coordenadas geográficas. No es el interés reseñar todo el desarrollo cartográfico de occidente, sino empezar a delinear aquellos aspectos que permiten ir trazando la imaginación cartográfica de Europa.

En la alta edad media, el aspecto religioso sería central para la descripción cartográfica, lo cual se vio reflejado en los mapas T en O (*Orbis Terrarum*), trabajados por Isidoro de Sevilla. Los mapamundis que seguirán este esquema en T en O se caracterizarán por reproducir contenidos teológicos y simbólicos. La T referencia la representación del espacio y, a su vez, alude a la imagen de la cruz, la O representa el océano. En esta figura la tierra está dividida en tres continentes cruzados por dos cursos de agua, el mar Mediterráneo, que distancia Europa y África, el río Nilo y el mar Negro, y el río Don, que separa Europa y Asia:

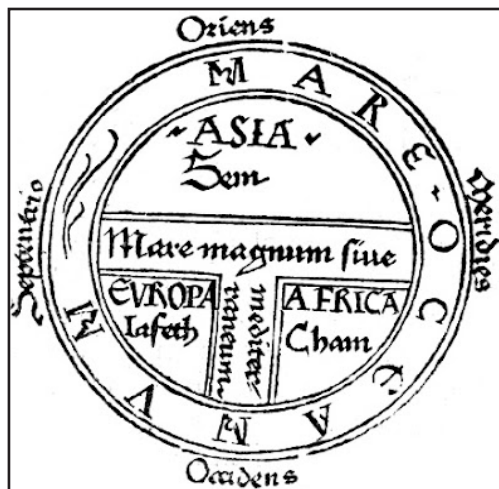


Figura 4. Mapa T en O. Fuente: Buades (2007).

Estos mapas están “orientados”, es decir, en la parte superior se encuentra oriente. La barra transversal de la T representa una línea continua formada por el Nilo, el Helesponto, el Ponto Euxino (mar Negro), el Palus Maeotis (mar de Azov) y el río Tanais (Don). Esta franja separa Asia, en la mitad superior del mapa, de los otros dos continentes. El otro curso de agua, perpendicular al anterior, corresponde al Mar Mediterráneo y divide la mitad inferior del mapa dejando Europa a la izquierda y África a la derecha. Cada continente es la heredad de uno de los hijos de Noé. Asia está habitada por los pueblos semitas, descendientes de Sem, África por los camitas, descendientes de Cam y Europa por los descendientes de Jafet. La tierra ocupada por Sem, Cam y Jafet constituirá lo que Mignolo llama el imaginario del *Orbis Universalis Christianus*, que definirá la jerarquía de los continentes en base a la teología cristiana que erigirá a Europa como referente central y privilegiado por encima de África y Asia, en palabras del autor:

Las tres partes del mundo conocido fueron ordenadas jerárquicamente según un criterio de diferenciación étnica: los asiáticos y los africanos, descendientes de los hijos que, según el relato bíblico, cayeron en desgracia frente a su padre, eran tenidos como racial y culturalmente inferiores a los europeos, descendientes directos de Jafet, el hijo amado de Noé. (Cit. en Castro-Gómez 2005b: 54).

El episodio que desencadenó esta jerarquización es narrado en el capítulo 9 del libro del Génesis:

Una vez finalizado el diluvio, Noé se embriagó con vino [y] quedó desnudo en medio de su tienda. Cam el hijo más joven entró y vio la desnudez de su padre sin nada para cubrirla, mientras que Sem y Jafet, andando hacia atrás, tomaron una manta y cubrieron el cuerpo de Noé. Al despertar de su embriaguez, Noé se enteró de lo sucedido y pronunció el siguiente juicio: “Maldito sea Canaán (el hijo de Cam) siervo de siervo será a sus hermanos. Bendito por Jehová mi Dios sea Sem, y sea Canaán su siervo. Engrandezca Dios a Jafet y habite en las tiendas de Sem y sea Canaán su siervo (25-27).

De acuerdo a este relato, la jerarquía queda establecida del siguiente modo: primero Jafet, el hijo mayor de Noé y padre de los europeos, luego Sem, padre de los asiáticos y por último Cam, el hijo maldito, padre de las naciones Africanas (Castro-Gómez 2005b).

Este esquema mantendrá la creencia en la superioridad étnica de Europa y constituye el primer discurso universalista basado en la limpieza de sangre. A partir de la concepción teológica cristiana, se ordenará el territorio y sus poblaciones, marcando y definiendo simbólicamente los espacios de superioridad e inferioridad. Con el “descubrimiento de América” se empieza a cuestionar la organización geográfica del *orbis terrarum*. Sin embargo, el Nuevo mundo no aparece como algo distinto, con una entidad y definición propia, sino que se hace parte de la prolongación de Europa, de la tierra superior, los territorios americanos se convirtieron en una “prolongación de la tierra de Jafet”, de acuerdo a Mignolo:

No había otra razón que la distribución geopolítica del planeta implementada por el mapa cristiano o para percibir el mundo como dividido en cuatro continentes; y no había ningún otro lugar en el mapa cristiano T O para “América” que su inclusión en los dominios de Jafet, esto es, en el Occidente. El occidentalismo es, entonces, el más antiguo imaginario geopolítico del sistema-mundo moderno/colonial escenario natural para la prolongación del hombre blanco europeo y su cultura cristiana” (Cit. en Castro-Gómez 2005b: 57).

Con esta idea se empieza a representar el espacio americano, donde el control, la explotación y la marginalización en los territorios eran completamente legítimos. Con la invención del mito del “descubrimiento” se da paso al largo recorrido colonial de occidente, que no sólo empieza a introducir a una América

distorsionada en los mapas, determinando una concepción eurocéntrica del universo, sino que toma forma la colonialidad de sus espacios simbólicos y sagrados. Son varias las anomalías que se encuentran a nivel cartográfico que tienen que ver con la imposición de la percepción de la visión de mundo de occidente y que establecen los mapas actuales de poder y conocimiento en relación a nuestro territorio.

En este punto se retoman algunos aspectos cartográficos que permiten ilustrar aquellos elementos simbólicos y epistémicamente subalternizantes, en cuanto a América como lugar de enunciación. En primer lugar, se sitúa cartográficamente la invención de América, como nombre del continente. En un principio, Cristóbal Colón sostenía que habían llegado al extremo oriental de Asia, no obstante, fue Américo Vespucio el primero en señalar que lo que se había descubierto era un “*Mundus Novus*”. Él, junto a otros navegantes, tras el descubrimiento, inició el proceso de representar las nuevas rutas y dar a conocer las particularidades de las nuevas tierras. Esto lo hicieron a través de trabajos cartográficos (dibujos) basados en la observación y descripción relatada de sus experiencias. Estos proyectos de reconocimiento y exploración del territorio comprendieron tanto la navegación litoral y el descubrimiento de las costas, como la expansión y conquista del interior de los territorios (Baudes 2007).

Sin embargo, es Martín Waldseemüller quien menciona por primera vez el nombre de América en el nuevo continente, basándose en las cartas de Vespucio, *Mundus Novus* (Nuevo mundo) y “*Lettera*” (de los “cuatro viajes”). De forma arbitraria usa el nombre femenino de *Amerigo* (América) para denominar al continente. El

mapa de Waldseemülle que “técnicamente se inspira en el sistema de proyección cónica habitual en los mapas de Ptolomeo [...] es el primero que representa la esfericidad de la tierra utilizando dos hemisferios que se sitúan en la

parte superior del mapa, en la franja ornamental. Y en uno de ellos, última primicia, realiza la primera representación exenta del continente americano, separado de Asia y Japón y abrazado por dos océanos” (Baudes 2007, en línea).



Figura 5. Mapa de Martín Waldseemüller.



Figura 6. Proyección del nombre de América. Fuente: Baudes (2007).

En este contexto se hace necesario manifestar las violencias epistémicas que invisibilizan la concepción propia de la tierra que tenían los indígenas. En ella las representaciones cartográficas que se hicieron en relación al continente americano hablan de una tierra sin “voz” y “representación”; los mapas cartográficos elaborados desde occidente niegan la representación simbólica que los pueblos indígenas tenían para la comprensión particular de su propia cultura, y que fue representada en distintas grafías. Estas grafías-signos fueron inspiradas por los ancestros que perviven en los astros, las montañas, las cascadas, las lagunas y las presencias animales, todos ellos, como reflejo de las fuerzas que habitan en lo celeste. Esta concepción y escritura-cartográfica del espacio va a ser silenciada y reducida a inferioridad; la descripciones sobre el territorio elaboradas luego de la conquista hablarán de pueblos incivilizados, bárbaros, salvajes y, por tanto, sus conocimientos y formas de expresión serán negadas, satanizadas, conquistadas, imponiendo y trasplantando el imaginario del conquistador.

Estas producciones cartográficas se hacen parte del camino de Europa en la construcción-invencción de América, que muestra una apropiación de un lugar diferente e independiente, como un objeto más que queda inmerso dentro de su elaboración colonial. Los indios y los descendientes de africanos no podrían nombrar el territorio según proyectos políticos y éticos propios, ya que no se concebían como sujetos sabedores e históricos y, en este sentido, se convertirían en agentes pasivos del devenir histórico, su participación recae en la aceptación, la asimilación, la hibridación en relación al “otro” y el encubrimiento de

“sí mismos”, un “otro conquistador” que, imaginándose superior, legitima la explotación de los cuerpos y de los territorios en el “nuevo mundo”. Con la idea de tierras inhóspitas, de “*mundus novus*”, se empieza una historia desde cero, una historia mapeada desde la conquista, que como tierra descubierta tiene que ser nombrada, y con ello, se empieza a trazar su lugar de ubicación respecto a la totalidad y lógica de mundo occidental; el Abya Yala, el Tawantinsuyo, emergen como relaciones espacio-temporales cuya concepción y significado mantienen representaciones distintas en relación a la tierra y la vida de estos pueblos. América como nombre habla de un *locus* de enunciación impuesto, de espacio visto desde el eurocentrismo y que ubica a las nuevas tierras y su gente en lugar de periferia y subordinación.

En segundo lugar, se ubica la representación de Europa de “sí misma” como superior, donde los territorios son engrandecidos para fortalecer la imagen del “occidente victorioso y desarrollado”. En la proyección cartográfica realizada por el alemán Arno Peters se advertiría que la proyección de Mercator tiende a representar el denominado primer mundo -Norteamérica y Europa-, con lo que se distorsiona el tamaño relativo a las masas continentales agrandando las zonas del norte, la costa de las regiones ecuatoriales -África, Latinoamérica-. Se trata de una cartografía que deforma la imagen para ventaja de los países occidentalizados y colonizadores, marcando la relación centro-periferia, donde se reduce la periferia a condición de inferioridad, minimizando sus proporciones reales y proyectando y engrandeciendo a los países del norte, que mantienen un lugar privilegiado de poder.



Figura 7. Mapa Proyección Mercator. Fuente: Rodríguez (2008: 16).



Figura 8. Mapa Proyección Peters. Fuente: Rodríguez (2008: 17).

En este sentido, Eduardo Galeano señala:

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra el mundo tal cual es, sino tal como sus dueños mandan que

sea. En el planisferio tradicional, el que se usa en las escuelas y en todas partes, el ecuador no está en el centro, el norte ocupa dos tercios y el sur, uno. América Latina abarca en el mapamundi menos espacio que Europa y mucho menos que la suma de Estados Unidos y Canadá, cuando en

realidad América Latina es dos veces más grande que Europa y bastante mayor que Estados Unidos y Canadá. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografía robada, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad del llamado Tercer Mundo, habitado por gentes de tercera, abarca menos, come menos, recuerda menos, vive menos, dice menos (Cit. en Walsh 2004: 27).

Por último, una de las prácticas de violencia simbólica arbitraria más sobresaliente, creada

desde la cartografía eurocéntrica, es la ubicación del arriba y el abajo del mundo: “Desde hace siglos, los pueblos indígenas de Abya Yala han pensado el mapa de otra forma y desde otra lógica, con el sur arriba y el norte abajo. En este mapa “cabeza abajo” con América Latina y África encima de Europa, Canadá y Estados Unidos y más grande que ellos, el mundo se conceptualiza en forma radicalmente distinta” (Walsh 2004: 27).

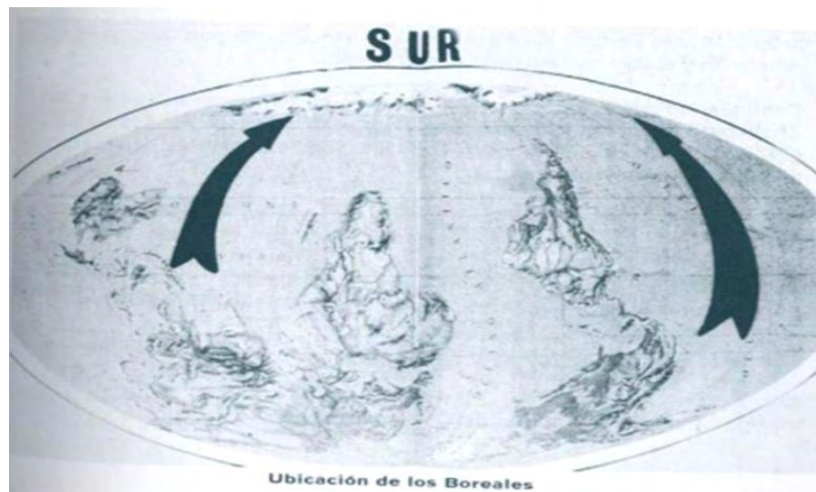


Figura 9. Mapa astrofísico de la ubicación boreal. Fuente: Rodríguez (2008: 21).

Astronómicamente se ha demostrado que todas las “supergalaxias”, nuestra galaxia la Vía Láctea y nuestro Sistema Solar, son atraídas por el “Agujero Negro”, localizado en el extremo del universo. Este gran atractor es el que le da forma a nuestro planeta, y es por ello que las puntas tanto de África como de América tienen formas alargadas, dirección en la cual avanza nuestra galaxia: el adelante. La tierra es un geomagneto y su polo negativo coincide con

su masa mayor (hemisferio norte), el atrás, y su polo positivo sería determinado por el sur. (Rodríguez 2008).

Esta inversión del mapa en el mundo andino se expresa en la relación que los pueblos mantenían con su cosmovisión. El territorio y sus formas de representación mantenían unidad y reciprocidad con sus aspectos cosmológicos y sagrados, así, la cruz del sur (*chakana*) sitúa

un punto geográfico determinado y se proyecta como símbolo ordenador del pensamiento de los pueblos andinos y de sus espacios. Se trata de una cartografía que no está escrita en los libros, sino en los mapas históricos que ha mantenido cada pueblo en su memoria y que se expresa en toda su simbología. La chakana tiene forma de cruz cuadrada y escalonada, con doce puntas, que representa la medida básica de unidad y equilibrio:

La cruz andina escalonada reúne el conjunto de los elementos (tierra, aire, fuego, agua) y los puntos de ubicación (sur, este, oeste, norte) y [...] conserva un centro articulador y dinámico.

“Los antiguos hombres”, “llevaron el cielo a la tierra” y lo representaron con este símbolo que encierra componentes contrapuestos que explican una visión del universo, siendo de esta manera representados lo masculino y lo femenino, el cielo y la tierra, el arriba y el abajo, energía y materia, tiempo y espacio” (Lozada Pereira 2006: 181).

La forma de la chakana encierra en su geometría el concepto de número “pi” que los pueblos andinos llamaron “*tupu*”, medida que definieron como la Proporción Sagrada y que es la base de las cuadrículas que se observan en tejidos, cerámicas y arquitectura. La *chakana* aparece como elemento astronómico y matemático de la cosmología de los pueblos andinos.

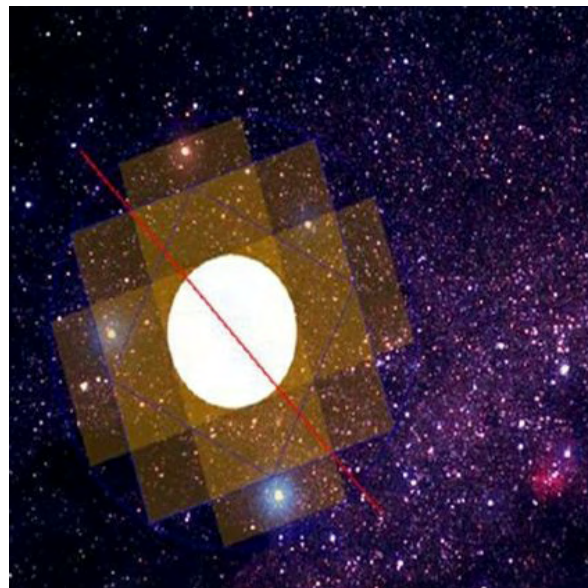


Figura 10. Chakana. Fuente: Medina Enríquez (2008, en línea).

De acuerdo a Candia Muriel, la *chakana* es un símbolo inca, representado:

Por una cruz andina formada por cuatro escalones de tres peldaños, superiores y externos y dos inferiores e internos, los externos superiores corresponden al mundo “ideal”, la escalera derecha comprende la teoría cosmogónica, la escalera izquierda explica la teoría de los tres mundos. Los escalones inferiores e internos corresponden al mundo “real”, los escalones izquierdos comprenden la norma de conducta y los principios básicos de la relación humana, los escalones derechos significan el orden jerárquico inalterable de la relación política, social y religiosa. El supremo creador de todas las cosas es, ILLA TECSE WIRACOSHA PACHAYACHACHIC, y para él, está reservado el primer escalón, es el Dios creador del cielo y la tierra. El Sol ocupa el segundo escalón, dios vivo y cotidiano que premia y castiga en forma directa, es el dios de la naturaleza y el hombre, dispone las obligaciones y da tiempo para la siembra y la cosecha, para las fiestas y el amor y también para la muerte. El tercer escalón es de los “*Mallquis*”, dioses tutelares, propios de cada individuo, son las “*Huacas*” y “*Apus*”, ríos, cerros y árboles, son los dioses de donde surge la vida, son origen de los “*ayllus*” y los “*runas*” (Cit. en Medina Enríquez 2008, en línea).

El lado superior izquierdo, llamado “*Puriy*”, explica la teoría de las tres vidas o los tres mundos. El primero es el “*Hanan Pacha*”, mundo de arriba, ocupa el primer peldaño, en él viven las entidades celestes como los “*Apus*”, los dioses. El segundo corresponde al “*Kay Pacha*”, es el espacio del aquí y el ahora, y refiere al tiempo en el transcurre la vida, donde conviven animales, seres humanos y naturaleza. El tercer mundo es el “*Uku Pacha*” que da cuenta de la vida después de la muerte, un espacio en que hombres y mujeres se integran a la naturaleza para continuar el ciclo de la vida, es el lugar donde viven los ancestros enterrados, de donde se engendra la nueva vida, también es el lugar

de las semillas. En el lado inferior izquierdo, se encuentra el tercer escalón de tres niveles, llamado “*Kausanapac*”, que representa la ética y la moral, estos tres niveles corresponden, primero, al “*Ama Llulla*” que habla de la honestidad y la confianza; el segundo nivel corresponde al “*Ama Sua*”, que se basa en la honradez y el compartir; el tercer nivel lo ocupa el “*Ama Quella*” que alude al trabajo conjunto, la responsabilidad y la colaboración. El último escalón, corresponde al mundo real, inferior e interno que se denomina “*Yuyaypac*” y que alude a la tierra y lo que origina la vida natural.

En la transcripción del dibujo que realizó el cronista aymara Yamki Pachakuti Salcaymahua (1613), del Altar Mayor del *Templo del Coricancha* en el Cuzco, se puede ver cómo está representada la *chakana* en la cosmovisión de los incas, ésta se encuentra interrelacionada e interconectada como unidad formal y espacial de su “su ser y estar en el mundo”. Su representación evidencia las concepciones acerca del universo y las interrelaciones entre los mundos, explicando el conocimiento y reconocimiento del espacio y del territorio como un todo relacional que define sus formas de apropiación territorial. Estas determinan las características de la simbolización que establecen las comunidades ancestrales en el uso y manejo del territorio como unidades relacionadas con sus contextos culturales, así, la espacialidad territorial de los pueblos indígenas tiene correspondencia con la delimitación ancestral-mítica y simbólica propia de su cosmovisión. Estas representaciones que se establecen se hacen parte de la construcción de los templos sagrados, de los lugares y centros ceremoniales como montañas o lagunas. Asimismo, se expresa en sus escrituras y narraciones orales sobre sus ancestros y legado histórico.

Al respecto Zapata señala:

Los *conocimientos cosmogónicos* de los pueblos indígenas son base de la permanencia del concepto del territorio, en el que se reconoce la tierra para la producción, suficiencia de alimentos, terrenos extensos, donde el “ordenamiento” espacial, incorpora no sólo los elementos físico del paisaje, como las montañas, valles, árboles, campo de cultivos, o los poblados, sino también la simbolización, la sacralización, (ordenamiento) siendo de especial interés los fenómenos espirituales que relacionan la vida con el universo, dando significación al modelo espacial empleado, que se deriva de los procesos culturales y tradicionales que son transversales a los pueblos indígenas, cuyos componentes

sociales y culturales dan sentido a la construcción de los conceptos de territorios como aquellos que proporcionan significado al lugar y al espacio, así como los sistemas tecnológicos de adaptación al medio natural, donde el pensamiento y la acción se encuentran intrínsecamente unidos. Es así como los sistemas constructivos responden a un diálogo entre el hombre, la naturaleza y las deidades, como espejo y reflejo del cosmos que se plasma a través de un lenguaje espacial sobre el territorio [...]. El sistema de interacción con el entorno se realiza mediante rituales, establecidos por el espacio-tiempo, las fases lunares, el calendario agrícola, los ciclos de expansión y contracción (2007: 7).

Este ordenamiento cosmogónico se ve reflejado en el dibujo en el Templo del *Coricancha*:

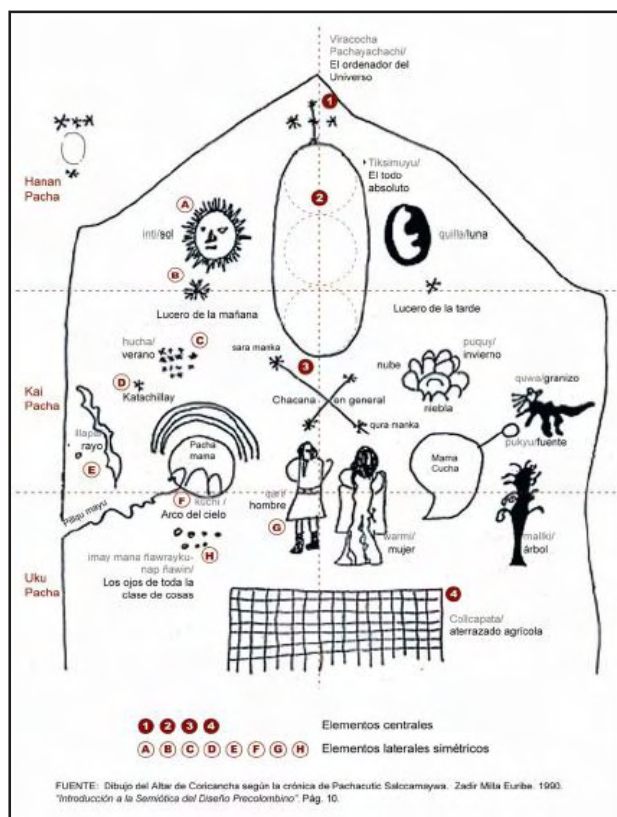


Figura 11. Dibujo del Altar de Curicancha. Fuente: Zúñiga (2006: 30).

El detalle de la figura se puede sintetizar de la siguiente manera según (2006):

1) *Viracocha Pachayachachi*: creador del cosmos, la cultura y lo social.

2) *Pachamama*: el cosmos, la figura ovoide demarcada entre las dos cruces de estrellas es “*Tiksimuyu*” el “todo en absoluto”, regido y protegido en su parte superior e inferior por la Cruz del Sur. *Tiksimuyu* está conformado en su interioridad por las tres partes fundamentales de *Pachamama* descritos anteriormente: a). *Hanan Pacha*; b). *Kai Pacha*, y; c). *Uku Pacha*. En esta interpretación geométrica bidimensional del tiempo, expresada mediante el “*Tiksimuyu*”, se encuentran tres principios valorativos que los amautas cultivaron y perfeccionaron: *Yachay*, asociado al principio del saber, el que lo cultiva es un ser pensante; *Ruay* o *LLankay*, asociado al principio del trabajo, que en el organismo humano lo ocupa el estómago y el corazón, y; *Munay*, asociado al principio del querer que corresponde al área del aparato sexual y reproductivo en el caso de las mujeres.

3) *Chakana* en general: significa puente o escalera ascendente o descendente y permitía mantener latente la unión del hombre andino al cosmos.

4) La red *Collcapata*: da cuenta de lugares de almacenamiento de productos agrícolas, collca significa “productos” y “grano”.

5) Elementos laterales simétricos:

- A. Sol [*Inti*] – Luna [*Quilla*];
- B. Lucero de la mañana - Lucero de la tarde;
- C. Verano [*hucha*] que está representado

por un grupo de estrellas, probablemente las Pléyades: “*Hucchu*” que significa tiempo de maduración – Invierno, nube [*puquy*], que significa estación de las lluvias o la maduración de las plantas;

D. Estrella que tiene relación con alguna constelación asociada con los camélidos. Katachillay que tiene que ver con la Niebla, la humedad, el mar, el río, etc.

E. Rayo/trueno/relámpago – Granizo.

F Arco del cielo [*kuchi* o *туру manya*] – Fuente [*pukyu*]. La dualidad arco iris, fuente que representa la lluvia o el agua de arriba, versus el agua que emerge de abajo.

G. Hombre [*qari*] - Mujer [*warmi*]. La dualidad humana, el varón y la mujer están situados cerca del centro. Esta dualidad se presenta, en la unión de dos sujetos de distintos *Ayllus*, para conformar la unidad de la pareja.

H: Los ojos de toda la clase de cosas - árbol [*mallki*] antepasado.

Estas representaciones del mundo fueron negadas durante la conquista, donde la relación del hombre, la naturaleza y el cosmos se hallaba en una unidad integrada, complementaria e indivisible. En los “Andes impera una concepción cosmocéntrica que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, un elemento más de las fuerzas naturales y sagradas, y un objeto en movimiento constante sin ninguna finalidad ulterior: flujo que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica en el rito” (Lozada Pereira 2006: 72). En la cultura occidental, por el contrario, ha prevalecido una imagen del mundo en la que el hombre se ha ubicado en el centro; la relación hombre-cosmos-naturaleza se encuentra dividida; el primero

busca descubrir los secretos de los otros dos a través de la ciencia y así poder objetivarla. Este desplazamiento se puede observar en las cartografías realizadas, donde la simbología representa el logos de occidente sobre el espacio.

Muchas de las relaciones espacio-temporales se construyeron teniendo en cuenta la posición astronómica la cruz del sur. El *Qhapaq Ñan* o camino del Inca, eje central del sistema vial del Imperio, se organiza con la geometría de

la *chakana*. Este camino marca una línea que atraviesa diversas ciudades del imperio incaico como Cajamarca, Cuzco, Tiahuanaco, Oruro y Potosí. Existe una línea recta o alineación de ciudades incas ubicadas geográficamente a lo largo de una diagonal a 45° del eje Norte-Sur y está conformada por sus principales "ciudades-templos", esta línea virtual contiene sitios importantes para los incas y las civilizaciones anteriores: Machu Picchu, Cuzco, las ruinas de Olanaytampu y Pucara y las cuatro islas del lago Titicaca, entre otras.

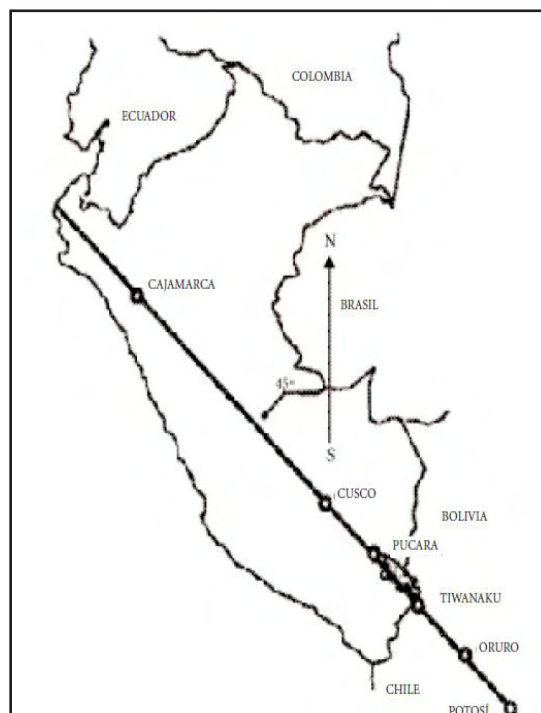


Figura 12. Qhapaq Ñan. Fuente: Lajo (2003: 78).

Para explicar esta alineación Javier Lajo señala:

Si tomamos un cuadrado y su Ch'ekka, diagonal o Qhapaq Ñan a 45° , y luego un círculo que lo circunscriba y un círculo más otro cuadrado inscritos, este último con sus vértices en los puntos medios de cada lado, obtenemos los puntos A y D [...], luego trazamos la otra diagonal de nuestro cuadrado original y obtenemos los puntos B y C, trazando paralelas por estos puntos haremos surgir una cruz cuadrada inscrita en el círculo mayor, pero que tiene su mismo perímetro, cuyo nombre más propio es tawa, que en quechua significa "cruz" o también "cuatro". Tawa [...] significa 'espacio de tiempo', pero también "isla, porción de tierra circundada por agua" [...] que podemos ver en el simbolismo de los círculos concéntricos [...]. Esta Cruz Andina nos arroja en su construcción 2

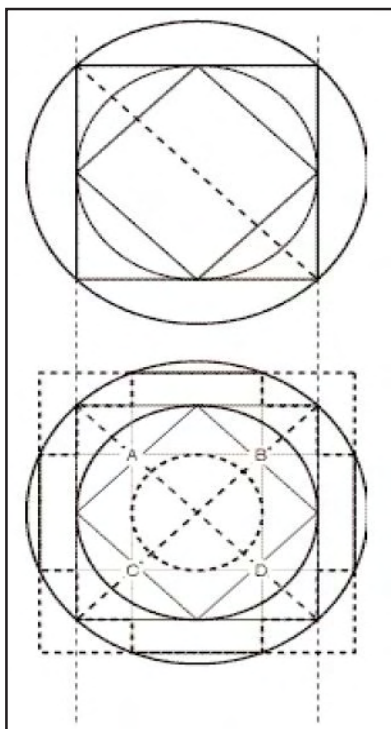


Figura 13. Obtención simple de la *chakana*. Fuente: Lajo (2003: 89).

diagonales, además de la del cuadrado inicial que tiene un ángulo de 45° que es la 'diagonal simple del cuadrado', la otra diagonal traza un ángulo de $20^\circ 43'$ con respecto a la vertical, ésta es la 'gran diagonal' Ch'ekcalluwa o Ch'ekka Ñan, o también 'línea o camino de la verdad que cruza los "tres pachas"² [...] la "línea o camino de la verdad" o Chekaluwa prácticamente quedará superpuesta sobre el eje de rotación de la tierra que tiene un ángulo de $23^\circ 30'$. Lo cual nos lleva a concluir que esta "Línea de la verdad o de la vida" fue originalmente el ángulo del eje de rotación de la tierra que hoy en día tiene una inclinación de $23^\circ 30'$. Es de suponer que el ángulo "óptimo" u original del eje de rotación fue de $22^\circ 30'$, y que ésta es la inclinación exacta que crea la vida y la biodiversidad en la tierra, al ser la causa de los solsticios, de las estaciones y la diversidad de climas (2003 86-91).

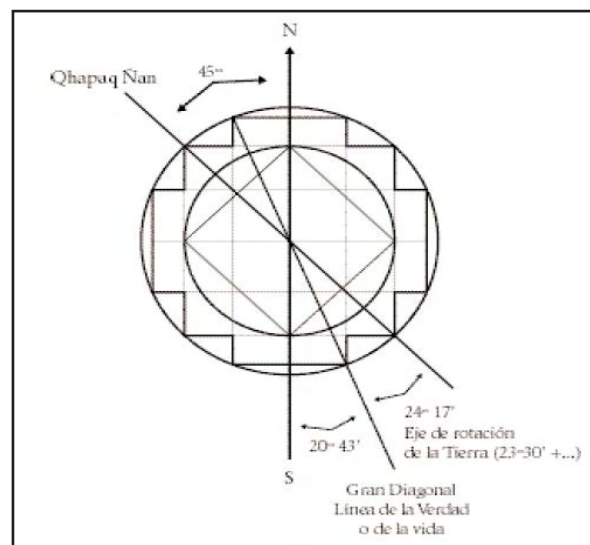


Figura 14. Eje de rotación y gran diagonal en relación al *Qhapaq Ñan*. Fuente: Lajo (2003: 97).

² Se refiere al tríptico filosófico andino del *Ucku Pacha*; *Kay Pacha* y *Hanan Pacha*, que está presente en toda la cosmogonía inca.

Esta representación de la chakana se mantendrá en las representaciones del espacio de los pueblos andinos. El *Tahuantinsuyo* está organizado teniendo en cuenta esta disposición astronómica que para los incas constituía su visión del mundo-tierra, las cuatro partes que formaban el *Tahuantinsuyo*, a saber: el *Chinchaysuyu*, el *Antisuyu*, el *Kuntisuyu* y el *Qollasuyu* formaban la “cruz del sur”. Así en las culturas andinas la “cartografía del cielo” proporcionó a estos pueblos la orientación de los desplazamientos geográficos. Así existe una vinculación cosmos-hombre, o pacha-runa, que habría permitido a nuestros antepasados, entre otras cosas, mantener un equilibrio en la organización de sus espacios en la tierra. Esta relación espacio-tiempo vinculada a la cosmovisión y ancestralidad en los pueblos indígenas, será silenciada durante la conquista. El “yo conquisto” y la “negación del otro” llevó a la domesticación y estructuración del “modo” de vida del indio. Una de las formas por la que se realizó esta negación, fue la conquista espiritual: “los indios se ven negados de sus propios derechos, su propia civilización, su cultura, su mundo, sus dioses en nombre de un “dios extranjero” y de una razón moderna que ha dado a los conquistadores la legitimidad para conquistar” (Dussel 1994: 56).

La conversión a la religión cristiano-europea permitió controlar el imaginario y la comprensión del mundo del indio sobre su entorno, a través de la eliminación de su mundo mítico. La religión cristiana y su “dios” situó al imaginario indígena como algo “demoníaco”, “maligno” y, como tal, debía ser destruido. Esto llevó a un cambio de las visiones espacio-temporales de los indígenas: se pasó de un tiempo cíclico y en espiral a un tiempo lineal, y los espacios y lugares sagrados, así como la relación con la

naturaleza, fueron cambiando, ya no existirían relaciones de complementariedad, sino de dominio y explotación.

Consideraciones finales

Luego del descubrimiento de “América” los documentos cartográficos imaginaron y crearon una percepción de espacio y, con ello, de una historia entorno al territorio y los pueblos andinos. En las cartografías realizadas se efectúa no sólo una descripción física del espacio, basada en los testimonios de los exploradores-cartógrafos, sino que se empieza a crear una imagen del territorio, que inscribe sentidos, actitudes, valores e ideas. Con el levantamiento de mapas se da un reconocimiento geográfico de los territorios, sin embargo, en esta imaginación cartográfica se ubican no sólo los lugares sino también las personas, los indígenas reducidos a seres salvajes, incivilizados, que requerían ser re-educados. Así comenzó la estructuración, colonización del “modo” en como aquellas gentes experimentaban y reproducían su vida.

Martín-Barbero señala que “todo mapa es en principio filtro y censura, que no sólo reduce el tamaño de lo representado sino deforma las figuras de la representación trucando, simplificando, mintiendo, aunque sólo sea por omisión (2002: 11). Nos encontramos con mapas cartográficos que conservan la relación de dependencia y poder que, a partir de la conquista y el proceso colonial, han instaurado un lugar de producción de conocimiento eurocéntrico, trazando fronteras y manteniendo cánones. Se trata, entonces, de comenzar por indisciplinar los saberes frente a las fronteras y los cánones, abriendo nuevos lugares de enunciación, trazando nuevos mapas, *mapas*

nocturnos que hablen desde los márgenes, el silencio, la memoria, las experiencias y las historias no contadas. Esto implica “rediseñar los modelos para que quepa nuestra heterogénea realidad, con la consiguiente e inapelable necesidad de hacer lecturas oblicuas de esos modelos, lecturas “fuera de lugar”, desde un lugar diferente a aquél en el que se escribieron” (Martín-Barbero 2002: 17).

En este contexto sobreviene la pregunta: ¿cómo cartografiar la historia, la memoria y la palabra de nuestros pueblos andinos? La forma de mapear estas historias no sólo exige un descentramiento de la mirada del investigador hacia otros protagonistas, sino además, cambiar el discurso y la escritura a partir de las narrativas emergentes, desplazarse desde el encuentro y diálogo con el otro, para que en una construcción de brechas conjuntas podamos llegar a esos espacios invisibilizados, espacios que han sido ocultados en la oscuridad del paso colonial de occidente, espacios que han estado siempre marcados en los procesos de resistencia y espacios culturales de nuestros pueblos (Rodríguez 2008).

Se apela a la elaboración de mapas nocturnos que hablen desde la periferia, “un mapa no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos, para cambiar el lugar desde el que se formulan las preguntas, para asumir los márgenes no como tema sino como enzima. Porque los tiempos no están para la síntesis y son muchas las zonas de la realidad cotidiana que están aún por explorar, y en cuya exploración no podemos avanzar sino a tientas o únicamente con un mapa nocturno” (Martín-Barbero: 2002: 16). Estos nuevos mapas no sólo tienen la función de ubicarnos sino también de des-ubicarnos dentro de los espacios estáticos, jerárquicos y fragmentados en los que nos ha inmerso de forma violenta la cultura occidental. Es a partir de la de-construcción, de-velación y re-localización del lugar céntrico desde donde se piensa e interpreta al otro, donde podemos construir estos nuevos esquemas cognitivos, lugares de enunciación propios que surgen a partir de la alteridad y del reconocimiento del saber histórico de los pueblos indígenas. En suma, se trata de ‘mapas nocturnos’ de disputa ética, política, histórico-cultural y epistémica, en base a los cuales identificar, visibilizar y legitimar sus propios lugares de enunciación.

Bibliografía

Ávila Pacheco, V. M. 2009. *El complejo mundo de las relaciones internacionales desde su estructura postcolonial: una mirada desde América*. País Vasco: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea.

Buades, A. 2007. *Cartografía. Historia de los mapas antiguos*. En línea, disponible en: <http://valdeperrillos.com/books/cartografia-historia-mapas-antiguos> (visitado 31 de mayo de 2012).

Lozada Pereira, B. 2006. *Cosmovisión, historia y política en los andes*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

Castro-Gómez, S. 2005a. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca.

Dussel, E. 1994. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores-Centro de información para el desarrollo-CID.

Lajo, J. 2003. *Qhapaq ñan. La Ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Ediciones Abya-Yala.

López, E.; Caretta, M. N. 2008. "Imaginación y cartografía: un estudio sobre el proceso del descubrimiento americano". *Cuicuilco* 15, 43: 111-136. En línea, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=35112182005> (visitado 31 de mayo de 2012).

Martín-Barbero, J. 2002. *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Medina Enríquez, B. 2008. *Chacana cruz*. En línea, disponible en: <http://pumaindomable.blogspot.com.ar/2008/05/la-chacana.html> (visitado 31 de mayo de 2012).

Mignolo, W. 2003. *Historia Locales/Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Editorial Akal.

Restrepo, E.; Rojas, A. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Rodríguez Vergara, E. 2008. *Tajutane Guahibo: Mirar lejos Sikuani. La historia de los pueblos en la construcción de un pensamiento propio latinoamericano*. Tesis de grado [sin publicar]. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Quijano, A. 2000a. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, E. (Ed.). Caracas: CLACSO. 201-245.

_____. 2000b. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. En línea, disponible en: <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf> (visitado 31 de mayo de 2012).

Walsh, C. 2002. "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Walsh, C.; Schiwy, F.; Castro, S. (Eds.). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala. 175-213.

_____. 2004. "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización". *Boletín ICCI-ARY Rimay* 6, 60. En línea, disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html> (visitado 31 de mayo de 2012).

Zapata Torres, J. 2007. "Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena". En línea, disponible en: <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair,actu,02.06.07.pdf> (visitado 31 de mayo de 2012).

Zúñiga Tinizaray, V. A. 2006. *Aproximación a un vocabulario visual básico andino*. En línea, disponible en: http://www.palermo.edu/dyc/maestria_diseno/pdf/tesis.completas/05%20Zuniga.pdf (visitado 29 de mayo de 2012).