

Revista

Identidades

19

Colección Debate y alternativas del desarrollo
e Integración culturales en la Organización
del Convento Andrés Bello.

**Proyecto Interculturalidad:
Políticas culturales de alcance regional**

Los artículos de *Identities* podrán reproducirse citando nombre de la revista, número y autor. Deberá enviarse un ejemplar de la publicación que los reproduzca. Los artículos publicados en *Identities* expresan únicamente el pensamiento de sus autores.

El envío de materiales, cartas, artículos y suscripciones debe dirigirse a:

**INSTITUTO ANDINO DE ARTES POPULARES
DEL CONVENIO ANDRÉS BELLO (IADAP)**

Es una entidad especializada, creada por la VIII Reunión de Ministros de Educación del Convenio Andrés Bello en 1977, por iniciativa del Gobierno del Ecuador, cuya finalidad es coordinar políticas de desarrollo cultural en el ámbito regional e implementar programas de investigación, experimentación, capacitación, promoción y difusión de las manifestaciones culturales de carácter tradicional y popular de los pueblos de los países miembros de la Organización del CAB.

Revista

Identities

Diego de Atienza y Av. América
A. A. N° 17-07-9184 / 17-01-555
E-mail: iadap1@iadap.org.ec
☎ 553-684 • 554-908
Fax: 593,2-563096
Quito-Ecuador



CAB
CONVENIO ANDRÉS BELLO

IADAP
Instituto Andino de Artes Populares

Revista:

Identidades

Nº 19

Revista del
Instituto Andino de Artes
Populares (IADAP)
Diciembre 1997 • Nº 19
ISBN 1390 - 0617
Publicación a cargo del
Instituto Andino de Artes
Populares (IADAP)

DIRECTOR EJECUTIVO
Eugenio Cabrera Merchán

PRODUCCION EDITORIAL
Patricio Sandoval Simba
Victoria Novillo Rameix
Responsables de
Gestión del Proyecto

Lucy Jaramillo
Fabián Vallejos
Oswaldo Padilla
Unidad de Comunicación y
Difusión del IADAP

Contenido

- ❖ PRESENTACION 5
- ❖ CRITERIOS INSTITUCIONALES
- INTERCULTURALIDAD: ¿DESDE QUÉ NUEVAS CONCEPCIONES ES POSIBLE IMPULSAR LOS CAMBIOS NECESARIOS EN LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS? 9
Pilar Troya Fernández - Patricio Sandoval Simba
- ❖ TEMA 1
- VIGENCIA DE LOS CONCEPTOS DE DESARROLLO CULTURA E INTEGRACION, EN RELACION AL ESCENARIO SOCIAL DE FIN DE SIGLO.
- ❖ ¿La cultura del desarrollo o el desarrollo de la cultura? 21
David Hernández
- ❖ La cultura no se da, se toma. 31
Fernando Vicario
- ❖ Del como estar sin dejar de ser. Notas acerca de la competitividad, educación y cultura. 37
Ernesto Ottone
- ❖ De las identidades a las industrias culturales (ida y vuelta). En torno a "las dimensiones culturales del desarrollo". 47
Andrés Ajens
- ❖ Tampoco la cultura será lo que había sido. 65
José Sánchez Parga
- ❖ TEMA 2
- LA "PERSONALIDAD DE BASE" DE SOCIEDADES CON PROFUNDO SENTIDO IDENTITARIO Y DE LOS DERECHOS COLECTIVOS, QUE FORTALEZCAN LA PRESENCIA DE LOS ACTORES SOCIALES EN EL SISTEMA DE TOMA DE DECISIONES Y LA DISTRIBUCION PROGRESIVA DEL CRECIMIENTO ECONOMICO.
- ❖ Los ciudadanos y las políticas culturales. 71
Pedro Vives

◆	La experiencia cultural cubana: identidad y participación social. <i>Ana Mayda Alvarez</i>	81
◆	Violencia y organizaciones sociales: estrategias y respuestas. <i>Isabel Coral</i>	87
◆	TEMA 3	
	<i>GESTIÓN DEL DESARROLLO DESDE LA CULTURA: LAS ESTRATEGIAS DEL DESARROLLO DE BASE, AUTOGESTIONARIO Y SUSTENTABLE.</i>	
◆	La interculturalidad como propuesta de los pueblos indígenas y negros de la sociedad ecuatoriana. <i>Nina Pacari</i>	95
◆	Enfoque e indicadores de interculturalidad y etnicidad en el proyecto de desarrollo. Un estudio de caso. <i>Freddy Michel Portugal</i>	101
◆	Las identidades culturales en el marco de la globalización económica. <i>Pedro Luis Prados</i>	129
◆	TEMA 4	
	<i>PARTICIPACION CIUDADANA E INTERRELACION DE DERECHOS ENTRE ACTORES HETEROGÉNEOS: LA PRACTICA DEL DIALOGO INTERCULTURAL Y CONSENSO EN LA TOMA DE DECISIONES EN EL DESARROLLO.</i>	
◆	Experiencia nacional, participación ciudadana y desarrollo cultural a través de los Centros de Trabajo de Cultura Popular <i>Iván Flores</i>	135
◆	La problematización de las identidades. Unidad en la diversidad: Colombia como sede de la Primera Reunión de Ministros y Encargados de Cultura del Movimiento de Países no Alineados. <i>Manuel Ernesto Salamanca</i>	145
◆	RESEÑA TÉCNICA	157

Un alto honor personal e institucional constituyó la convocatoria y realización de seminario taller internacional "Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración", para iniciar un nuevo y positivo diálogo en torno a la problemática del desarrollo y la gestión cultural, en el marco del Proyecto Interculturalidad: Políticas culturales de alcance regional.

El IADAP, entidad especializada del Convenio Andrés Bello, en esta ocasión, con el afecto del refugio del hombre solidario, "La Fundación Guayasamín", extendió su hogar a los horizontes del pensamiento de latino-iberomérica para nutrirse, en el debate, de las experiencias y sentimientos; para aprender a convivir desde nuestras culturas y compartir, el respeto y reconocimiento de los otros; pero sobre todo, para analizar el rol que le corresponde a la sociedad en su conjunto, gobernantes y gobernados, en la singular tarea que hoy, como nunca antes, no tiene ya posibilidad de ser postergada: construir desde la cultura los instrumentos para profundizar la democracia, el diálogo, la convivencia social y la participación ciudadana; utilizar la cultura para reorientar la concepción y los alcances del desarrollo y avanzar a un sistema de relaciones internacionales más equilibradas. En síntesis, gestar la acción cultural para reencontrarnos, sentirnos unidos y diversos; construimos como seres humanos interculturales.

Nos fue gratificante la respuesta obtenida a la convocatoria en los niveles nacional e internacional, público y privado. En efecto, casi un centenar de instituciones distribuidas en la compleja geografía de los países del Convenio Andrés Bello, aceptaron la invitación y el "reto" de compartir y socializar su singular experiencia de gestión cultural para que en este seminario-taller, no solamente se expongan las principales tendencias y salidas anticrisis propuestas por la teoría social del Estado, sino, al mismo tiempo, reflexionar sobre la aplicabilidad de las mismas, estimando los impactos en la compleja trama de relaciones de los grupos humanos localizados en la base de la pirámide social, en cuya cotidianidad se recrean y sincretizan, cosmovisiones e identidades, el buscado deber ser y la imagen objetivo de los científicos sociales.

En el afán de completar el relato de la tesitura y bondades del escenario propuesto, nos propusimos incorporar las variables que se desprenden de la múltiple ciudadanía del IADAP y de la nueva estrategia adoptada por la Organización del Convenio Andrés Bello, para construir desde la cultura, con criterios pragmáticos, herramientas que faciliten el paso del ideal romántico de la integración regional, a la búsqueda de políticas consensuadas e interculturales, a través de las cuales, seguramente, los involucrados debemos, como condición previa, magnificar nuestra capacidad de dar y conceder, para así adentrarnos en el ser singular de cada uno de nuestros vecinos.

Consideramos necesario imprimir a los actuales procesos de transformación social, una dimensión nueva apoyados en una utopía propiciadora del diálogo y consenso sociales, de la convivencia pacífica, de los modelos de organización horizontal, y de la revalorización de las identidades como prácticas de relación y participación social.

En este sentido, en la convocatoria, formulación de contenidos e itinerario a resolverse, advertimos; por un lado, la necesidad de posibilitar el análisis del contexto social y de las perspectivas y tendencias en nuestra problemática; igualmente, precisamos combinar la razón técnica con la interacción social, mediante la participación de los propios beneficiarios y de las personas que tienen que ver con la toma de decisiones. De otro lado, para acercarnos, como lo plantea J. Sanchez Parga, a la "organización interna de la cultura" mediante un ejercicio analítico de componentes y aspectos, sin desconocer que cada uno de ellos responde a diferentes niveles de articulación social y diferentes temporalidades, en "un continuo de estrechas interacciones e influencias internas".

Prestamos particular atención para gestionar la presencia de profesionales y agentes del desarrollo cultural de los países, para que recreen su discurso, reflexión académica, propuestas y prácticas. Pero, además, siendo infidentes con nuestros propios beneficiarios,

para que los resultados de este seminario, se constituyan en un marco instrumental generador de sentimientos de avance en la gestión de nuestro Organismo, beneficiando su capacidad de interlocución con las instancias oficiales y no gubernamentales.

Con estos antecedentes y a través de nuestro propio espacio de reflexión, la Revista *Identidades*, nos permitimos presentar la primera producción editorial de la Colección *Debate y alternativas del desarrollo y la integración en la Organización del Convenio Andrés Bello*. En esta oportunidad, hemos sistematizado los criterios y ponencias que sustentaron la convocatoria y los que fueron expuestos en el evento "Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración: Políticas y proyectos", mencionado inicialmente. Hemos creído conveniente, además, incluir los aportes de distinguidos intelectuales que por razones de fuerza mayor no estuvieron presentes en el mismo, y cuyos planteamientos, sin duda, enriquecen los contenidos y valor académico de la publicación. Todo ello en el afán de "sistematizar con un carácter propositivo y pluralista, el discurso y las alternativas actuales de desarrollo e integración, contemplando las situaciones de diversidad social y cultural propias de nuestros Estados", tal cual es el objetivo central que nos anima en la ejecución de este Proyecto.

Ya en los contenidos, a manera de introducción constan los criterios institucionales gestados al interior de la conducción del Proyecto con la denominación "¿Desde qué nuevas concepciones es posible impulsar los cambios necesarios en las sociedades latinoamericanas?", y que repasa, sobre todo, en la problemática del contexto y alcance del concepto de la Interculturalidad.

Respecto del tema *Vigencia y significado de los conceptos de desarrollo, cultura e integración, en relación al escenario social de fin de siglo*, en primer lugar se expone el trabajo de David Hernández M., español, profesional de la animación sociocultural, "La Cultura del desarrollo o el desarrollo de la cultura?"; en el que sugiere nuevos parámetros que contribuyan a un diálogo entre estos dos conceptos, tales como: la redefinición del término "calidad de vida"; la construcción de un territorio habitado por "comunidades inteligentes", la reinención de la acción cultural de una manera globalizadora, y la posibilidad de convertirnos en "ingenieros o ingenieras de la cultura".

Fernando Vicario Leal, coordinador del Área de Cultura del Convenio Andrés Bello, en su ponencia "La cultura no se da, se toma", propone una revisión de los conceptos de Desarrollo, Cultura e Integración, tomando como eje de análisis las teorías de Echeverría y Maturana en torno al lenguaje, en tanto herramienta fundamental en los procesos de construcción de sistemas culturales y desde la convicción de que toda forma de desarrollo responde a una forma de entender el mundo. La Interculturalidad, desde su perspectiva, es un concepto "difícilmente entendible por los profanos en la materia" (Interculturalidad: lo que está en medio de dos culturas?), por lo que plantea equiparla al término "mestizaje".

Ernesto Ottone, Secretario de la Comisión Económica para América Latina CEPAL, en "Del cómo estar sin dejar de ser. Notas acerca de la competitividad, educación y cultura", aborda la problemática de la globalización económica y la competitividad como escenarios estructurales del proceso educativo y cultural en América Latina, proyectando alternativas que conlleven a una visión crítica de la modernidad fundamentada en el diálogo y complementariedad entre tradición y progreso.

Andrés Ajens, de Chile, asesor del Proyecto *Pensamiento Renovado para la Integración*, con la ponencia "De las identidades a las industrias culturales (ida y vuelta): En torno a 'las dimensiones culturales del desarrollo'", nos plantea la comprensión de las identidades y las industrias culturales (mediatización tecnológica de vínculos) como algunas de las "dimensiones culturales del desarrollo". Que las industrias e identidades culturales, vendrán a marcar el entrecruce entre "los desafíos de un mundo mediatizado" y "la complejidad de los factores culturales y étnicos".

José Sánchez Parga, Director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en "Tampoco la cultura será lo que habla sido"; expone

una reflexión de las concepciones de la cultura (relación) y de los procesos culturales (interculturalidad) en el ámbito de la modernidad y la globalización, destacando el papel de las identidades colectivas como protagonistas de la actual economía política de la cultura, y de la saturación de imágenes e hipertrofia de imaginarios, como factores tendientes a la abolición de la función y producción simbólicas.

Alrededor del tema **La "personalidad de base" de sociedades con profundo sentido identitario y de los derechos políticos, sociales y culturales, que fortalezcan la presencia de los actores sociales en el sistema de toma de decisiones y la distribución progresiva del crecimiento económico**; tenemos la intervención de Pedro Vives, Director del Centro Español de Estudios para América Latina, "Los ciudadanos y las políticas culturales", una reflexión sobre el protagonismo de los actores culturales en las políticas culturales, haciendo hincapié en los enfoques clásicos a partir de los cuales éstas han sido definidas (cultura del ocio y cultura del desarrollo) y destacando la necesidad de garantizar la practicidad de las opciones de libertad por cada individuo en tanto que ciudadano.

Ana Mayda Alvarez Sánchez, Directora de Programas Culturales del Ministerio de Cultura de Cuba, en "La experiencia cultural cubana: Identidad y participación social"; analiza el protagonismo cubano en el ámbito cultural, destacando los procesos de transformación social experimentados desde la década de los 50 hasta la actualidad y la determinación de la unidad y participación histórica del pueblo, no sólo en los procesos de liberación nacional, sino también, en la definición y proyección estratégica de los programas y políticas culturales.

Isabel Coral, de Perú, Directora del Centro de Promoción y Desarrollo Poblacional, en "Violencia y organizaciones sociales: Estrategias y respuestas", se refiere a la experiencia de las poblaciones afectadas por violencia política en el Perú, como ejemplo ilustrativo de los cambios de afirmación democrática de los países de la región, recalcando el comportamiento de las poblaciones directamente afectadas por violencia política en el proceso de conflicto, el compromiso que éstas asumen en el proceso de pacificación nacional y sus propuestas de reconstrucción de desarrollo local y regional como elementos claves para la afirmación de nuevas identidades en diálogo con otras culturas.

En el tema **Gestión del desarrollo desde la cultura: Las estrategias del desarrollo de base, autogestionario y sustentable**; tenemos las intervenciones de Nina Pacari, Secretaria Nacional del Consejo de Planificación de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, quien, en "La interculturalidad como propuesta de los pueblos indígenas y negros de la sociedad ecuatoriana", propone la necesidad de reconocer la pluriculturalidad no sólo en el plano jurídico, sino en la praxis cotidiana del Estado, incorporando la variable étnico cultural (variable transversal) para enfrentar la regionalización y descentralización estatal, en planes de manejo comunitario, resolución de conflictos, desarrollo sostenible y reforestación. Que la praxis debe conducir, en primera instancia, a la elaboración de un diagnóstico sobre la realidad indígena desde los indicadores tradicionales, tomando en cuenta no sólo sus carencias económicas sino su potencial y fortalezas efectivas (producción agrícola, sistema organizativo, sistema de vida comunitario) que conduzcan a la elaboración de alternativas para el fortalecimiento de la democracia participativa (capacitación para potencializar su acervo, su ciencia y conocimiento e incorporación de nuevas tecnologías, por ejemplo).

Freddy Michel Pontugal, de Bolivia, de la Universidad Mayor de San Andrés, en su ponencia "Enfoque e indicadores de interculturalidad y etnicidad en el proyecto de desarrollo. Un estudio de caso", hace relación de las estrategias de desarrollo en el altiplano boliviano; expone un marco teórico referencial basado en un enfoque holístico en torno al manejo territorial, el poder local, el enfoque de género y la ecología; y, analiza la integración del campesino a la economía de mercado, destacando los procesos autocríticos de las instituciones de desarrollo y de los movimientos reivindicativos en la gestión de los proyectos, y los actuales procesos de autodeterminación y autogestión de los beneficiarios.

Pedro Luis Prados, catedrático de la Universidad de Panamá, en "Las identidades culturales en el marco de la globalización económica", trata el enfoque cultural en Latinoamérica, destacando la dependencia de ideologías importadas en la práctica cultural; propone la construcción identitaria a partir de la sumatoria de elementos culturales diversos y de la relación que ésta guarda con el desarrollo sostenido y sostenible.

En el tema **Participación ciudadana e interrelación de derechos entre actores heterogéneos: La práctica del diálogo intercultural y consenso en la toma de decisiones en el desarrollo**; Iván Flores, funcionario de la oficina de asuntos internacionales del Ministerio de Educación de Venezuela, presenta la "Experiencia nacional, participación ciudadana y desarrollo cultural a través de los Centros de trabajo de cultura popular", una reflexión crítica sobre los elementos más destacados de la realidad cultural y educativa de su país, y la participación ciudadana en las políticas culturales.

Finalmente, Manuel Ernesto Salamanca, asesor de la Dirección General de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, con "La problematización de las identidades. Unidad en la diversidad: Colombia como sede de la I Reunión de Ministros y Encargados de Cultura del Movimiento de Países no Alineados", retoma el cuestionamiento de las identidades nacionales en el contexto de la globalización y del "unipolarismo", a partir de una reflexión ética y crítica que permita reconocer la "otredad", la diferencia y el pluralismo, como una estrategia y opción para la integración y creación cultural, haciendo hincapié en la necesidad de diseñar políticas culturales basadas, no en un modelo edificado desde la idea de progreso, sino en planes específicos de desarrollo local.

En la parte final, se hace constar una Reseña Técnica con la información de los participantes y una breve memoria de la agenda de las actividades cumplidas en el transcurso del seminario taller.

El IADAP expresa su profundo reconocimiento al señor Ministro de Educación y Cultura del Ecuador, actual Presidente del Convenio Andrés Bello; al señor Secretario Ejecutivo de la Organización, por su asistencia para presidir el panel central del Evento, ello constituyó un aval que fortalece y alienta el trabajo institucional; igualmente al señor Subsecretario de Cultura del Ecuador y al señor Coordinador de Cultura de la SECAB, por su participación franca y decidida; al Honorable Cuerpo Diplomático de los países miembros por su vocación y convicción integracionista; a los participantes nacionales e internacionales, amigos que con una profunda sensibilidad nos acompañaron; al maestro Oswaldo Guayasamín y a la Fundación que lleva su nombre por el cobijo dispensado, casona en la que encontramos respuesta a la necesidad de rendir culto al ser humano, a sus pueblos, a su identidad.

Particular atención merece, también, la apertura y franco espíritu de colaboración demostrado por el Departamento de Cultura del I. Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, la Fundación CIUDAD y la Universidad Politécnica Salesiana, entidades que identificadas con los altos objetivos del evento, abrieron sus puertas para ampliar la trascendencia del mismo.

Finalmente, expreso mi sentido reconocimiento al colectivo técnico y administrativo del IADAP quienes con plena identificación corporativa, han multiplicado sus esfuerzos para contribuir al éxito de esta iniciativa.

Eugenio Cabrera Merchán
DIRECTOR EJECUTIVO

Interculturalidad:

¿Desde qué nuevas concepciones es posible impulsar los cambios necesarios en las sociedades latinoamericanas?

Pilar Troya Fernández/ Patricio Sandoval Simba

Introducción

Un primer punto de partida ineludible para cualquier opción de desarrollo y cambio social, es el reconocimiento fundamental de que si no se considera la diversidad social de su población y la presencia de una multiplicidad de culturas de carácter indígena, blanco-mestizo y/o afroamericano, tanto el concepto de nación como el de sociedad pasan a ser significantes sin significado, como lo expresara Fernando Mires.

Pero más allá de este precepto, nos parece necesario además, reparar en los problemas más acuciantes por los que atraviesan actualmente las sociedades latinoamericanas y que tienen que ver con los procesos actuales de globalización mundial, las nuevas concepciones y prácticas en torno a lo que deben ser y hacer los Estados nacionales y el resurgimiento a nivel mundial de las reivindicaciones étnicas. Debemos tener en cuenta que la integración al mercado mundial a la cual nos vemos impedidos, es y será difícil mientras persistan la pobreza en niveles críticos, el enorme desfase tecnológico respecto a los países del hemisferio norte, y la frágil constitución de nuestras democracias institucionalizadas pero poco representativas, con un perfil eminentemente excluyente y que al dejar mínimos espacios de participación para la sociedad civil, dificultan la gobernabilidad y el logro de consensos sociales con los cuales viabilizar el proyecto de nación que queremos y necesitamos.

Esta agenda sociocultural, no resuelta, nos abre múltiples aristas para la construcción de un pensamiento renovado propiciador de nuevas utopías, que direccionen la organización de las capacidades de los diversos sectores sociales para convivir en sociedades pluriculturales y multiplicar sus aportes en beneficio del conjunto; que nos den la oportunidad de ejercer y respetar el ser distintos, además de estimular la conciencia de identidad y solidaridad social.

La interculturalidad, en este sentido, parece ser la temática más trascendente en el pensamiento social contemporáneo reciente y de las nuevas concepciones desde las cuales se propone impulsar los cambios necesarios en las sociedades latinoamericanas, lo que hace prever y gestionar espacios y oportunidades para apuntalar concepciones y valores sociales, mucho más trabajados, y hacia una suerte de ética y cultura para la gestión del desarrollo y modernización de nuestros países, resulta de lo más idóneo y oportuno.

A través de la presente intervención apuntaremos hacia una definición de este concepto, el cual se deducirá del abordaje de varios temas, siempre con la perspectiva de indagar desde qué concepciones consideramos posible impulsar los cambios necesarios a las sociedades latinoamericanas en el contexto de fin de siglo.

Estado y Participación Social

Asistimos actualmente a un proceso "de transformación global de los modelos de organización nacional y de los modelos de relación entre los Estados, así como a un momento de emergencia de las configuraciones étnicas y de reivindicación de sus demandas; en esta coyuntura el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas se encuentra de pronto con la oposición de sectores cultural y socialmente diferenciados que se resisten a mudar sus prácticas propias y sus entidades particulares por aquellas que le son propuestas en nombre de un proyecto nacional" (ITURRALDE, en Wray et. al. 1993: 126).

Se creía que la formación de estados-nación era el punto final de la modernización económica y social, los grupos aislados como las comunidades se integrarían, la importancia de las identidades de grupo disminuiría y sería sustituida por la identidad nacional. No ha sido así. Actualmente el nacionalismo y el separatismo étnico resurgen con inusitada fuerza (Cfr. BAUD, Michiel et. al., 1996: 73).

Este actual resurgimiento y manipulación de lo étnico tiene que ver, como habíamos señalado, con la crisis de las instituciones, de las estructuras y de las ideologías que fomentan la modernización, el progreso nacional y la integración internacional. *La modernización es el catalizador del renovado auge de lo étnico ya sea con fin de oponerse a ella o de pelear por un espacio en su interior* (Ibid: 182).

Desde la constitución de los estados nacionales con su figura actual en el siglo XIX, cada uno buscó la integración de su población en un modelo único de ciudadanía, todos debían renunciar a sus identidades étnicas, locales, parciales para adherirse al proyecto de unificación nacional. A medida que esta coacción va poco a poco afectando directamente a las poblaciones más alejadas de los centros de poder como son los campesinos e indígenas se produce represión,

"pero cuando quedó claro que la lucha geopolítica había terminado y hubo la apertura suficiente como para considerar que tras las protestas rurales no estaba necesariamente el comunismo, el Estado se abrió a la supervivencia de unidades étnicas en las fronteras nacionales (Ibid.: 113).

Apertura que, sin embargo, se da muy lentamente y que todavía no es suficiente, por ello el conflicto continúa vigente en la sociedad en torno a lo irrealizado e irrealizable de la construcción de una identidad nacional. En nuestros países la identidad es un hecho aún problemático para el establecimiento de un orden legitimado por el consenso, mientras persiste sin modificaciones el carácter esencialmente unitario y centralizador del Estado (Cfr. TRUJILLO, 1992: 27-29).

El trauma de la conquista sigue presente en la medida en que la correlación de dominación de clases y razas pervive; los españoles fueron clase dominante, indios y negros clase dominada y ello continúa en la actualidad con la sustitución de los españoles por las élites blanco-mestizas (CISS, 1982: 141-171).

Los pueblos indígenas son el sector de mayor marginalidad, con el mayor índice de pobreza y por ello en teoría los principales destinatarios de las políticas sociales de los Estados, pero como ya hemos señalado, el proyecto de nación vigente se basa en la exclusión del indio. La cuestión étnica pone en tela de juicio entonces, el modelo de desarrollo económico nacional, el sistema político excluyente y los mismos procesos de cultura que dualizan las sociedades latinoamericanas, pero sobre todo las andinas (SANCHEZ-PARGA, 1992: introd).

Sin embargo, en la lucha por sus reivindicaciones sociales como tierra y servicios básicos, "los dirigentes locales y regionales han tomado cada vez más conciencia de su identidad "india" y de la posibilidad de que se escuchen sus

exigencias con respecto a la autonomía política y jurídica y en cuanto a la ciudadanía de pleno derecho. Aunque parezca irónico, se puede constatar que la autonomía que estos grupos exigen en la actualidad muestra un claro parecido con la posición de que alguna vez gozaron en la época colonial" cuando existía la república de españoles y la república de indios (BAUD, Michiel et. al., 1996: 114).

Estas propuestas ponen en entredicho los consensos y los órdenes establecidos que apuntan a la existencia de identidades nacionales ya formadas en los países latinoamericanos, pero a ellas se suman con importancias que varían de acuerdo a cada país otro tipo de reivindicaciones que tienen que ver con la nueva pluralidad de actores que han surgido en los últimos tiempos y que, desde diversas perspectivas, también cuestionan la constitución de los Estados y las democracias restringidas.

Siguiendo a Sánchez Parga pensamos que la crisis de identificación de los macro-sujetos se extiende más allá del Estado hacia las clases sociales. La última fase de desarrollo del capitalismo polariza la división de la sociedad entre capital y trabajo lo cual redundará en una multiplicación de las divisiones sociales: luego de las clases hay fragmentos de clase, sectores y grupos cada vez más diversificados. A toda esta diversidad de la sociedad han correspondido nuevas nomenclaturas con intereses particulares e identificaciones propias entre las cuales destacan, además de los pueblos indígenas a los cuales nos hemos referido, los afroamericanos, los movimientos feministas y ecologistas, las minorías regionales, etc. que desde los años 70, pero sobre todo desde los 80, juegan un papel cada vez más central en los antagonismos sociales.

Es urgente entonces, tomar en cuenta para cualquier propuesta de cambio, analizar la especificidad de estas relaciones y antagonismos que surgen con peculiaridades políticas y culturales. Los nuevos escenarios sociales ya no pueden ser

reducidos a la lucha de clases, ni estas son el sujeto de la historia como lo planteaba el marxismo. A nivel real el desarrollo del capitalismo y a nivel teórico la ruptura con los paradigmas estructuralistas al establecer la distinción entre estructura y práctica, ponen en la escena social a otros actores que las clases, cuyas actuaciones adquieren una eficacia y sentido no explicables solo a partir de la estructura sobre la que operan (Cfr. SANCHEZ PARGA et. al., 1992: 12-13).

A manera de conclusión:

El Estado no logró la unificación ciudadana que pretendía y, al contrario, surgen ahora multitud de identidades con mayor fuerza incluso, que antes. Lo cual nos lleva a reconsiderar obviamente el modelo de Estado pero también la idea de sociedad que tenemos. Hay que repensar las sociedades latinoamericanas como espacios de confluencia no solo de múltiples actores sociales, sino de múltiples identidades sociales.

Identidad

Intentaremos ahora una aproximación al "modo de producción" de estas múltiples identidades en una perspectiva no esencialista y atenta a los conflictos que el proceso genera, lo cual nos permitirá una mayor comprensión de la interculturalidad, punto de partida para cualquier propuesta de cambio integral.

Entendemos la identidad como un sistema de relaciones y representaciones y en este sentido forma parte de una teoría de las representaciones sociales y de su eficacia específica en el proceso de construcción simbólica del mundo social. Representaciones que son un conjunto de nociones, imágenes y acciones que sirven de filtro para la percepción de sí mismo y de la realidad y funcionan como guía de las actividades humanas,

determinando el sistema de preferencias, las opciones prácticas y la toma de posición de los individuos o grupos. La identidad puede definirse entonces como:

"la representación que tienen los individuos o grupos de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros individuos o grupos que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio. En cuanto representación de un sí mismo frente a un nosotros socialmente situados, la identidad es esencialmente distintiva, relativamente duradera y tiene que ser socialmente reconocida".

La identidad además surge y se desarrolla en la interacción social, en la confrontación con los otros, confrontación que tiene como marco por un lado, la posición objetiva de los agentes dentro del sistema de relaciones objetivas entre posiciones sociales independientes de la conciencia y voluntad de los individuos y, por otro, la dinámica de la estructura social sujeta siempre a procesos de cambio e intercambio. Ello hace que las identidades no sean esencias inmutables sino configuraciones variables resultantes de conflictos históricamente dados. (RIVERA, en Almeida et. al., 1996: 1-3)

Además, las identidades colectivas se construyen cotidianamente desde la práctica social, no son simplemente fruto del mantenimiento de las diferencias en función de un inventario de rasgos; surgen en una dinámica de relación y contacto, son posicionales y se enmarcan en un terreno en disputa, en una lucha por espacios de poder real y simbólico.

Como última dimensión importante de la identidad señalamos su carácter comunicacional, se constituye como un vehículo en dos sentidos: en primer lugar, los individuos, grupos y comunidades reflejan en ella la imagen de sí mismos y de su contexto, de pertenecer a una categoría social-étnica, con determinada pertenencia

básica con derecho de juzgar y ser juzgados de acuerdo con normas pertinentes para tal membresía. En segundo lugar, proyecta una "imagen objetivo" condensada en valores ético-sociales que el individuo y/o comunidad tendrían del "otro", al que no conoce directamente pero que se evalúa de acuerdo a los parámetros y valores propios; del que recrea parte de su mundo, pero que también le imprime la idea de lo que se podría ser (Barth en Sandoval, 1994:).

Movimientos Sociales y Ciudadanía

Ahora, con los elementos que hemos enunciado, ¿cómo podemos relacionar la nueva constitución de identidades con los movimientos sociales, con las protestas y reivindicaciones a las que hacíamos referencia? ¿Cómo, en el movimiento por el que estos grupos cada vez más diversos generan dinámicas que finalmente conducen al planteamiento de propuestas diferentes de lo que debe ser la sociedad, construyen su identidad?

Tomando como ejemplo el modelo paradigmático de las luchas de los pueblos indígenas tenemos que la visibilización de sus conflictos y propuestas sobre una reorganización del Estado además de renovar los modelos culturales y psicológicos de la sociedad entera, brindan a los propios indígenas un reforzamiento de su ser étnico y de sus posibilidades de interlocución y de acción social frente al poder dominante. Y contribuyen definitivamente al establecimiento de lo que podría ser una identidad nacional articulada ya no sobre una falsa homogeneización de poblaciones eminentemente diversas social y culturalmente, sino sobre un reconocimiento de esta diversidad, con el entendimiento de que las diferencias no deben equivaler a desigualdades y de que esa multiplicidad de formas de entender el mundo y de accionar en él, al contrario de lo que se suele pensar, enriquece las potencialidades de desarrollo de una sociedad, no las

limita. A lo cual añadiríamos, en palabras de Escobar que, los "movimientos sociales no únicamente deben ser vistos como luchas por condiciones materiales, sino como luchas sobre significados, esto es, luchas culturales" (Citado por BURGWAL en Ardaya et. al., 1996: 6).

"En la fase industrial, los conflictos sociales podían englobarse como conflictos por la lucha por la ciudadanía" (MALUF en Almeida et. al. 1996: 23). Los movimientos sociales a los que hacíamos referencia con sus demandas por una mayor participación en la vida política y social han contribuido a aumentar la "ciudadanización".

La noción de ciudadanía tiene que ver con el ejercicio de deberes y derechos dentro de una sociedad democrática. En los países de la región, lamentablemente, la vulnerabilidad de los derechos civiles y políticos se halla vinculada a la falta de derechos sociales, limitación que condiciona el ejercicio de aquellos. Tenemos entonces, ciudadanías inacabadas, tensionadas entre los remanentes de procesos pasados no concluidos y los impactos de la modernización que tiende a deconstruir la ciudadanía y sus derechos en base a: el empobrecimiento que determina marginalización y exclusión, la despolitización, las privatizaciones y el individualismo como ideología predominante (SANCHEZ-PARGA en Almeida et. al. 1996: 25).

A lo cual debemos agregar que debido a la heterogeneidad de nuestras sociedades, no se puede hablar de una ciudadanía sino de **ciudadanías**. El ejercicio de las cuales está condicionado todavía en gran medida a la pertenencia a una comunidad, grupo o sector organizado. El lento tránsito de sociedades comunales a sociedades societales todavía no garantiza el ejercicio absoluto de los derechos por parte de individuos. Ello complica el panorama porque hace difícil una demarcación de fronteras entre los derechos individuales y los de familias, grupos o corporaciones (Ibid: 27-28).

Una de las consecuencias más graves de la permanente crisis económica de Latinoamérica es la ampliación de las distancias entre los diversos estratos de la sociedad. Los pobres se marginalizan hasta ser "excluidos", término que quiere decir un agravamiento tal de la pobreza que sus miembros carecen de condiciones para ser integrados a la sociedad, representan una población superflua, una carga para el desarrollo social. No participan en la sociedad y ni siquiera son capaces de ejercer su derecho más fundamental que es el de tener derechos (Ibid: 36).

Finalmente, no se debe confundir la ciudadanía con la nacionalidad, "encubriendo el hecho de que solo la ciudadanía da y funda los derechos de participar en la gestión de la sociedad, en la producción de sociedad y en su producto social. En tal sentido, la ciudadanía se opone tanto a la obsesión de las identidades comunitarias como a la identificación estatal" (Ibid: 30).

Consideramos que es en esta perspectiva de construir ciudadanías que deben enfocarse las políticas de desarrollo en todos los ámbitos. Es decir, en el sentido de dotar a las personas de la capacidad necesaria para procurar la vigencia de derechos sociales y políticos; partiendo de la autonomía que solicitan los pueblos indígenas, y pasando por la defensa del medio ambiente como objetivo común, hasta el respeto de los derechos de mujeres y niños dentro de los hogares. Todo ello contribuirá a la participación amplia y permanente de la sociedad civil para favorecer la democratización de nuestra sociedades y su modernización. Porque la ciudadanía extendida constituye una garantía institucional para la presencia de distintos actores sociales en el sistema de toma de decisiones, y también contribuye como un resorte movilizador para la distribución progresiva de los logros del crecimiento económico (CEPAL, 1993: 5).

La diversidad cultural de la región plantea estímulos específicos a la realización de este

proceso. Idealmente esta diversidad es riqueza, pero ello no se ha entendido suficientemente. Las identidades nacionales se han construido procurando una supuesta "integración" de toda la población, la misma que en el fondo significaba que los indígenas y los negros dejen de serlo para asimilarse a la población mestiza y que las mujeres no tenían derechos. Es decir, se pretendía negar al otro, bajo el supuesto de que solo los varones blanco-mestizos serían los portadores del desarrollo, el progreso (en otras palabras el bien y el orden), la lógica y todos los elementos de la modernidad.

La ciudadanía está estrechamente ligada al reconocimiento del otro como un semejante. Debemos reconocernos como sociedad y a cada uno de nosotros, ese otro al que intentamos siempre poner a un lado está dentro de nosotros mismos es parte constitutiva de nuestro ser. Es por ello que negarlo implica a la vez negarnos a nosotros mismos. "Lo indio" no se halla exclusivamente en los pueblos indígenas sino que forma parte de toda la realidad de los países de la región, se trata de una presencia, en palabras de Mires: multiforme, multiespacial y multitemporal (Cfr. 1992: 7). En otra dimensión, los psicólogos han demostrado que en la constitución de la personalidad de un hombre necesariamente hay elementos femeninos y viceversa, con lo cual, el relegar y oprimir a la mujer aunque no parezca subyuga y niega a la humanidad entera. Convierte en resistencias, oposiciones y relegamiento lo que podrían ser capitales importantísimos para el cambio.

Se generan por esta negación innumerables conflictos y se refuerzan las estructuras desiguales y opresoras de la sociedad. Habría que buscar un consenso para decidir el camino que se quiere emprender para estos cambios. Un consenso no niega la existencia de conflictos, pero plantea una lógica de resolución institucional que pasa por la negociación y el compromiso, que excluye la negación del otro, y que siempre busca evitar que se imponga la

lógica de la guerra. La cultura del consenso supone:

- El reconocimiento de la diversidad y el fortalecimiento de los actores de la sociedad civil;
- La generación de negociaciones con establecimiento de compromisos; y
- La transformación de los acuerdos y compromisos en referencias culturales compartidas.

Se trata de asumir el reto de conciliar las particularidades histórico-culturales de las regiones con la vocación universalista del desarrollo y la modernidad. Hay una necesidad impostergable de asumir nuestro tejido intercultural como acervo cultural, acumulado por una historia hecha de cruces entre culturas y de síntesis inédita entre ellas. Este tejido intercultural, lejos de constituir un obstáculo para nuestro "ingreso" a la modernidad, debiera ser nuestro resorte específico para ser modernos hoy en día (CEPAL, 1993: 5-7).

En la noción de modernidad a la manera occidental queda implícito que para ser verdaderamente modernos, para modernizarse hay que crear y que inventar, el copiar y emular son rasgos premodernos (FRANK, 1996: conferencia). Desde este punto de vista, entonces las preguntas fundamentales serían: ¿Qué tipo de futuro deseamos? y ¿Qué tipo de futuro somos capaces de construir? La misma pluriculturalidad de las sociedades latinoamericanas nos brinda muchos modelos alternativos de crecimiento. Por qué copiar sin beneficio de inventario lo hecho en otras partes? ¿Por qué no liberarse de la mentalidad colonial? No podemos construir un futuro sin memoria, nadie puede saber a dónde quiere ir si no sabe de dónde viene.

Pero por otro lado, no podemos perder de vista las diversas posiciones dentro de la estructura socio-económica desde las que parten los sujetos para procurar un reforzamiento y mayor cooperación hacia los estratos más pauperizados.

No son estos los únicos inconvenientes que una sociedad que busque como meta el pluralismo cultural, la formulación de sus metas y planes en términos interculturales debe enfrentar muchos problemas. Uno de ellos es romper con las formas establecidas de pensar y proyectar la sociedad y otro es evitar esgrimir la interculturalidad como un slogan carente de matices, como la vía hacia una sociedad idílicamente tolerante, al tiempo que se ocultan las enormes complejidades y dificultades que entraña. Además, el principio del pluralismo cultural no debería desvincularse de las propias dinámicas específicas en las que se ha encauzado históricamente las relaciones interétnicas en cada sociedad. La desesencialización de la diversidad implicaría, precisamente, tener en cuenta que síntesis no es origen ni principio de inmutabilidad, sino el punto de partida de nuevos contactos, nuevas interacciones y nuevas síntesis (QUIJADA, 1994: 78-79).

Gestión del Desarrollo desde la Cultura

Como se ha visto, preguntas como quiénes somos y de dónde venimos forman parte de algunos de los problemas principales en América Latina: la tensión entre identidad étnica e integración nacional, los efectos destructivos del prejuicio racial, la lucha por la independencia cultural y la identidad personal y por la dignidad. La respuesta a estas preguntas es fundamental para la supervivencia de un grupo, y a veces ello es incluso un ineludible punto de partida que fortalezca su base humana antes de lanzarse a cambiar el mundo. Por muy grande que sea la pobreza la gente siempre cuenta con recursos como inteligencia, imaginación, historia, sentido de identidad, patrimonio cultural cuya mantención y fortalecimiento son esenciales para el desarrollo (Cfr. KLEYMEYER, 1994: 72).

Queremos decir con esto que el fomento de los cambios necesarios en las sociedades latinoamericanas no solo que no puede hacerse

sin tomar en cuenta la variable cultural, sino que esta puede convertirse en el eje de todo el cambio, por su capacidad de reinar la identidad de los grupos, lo cual facilita propulsarlos a emprender acciones tendientes a mejorar sus condiciones de vida.

Para ser productivo, el hombre debe valorarse, conocer su sitio en la sociedad y en la historia, por ello creemos que desarrollo cultural y desarrollo económico marchan juntos. Si se puede restaurar el patrimonio cultural este fortalecerá la capacidad de la gente para hacer frente a las dificultades que les rodean. La experiencia enseña que los pueblos con fe en sí mismos, que saben de donde vienen y cuya seguridad personal y orgullo colectivo se basan en esta misma conciencia, son los más preparados para aceptar y llevar a cabo los cambios que sus sociedades requieren (KLEYMEYER, 1994: 79).

El desarrollo no puede llevarse a cabo sin rescate de las tradiciones culturales, hay una relación fundamental e ineludible entre tradición y cambio. Durante mucho tiempo se quiso modernizar América Latina con procedimientos homogeneizantes de la población, ahora el "desarrollo sustentable" plantea entre otras cosas que se debe aprovechar los aspectos positivos de las culturas autóctonas, ricas depositarias de conocimientos acumulados a lo largo de siglos de fructífera y no destructiva convivencia con la tierra (Ibid: 296).

Es por demás evidente que el cambio es en estos momentos ineludible, no se trata de mantener a las culturas en estado prístino e inalterado -aun si fuera posible- sino de procurar que ellos tengan control sobre los cambios, que puedan darles dirección y sentido propios, que se encaminen hacia donde ellos realmente quieran ir y no hacia donde se les ocurre a los agentes externos como las agencias de desarrollo o los gobiernos.

Si no, al perder sus recursos, los indígenas, los negros, los campesinos pierden también su identidad cultural, la combinación de valores,

relaciones sociales y conocimientos propios, pues probablemente emigrarán a las ciudades donde se convertirán en una subclase permanente agobiando más aún a la sociedad nacional (ibid: 297).

Ha sido muy claro para todos quienes han estado vinculados con programas y proyectos de desarrollo indígena que: "Los programas de desarrollo no dan resultado con los pueblos indígenas a menos que se basen en las características de organización comunitaria que constituyen el núcleo de la identidad étnica y la fortalezcan, hay que presentarles distintas opciones para que ellos mismos establezcan el orden de su propio desarrollo y seleccionen tecnologías que robustezcan la cohesión comunitaria, en vez de socavarla" (KLEYMEYER, 1994: 297).

Es decir planteamos un **ideal de desarrollo autogestionario** el mismo que "tendrá que basarse en el reconocimiento explícito de la autodeterminación y plena soberanía del grupo étnico a nivel regional y de la comunidad a nivel local" (DIETZ, 1995: 31). Reconocimiento que no puede limitarse a los campos culturales sino que se extiende a todos los recursos, tanto simbólicos como materiales, serán los propios interesados quienes decidan sobre la conservación y transformación de su cultura y su economía.

En condiciones ideales de este tipo de desarrollo los miembros de los grupos participan en la determinación de problemas, asignación de prioridades, formulación de estrategias y programas y su ejecución, es decir, todo se realiza desde abajo hacia arriba. Una estrategia de desarrollo de base hace más hincapié en la formación de recursos humanos, su objetivo a largo plazo es producir organizaciones locales más viables, productivas y eficaces, capaces de gestionar más actividades de desarrollo mucho después de que un proyecto concluya. La adopción de decisiones es un aspecto fundamental de la autodeterminación, la cual, además de ser un derecho humano, es la forma más eficaz de promover cambios

equitativos y de amplio alcance (KLEYMEYER, 1994: 22-24).

La expresión cultural (música, danza, cuentos, mitos, leyendas, teatro, artesanías, obras de arte) son en este contexto a veces fines en sí mismos, robustecen la identidad y la cultura de un grupo, pero se emplean también como medio para alcanzar fines de mayor alcance como el fomento de la participación o la enseñanza de conocimientos nuevos. No es la panacea, sino una faceta de un enfoque ecléctico que abarca muchos métodos que se refuerzan mutuamente como son: educación y capacitación populares, servicios jurídicos, defensa de los derechos humanos, fortalecimiento institucional, crédito y asistencia técnica (KLEYMEYER, 1994: 25). En la misma línea Dietz afirma que: la autogestión requiere en su primera fase de cierta asesoría institucional que confiera a las comunidades una base tanto organizativa como económica. Los organismos de fomento deberán ser meras oficinas de asesoría que ofrezcan capacitación, apoyo administrativo y orientación jurídica a cualquier organización de base que acuda a ellas (Cfr. 1995: 366-371).

La mayoría de proyectos de desarrollo impuestos desde arriba han fracasado porque definen la pobreza y el desarrollo estrechamente, poniendo de relieve los fines materiales y la tecnología importada en desmedro de muchos saberes tradicionales válidos restando importancia a necesidades humanas básicas como la autoestima, el amor propio, un firme sentido de identidad, la cohesión del grupo, la creatividad y la libertad de expresión.

Hemos comprobado que en cambio, esta perspectiva de trabajo desde las bases empleando la expresión cultural, es lo que más motiva a la gente porque ayuda a paliar las privaciones socioculturales que los pueblos sufren junto con las privaciones económicas, contribuye a aliviar la pérdida de identidad, la discriminación racial, la falta de autonomía étnica o la alienación respecto a las raíces culturales (KLEYMEYER, 1994: 25).

Además, entendemos que desde la cultura se puede propiciar un desarrollo que no quede restringido a ese ámbito, sino que tenga claras intenciones económicas y políticas entre las cuales tendría que considerarse siempre la integración entendida como solidaridad, respeto y cooperación entre los pueblos. Tomando en cuenta que como afirma la CEPAL: La asincronía entre una tendencia más lenta en los procesos de integración socioeconómica (promovidos por efecto de la transformación productiva y racionalización social), y una tendencia más intensiva de integración en el nivel simbólico y cultural (por efecto de la apertura política democrática y la industria cultural), podrán constituir, en los próximos años, un importante núcleo temático en la lucha por la ciudadanía en buena parte de las sociedades de la región (1993: 34).

Esta forma de gestionar el desarrollo desde la cultura nos lleva a considerar que las políticas culturales de alcance regional deberían procurar sobre todo su formulación por parte de los grupos o comunidades locales y regionales, tomando siempre en cuenta el tejido intercultural de nues-

tras sociedades para lograr el establecimiento de metas que reflejen un consenso de los actores relevantes de la sociedad para dar cabida a la pluralidad de sus necesidades y propuestas. Este consenso debería implicar además un real compromiso con el derecho pleno de participación ciudadana de todos los sectores tradicionalmente marginados (indígenas, negros, mujeres, urbano-marginales), con el rescate de las diferentes y ricas tradiciones culturales y una preocupación seria por el cuidado del medio ambiente.

Entonces, se debería tender a:

Organizar las capacidades de los diversos grupos y comunidades para convivir en una sociedad pluricultural, como una prioridad. Las culturas nacionales, se definirían alrededor de las oportunidades gestadas para posibilitar esta convivencia y multiplicar el aporte de los diversos grupos sociales en beneficio de la sociedad en su conjunto (Cfr. SANDOVAL, 1995). ◀

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Albero (comp.)

1992 **INDIOS. Una reflexión sobre el levantamiento indígena.** 2da. edición Quito: ABYA-YALA, 530 pp.

ALMEIDA V., José et. al.

1996 **Identidad y Ciudadanía: enfoques teóricos,** Quito: FEUCE, ADES, AEDA, 53 pp.

ARDAYA, Gloria et. al.

1994 **Movimientos Sociales: mujer y sindicatos: enfoques teóricos,** Quito: FEUCE, ADES, AEDA, AEH, 57 pp.

BAUD, Michiel et. al.

1996 **Etnicidad como estrategia en América Latina,** Quito: ABYA-YALA.

BUSTAMANTE, Teodoro et. al.

1993 **Retos de la Amazonia.** Quito: ABYA-YALA, 200 pp.

Comisión Económica para América Latina,

1993 **Hacia una Perspectiva Crítica de la Modernidad: las Dimensiones Culturales de la Transformación con Equidad.** Documento de Trabajo No. 21, CEPAL, Santiago, pp 2-41.

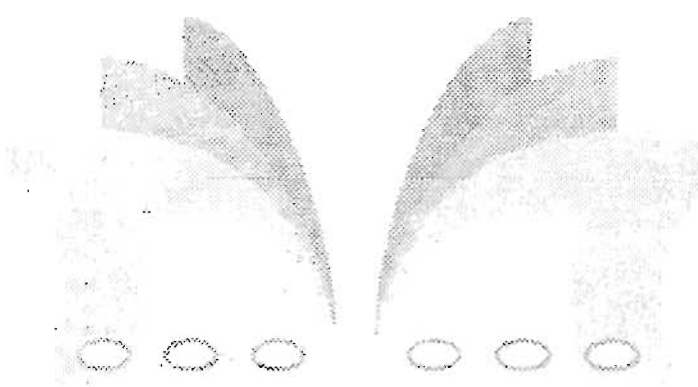
CORNEJO M, Diego (coord.)

1993 **Indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate.** Quito: ABYA-YALA, 256 pp.

DIETZ, Gunther

1995 **Teoría y práctica del indigenismo.** Quito: ABYA-YALA, 405 pp.

- GISSI, Jorge,
1982 **Identidad, "Carácter Social" y Cultura Latinoamericana.** Hacia una Psicología Social Dialéctica de América Latina, En: Estudios Sociales N° 33, Corporación de Promoción Universitaria, Santiago, pp. 141-171.
- KLEYMEYER, Charles D. (comp.)
1990 **Expresión cultural y el desarrollo de base.** Quito: ABYA-YALA, 427 pp.
- MIRES, Fernando
1992 **Discurso de la Indianidad. La cuestión indígena en América Latina.** Quito: ABYA-YALA, 234 pp.
- MULLER, Astrid
1994 **Por Paz y Equidad. Organizaciones de Mujeres Ecuatorianas.** Quito: ABYA-YALA, 180 pp.
- QUIJADA, Mónica,
1994 **Nación y pluriculturalidad: Los problemas de un nuevo paradigma.** En: Revista de Occidente No. 161, Fundación Ortega y Gasset, pp 61-80, Madrid.
- SANCHEZ PARGA, José (comp.)
1990 **Etnia, poder y diferencia en los Andes Septentrionales.** Quito: ABYA-YALA, 214 pp.
- SANCHEZ PARGA, José et al.
1992 **Identidades y Sociedad.** Quito: CELA - PUCE, 140 pp.
- SANCHEZ PARGA, José
1992 **Presente y futuro de los pueblos indígenas. Análisis y propuestas.** Quito: ABYA-YALA, 100 pp.
1993 **Transformaciones socio-culturales y educación indígena.** Quito: CAAP, 162 pp.
- SANDOVAL Simba, Patricio
1994 **Mujer y desarrollo: un problema de construcción de su identidad** conferencia.
1995 **Cultura nacional y la cuestión regional.** Quito.
- TRUJILLO, Jorge
1992 **Indianistas, indianófilos e Indigenistas, entre el enigma y la fascinación. Una Antropología de textos sobre el problema indígena.** Quito: ILDIS, ABYA-YALA, 740 pp.
- WRAY, Alberto et al.
1993 **Derecho, pueblos indígenas y reforma del Estado.** Quito: ABYA-YALA, 207 pp. ▴



***Vigencia de los conceptos de desarrollo,
cultura e integración, en relación al
escenario social de fin de siglo.***

¿La cultura del desarrollo o el desarrollo de la cultura?

David Hernández

Presentación:

Con la intención de comenzar a ordenar los conceptos y el lenguaje con todos sus significados, antes de abordar esa "HIPERPONENCIA", enumeraré algunas premisas que no podemos eludir.

1. **Hablar de Gestión Cultural, implica obviamente hablar de Cultura.** Y hablar de Cultura obliga a hablar sobre Desarrollo. En la medida que las modalidades de intervención o Gestión de la Cultura que hoy conocemos, están ligadas ineludiblemente a la concepción del Estado de Bienestar, desde luego occidental, y ligado a un modelo de crecimiento económico que necesita autoalimentarse y, por consiguiente, monetarizar la mayor cantidad posible de fenómenos sociales.

2. Estamos, además en un momento histórico marcado por la conciencia de la crisis; más allá de la "crisis oficial" o de la "crisis pública", nos encontramos inmersos en una mutación social de carácter irreversible y de consecuencias, en gran medida, desconocidas. Al igual que en otras etapas históricas, los que somos coetáneos de las transformaciones experimentamos las convulsiones de ellas, pero no siempre somos capaces de comprender el alcance de los cambios que van aconteciendo; incluso, en muchas ocasiones, no llegamos a tomar conciencia de lo irreversible de nuestra realidad.

3. Los avances evidentes en lo tecnológico y en lo científico, signos predominantes de esta nueva era, vienen acompañados -casi en la misma proporción- de retrocesos también patentes en lo social y en lo político. Y lo preocupante es que no parece que nuestros pensamientos y nuestros comportamientos, estén preparados para afrontar dichos avances y dichos retrocesos, y tampoco las actuaciones conocidas están en coherencia con esta situación.

4. **Estamos asistiendo al comienzo de nuevos tiempos**, que requieren nuevos pensamientos, nuevas ideas y nuevos comportamientos. Traducido a la Gestión de la Cultura, esta perspectiva indica lo obsoleto de mantener modelos de gestión equivalentes a una función casi exclusiva de excelente administración de recursos. La Gestión de la Cultura hoy, significa el Modelo de Sociedad mañana. Echemos si no, un vistazo a determinadas concepciones de intervenir la Cultura en nuestra historia: el renacimiento, la ilustración y más recientemente la concepción francesa de la Gestión Cultural, o la Norteamericana, etc.

5. Hemos experimentado una evolución vertiginosa desde los modelos basados en la Cultura Generativa a los basados en la Cultura Reactiva y de Consumo. El Estado del Bienestar y la Economía de Mercado, han propugnado bondadosamente un "vivir mejor". A estas alturas

cabría preguntarse si no habrá llegado la hora de propugnar un "mejor vivir".

1. El escenario social

1.1. Sobre la vigencia y el significado de los conceptos de desarrollo y de cultura

Es imprescindible empezar por reflexionar sobre estos dos términos o, al menos, sobre su carga simbólica en este fin de siglo. En particular, sobre todo lo que rodea al término "Desarrollo". Es posible que pocas palabras sean tan paradigmáticas como ésta de la filosofía económica neoliberal y monetarizada imperante en este último cuarto de siglo, ya de manera planetaria.

Es obligatorio examinar a conciencia, lo que de verdad significa y ha venido significando en términos reales el Desarrollo. No me refiero a los agentes locales que han creído honestamente en el derecho al desarrollo de sus pueblos. Sí pienso en la secuela que tras de sí han ido dejando cuantos planes y políticas de desarrollo -urbano, rural, local, internacional- que se han aplicado en los territorios de la Periferia y en muchos del Centro. Territorios en los que incluyo, no solo los más lejanos de este continente, sino -por supuesto- a nuestra propia península. Creo que el precio empieza a ser muy alto, y considero que su alto costo repercute, precisamente, en el otro lado de esta balanza: la Cultura. La Cultura como identidad equilibrada de los pueblos, la Cultura como conjunto de valores que definen la verdadera escala de necesidades humanas.

La confusión, consciente o inconsciente, de los medios con los fines, en los que a las intervenciones y a la gestión de la Cultura se refiere, es una constante que surge al reflexionar sobre el progreso de los pueblos y el papel que en éste ha jugado o debe jugar la Cultura. La amplitud o estrechez del concepto de cultura ha sido, por otro lado, establecida arbitrariamente

según convenía al tipo de desarrollo del que se trataba.

Ahora ya es necesario preguntarse ¿para qué, para quién y qué modelo de cultura?, ¿para qué, para quién y qué modelo de desarrollo? y, en definitiva, ¿qué modelo de cultura contribuye a qué tipo de desarrollo? o, yendo más allá, ¿qué tipo de desarrollo provoca qué modelo de cultura?. Y debemos hacernos estas preguntas, porque precisamente el conocer, y actuar en consecuencia, o el ignorar y dar la espalda a los fenómenos económico-sociales de nuestro entorno, va a determinar el futuro y el sentido de nuestras intervenciones culturales. Dicho de otra forma, va a establecer a largo plazo quien marca la pauta, si la Cultura o la Economía.

Me pregunto por el impacto de este Desarrollo, no en cuanto al crecimiento económico, que al final y desde el principio lo es de unos pocos, sino en lo que alude al progreso en equilibrio de la globalidad de cada territorio y de todos los territorios.

Habrà que revisar, por lo tanto, los conceptos manejados hasta ahora y que, como tales, configuran el quehacer en las intervenciones en favor del desarrollo; serían los términos de necesidad, calidad de vida, valores de referencia, participación, indicadores de progreso, democracia, comunidad, territorio, patrimonio, y el mismo concepto de desarrollo.

1.2. El bienestar social diseñado desde un solo lado de la barrera

No cabe duda que los valores que han orientado, hasta el momento, las políticas mejor intencionadas y relativas al desarrollo de la colectividad y al bienestar de la población, deben ser cuestionados en un sistema social en el que los indicadores convencionales de ese pretendido bienestar, lejos de conseguirlo masivamente, se han convertido en el principal obstáculo para

hacer extensivo y universal el disfrute del progreso social que parecía perseguirse.

Hasta ahora los indicadores al uso para determinar la calidad de vida de un país vienen siendo: el número de coches por cada mil habitantes, de aparatos de televisión o de suscripciones a Canal + o de teléfonos, ahora habrá que empezar a contabilizar los móviles, la cantidad de segundas residencias, la cantidad de energía consumida, etc.; indicadores de corte cuantitativo relacionados con un modelo económico erróneamente basado en la idea del crecimiento ilimitado y con el consumo como principal factor garantizador del dinamismo.

Por otro lado, sobre los otros indicadores estándar del bienestar, de dudosa consecución masiva y duradera, como la verdadera extensión y disfrute de los servicios sociales, médicos y sanitarios, educativos y culturales, el acceso a una vivienda digna, el empleo seguro, etc., recaen de forma prioritaria los recortes presupuestarios, en una perspectiva comprobada de escasez de recursos, paradójicamente frente a una cultura urbana del despilfarro.

Cabría desde luego reconsiderar el orden y la escala de los valores, así como las políticas culturales, sociales y educativas, las metodologías de intervención por ellos generadas y los comportamientos colectivos adoptados.

Es preciso revisar los procedimientos para la identificación de las necesidades de la población y la forma de satisfacerlas, es decir, considerar de nuevo cuáles son los indicadores que determinan el concepto de necesidad y el de satisfacción.

Así, se puede ser ineliz con mucha tecnología y recursos infraestructurales al alcance de la mano, si antes no se dispone de la capacidad de adaptarse y operar satisfactoriamente en esa realidad, sintiendo un mínimo control sobre los acontecimientos o, lo que es lo mismo, com-

probando que no todas las contingencias son ajenas a la relación causa-efecto en cuanto a las acciones propias se refiere.

1.3 El diálogo frustrado entre cultura y desarrollo

Hasta hace muy poco tiempo, algunas personas que venimos trabajando en diversas facetas de la cultura, hemos defendido decidida y abiertamente la potencialidad que, para el desarrollo, mostraba esa faceta de la sociedad. Y lo hemos hecho en diferentes foros y ámbitos de intervención, lo hemos defendido al dirigirnos a responsables públicos, a técnicos y especialistas, y a grupos de personas beneficiarios de las acciones culturales.

Hemos hablado de la cultura como factor de desarrollo, tanto si se trataba de intervenir en el diseño o en la gestión de Programas Culturales, en el más puro sentido de término, o de participar en programas de mayor orientación de Programas de Desarrollo Local, casi siempre implantados en áreas rurales.

Y eso que no siempre soplabla el viento a favor de estos planteamientos; muchos responsables de Programas de Desarrollo, consideraban ajeno a éste las intervenciones paralelas en materia de cultura; la "cultureta" era algo de creativos, muy de moda, pero útil solo para poner la guinda a su pastel y, en cualquier caso, para añadir "imagen" y poder convocar a "masas", por ello de poseer -las convocatorias culturales- unos códigos, un lenguaje, unos signos, más cercanos al componente lúdico de la vida cotidiana de la población y, por consiguiente, más agradecidos y rentables en términos políticos.

Pero, por su lado, muchos responsables de Programas Culturales, se acomodaban con dificultad cuando la intervención para el desarrollo de un territorio, exigía cambiar las acciones convencionales de la cultura por acciones relacio-

nadas con el desarrollo socio-económico y, por consiguiente, necesitadas de metodología asociadas a la animación sociocultural, la cual en ocasiones se sentía mejor hablando de cómo promover la creación de una pequeña empresa local, que de cómo programar la siguiente "temporada" del Centro Cultural.

Y mantuvimos esta dialéctica durante un tiempo en el que, además, íbamos alcanzando las mieles de los países denominados desarrollados; un tiempo en el que se pasó a disponer de presupuestos más que decentes para la cultura; un tiempo en el que el número de profesionales que trabajan, desde un punto u otro, en la intervención cultural y sociocultural, alcanzaba una cifra que años atrás no hubiéramos podido imaginar. Eran tiempos, todavía frescos en la memoria, en los que el hachazo a nuestros mercados internos -especialmente los agrarios y los industriales- aún no se habían producido; eran tiempos de expansión y euforia, en los que las sombras grises de la crisis no habían hecho acto de presencia y, por lo tanto, en los que creíamos que el diálogo cultura y desarrollo tenía un amplio horizonte por delante. Estoy hablando de antes de ayer.

1.4 Una cultura con creciente valor económico

Y todo esto ocurría, cuando la constatación de algunos hechos, debía subrayar el papel que la cultura podía jugar en el desarrollo. Me refiero a dos cuestiones que explico a continuación. La primera, la comprobación irrefutable de la cuota creciente, y ya importante, que la cultura -y el movimiento económico que en torno a ella se produce- ocupa en los índices económicos de nuestro país. A saber: todo un gran número de empresas e industrias culturales manejando miles de millones de pesetas, un sector creciente de producción de bienes y servicios culturales en el mercado perfectamente cuantificables en términos económicos, un

colectivo laboral de tamaño respetable, efectos añadidos en otros sectores tales como el turismo y la hostelería, etc.

La segunda cuestión tiene que ver con la pérdida de mercados para determinados productos agrícolas e industriales, que hasta hace muy poco tiempo representaban el principal sustento de regiones enteras de nuestro país. Este hecho incidió en la búsqueda de recursos productivos alternativos y en la valorización económica de elementos que antes no habían recibido este tratamiento, al menos en una escala suficientemente significativa. Muchos de esos recursos alternativos se encontraban en la esfera de lo cultural, del patrimonio, etc.

Estas dos cuestiones mencionadas, el peso creciente de la cultura en el Producto Interno Bruto y la revalorización económica de hechos culturales que antes no la tenían, parecían predisponer a esa conversación fluida entre desarrollo y cultura, entre programadores culturales y planificadores del desarrollo. Sin embargo, la realidad ha sido muy diferente, y las intervenciones en torno a la cultura, en la mayoría de los territorios, ocupa un lugar marginal desde luego, raramente vinculado al desarrollo. Salvo aquellas operaciones de carácter macro movilizadas a su vez por un motor claramente económico o de prestigio e imagen de quien las auspicia (grandes festivales, exposiciones universales, operación Catedrales, etc.)

En todo caso, una gran parte de las intervenciones de corte cultural que se han asociado a Programas de Desarrollo, lo han sido mediante la monetarización de bienes, hechos o patrimonio cultural o natural; casi solo con la monetarización, sin que fuesen acompañadas de un proceso previo, o al menos paralelo, de calificación de las gentes que se supone han de dar continuidad y sostenimiento a su propio progreso. Dicho sea esto considerando las honrosas excepciones de intervención para el rescate y la revalorización del patrimonio efectuado desde iniciativas como

las de las Escuelas Taller, en donde la prioridad ha sido el factor humano; lamentablemente, también estas Escuelas han sido víctimas de la depredación presupuestaria impuesta por los rigores y exigencias "de los tiempos".

1.5 La cultura televisada

El panorama de la cultura que se ha ido configurando, estrechamente ligado al modelo de desarrollo vigente, presenta también un amplio número de fenómenos que invitan de nuevo a la revisión de los planteamientos conocidos.

Así por ejemplo, en la confrontación: culturas dominantes-culturas derrotadas, las culturas autóctonas van siendo pasto de las llamas de la cultura universal dominante; el paisaje resultante empieza a ser irreconocible y parece que de él tan sólo cabe esperar verlo patéticamente reproducido en algún museo al aire libre o enlatado en algún potente archivo informático. La desertización cultural y la esterilización de las raíces culturales de multitud de comunidades, es una realidad ya irreversible.

En lo que al espacio rural se refiere, sus habitantes perciben a través de los medios de comunicación, un desequilibrio en la valoración entre la cultura urbana y su propia cultura -salvo para calculadas operaciones de marketing, como ya he mencionado antes-, desequilibrio que establece una relación en términos de cualificación y abundancia, frente a los de mediocridad y escasez. Este sentimiento de inferioridad frente a las culturas imperantes, ha provocado que la sensibilidad ante las manifestaciones de la cultura tradicional propia haya ido cegándose, perdiendo razones para la autoestima y anulando la fertilidad para las nuevas creaciones.

Los elementos de identificación popular, los signos y ritos por los que la cultura autóctona se define, la tradición en definitiva, en la medida en que son comprendidos y asumidos hacen

posible amar el territorio y a partir de este sentimiento el poder innovar; innovación que va unida a futuro, y se piensa en términos de futuro, cuando el presente y lo que con él se tiene se estima. Recuperar y recrear la tradición cultural de un pueblo es la base de la innovación; sin referencia cultural histórica la actitud más fácil es la imitación.

Visto está, por otro lado, que no es posible abordar ningún tipo de política de desarrollo en un territorio, sin considerar los componentes culturales, históricos, étnicos, tanto de sus habitantes históricos como de los recientes; el olvido o el tratamiento superficial de esos componentes, es algo que -más pronto que tarde- se vuelve en contra de cualquier acción emprendida en favor del desarrollo, sobran ejemplos recientes por todos conocidos y reproducidos, no sin drama, en cualquier latitud del planeta.

Por contraposición, el ágora que representaba la ciudad, como lugar de intercambio y de generación y difusión de ideas, ha sido transferido a los medios de comunicación de manera mutilada, ya que éstos detentan ahora el poder de la elaboración y la difusión de las ideas, pero sin posibilidad de intercambio. La televisión, como principal configurador de la cultura, ha usurpado a la sociedad su protagonismo en la construcción de la realidad, y desde la pantalla se dictan gustos, valores, comportamientos, generalmente, basados en la mediocridad, el morbo, la competencia y la frivolidad.

En cualquiera de los casos, en el campo o en las ciudades, los modelos de cultura impuestos por la sociedad urbana, se representan a través de programas culturales centrados en cultura de consumo y repetición, aún cuando su resultado técnico sea de calidad; cada vez más se trata de producir cultura en serie, fácilmente transportable y transformable.

Retomando la idea del principio, los fines de la cultura creíamos identificarlos con la exten-

sión de valores tales como: la recuperación de la identidad cultural, la preservación del patrimonio, la rehabilitación armónica del hábitat natural y urbano, la identificación de tiempo de ocio con tiempo de creatividad y de aprendizaje, pero también, la tolerancia, la cooperación, la capacidad de asociarse y tomar decisiones conjuntamente, en definitiva, la participación en la construcción de la propia realidad y la propia cultura. Todas estas cuestiones, apuntarían hacia un "valor añadido" a tener en cuenta en el diseño y la planificación del desarrollo y de los programas culturales; lamentablemente, los fines suelen quedar sepultados por los medios, léase: las infraestructuras, las tecnologías, las antenas parabólicas, el último espectáculo, el videotex, etc. y conviene no olvidar que, los sistemas que confunden o anteponen los medios a los fines, acaban ahogándose en sus propias contradicciones.

Se hace imprescindible revisar la relación entre cultura y desarrollo, si asociamos el término desarrollo a los de equilibrio social, progreso compartido, calidad de vida masivamente distribuida, tolerancia, diversidad cultural, autosostenibilidad, etc. entonces nos encontraremos con escasos ejemplos en los que la cultura, los programas y las políticas culturales, hasta ahora puestos en marcha en nuestros pueblos y ciudades, contribuyan a un tipo de desarrollo para el progreso humano, en lugar de un desarrollo medido exclusivamente por el crecimiento económico por sí mismo, el consumo como medio para alcanzar la felicidad o el enriquecimiento desequilibrado de una pequeña parte de la población de un territorio.

1.6 Los programas de Desarrollo: la estrategia de la ilusión

En el espacio de lo local cada vez es menor la capacidad de aprovechar los factores de producción cercanos en el territorio; ya sea en el ámbito urbano o en el rural, los medios que configuraban la vida económica van perdiendo

su capacidad productiva, en la mayoría de los casos víctimas del pequeño comercio, de la agricultura y la ganadería, de las industrias manufactureras de pequeña escala, etc.

El alejamiento progresivo, también alcanza a los centros de decisión con lo que significa de pérdida creciente de la capacidad de influir en el desarrollo del propio territorio y en el cómo hacer ese desarrollo; todo ello condiciona de manera negativa el talante de los protagonistas -hay pasivos- de esos mismos territorios. El traslado de la iniciativa a estamentos administrativos superiores -situados en ocasiones a miles de kilómetros de distancia física y cultural -ha generado una dependencia perniciosa de las políticas de subsidio y una profundización del sentimiento de "desheredado".

Los Programas de Desarrollo conocidos surgen como intervenciones de carácter reactivo, con la pretensión de compensar -siempre de manera insuficiente- los desajustados cometidos. Son, por lo general, Programas cuyas medidas están diseñadas a imagen y semejanza del modelo económico global, al que vengo haciendo referencia, guiado por las necesidades de crecimiento permanente y en la relación desigual entre el Centro y la periferia, en donde el primero se vale de la segunda para conseguir los objetivos de su particular progreso. En estos Programas, toda iniciativa enmarcada en el terreno de la cultura o de lo sociocultural es considerada como "medida no productiva"; y en aquellos casos en los que la presencia de componentes culturales sea ineludible, por que la naturaleza del Programa así lo exija, se abordarán desde una perspectiva que genere hábitos y comportamientos sociales que se adapten de forma subsidiaria a los objetivos macroeconómicos.

En este contexto, las metodologías que se aplican a las iniciativas de desarrollo de carácter institucional, salvo honrosas excepciones, mantienen unos rasgos agudos de obsolescencia. Más en concreto, los métodos de Gerencia y de

Gestión de un gran número de Programas de Desarrollo (y de muchos Programas Culturales) están marcados por el burocratismo, la sumisión a clientelismos de diferentes procedencias, la miopía en los objetivos, la inmediatez en la proyección temporal de las intervenciones y la ausencia generalizada de imaginación.

Más aún, en escasos Programas se percibe una comprensión global del territorio, la mayor parte de las iniciativas que se impulsan desde ellos son de carácter sectorial, con pocas interacciones entre unas y otras y, desde luego, con rara presencia de objetivos a largo plazo de carácter estructural, que otorguen condiciones de durabilidad y universalidad social a los logros que coyunturalmente se consiguen.

Por sintetizar el "escenario" descrito hablábamos de:

- Escasa interrelación entre cultura y desarrollo en el diseño de los Programas.
- Incremento del valor económico y monetarización creciente de las manifestaciones y los fenómenos asociados a la cultura.
- Pérdida de vigencia de los conceptos de desarrollo y cultura, y de los términos tradicionalmente asociados a ellos.
- Quiebra del modelo de bienestar social y de los valores e indicadores que lo cimentaban.
- Desaparición progresiva de las referencias de la identidad cultural y de la capacidad de innovación.
- Dominio de los medios de comunicación en lo que a la construcción social y cultural de la realidad se refiere.
- Anteposición de los medios a los fines en el diseño de las políticas culturales.
- Alejamiento de los factores de producción y de los centros de decisión, del territorio local cercano.

- formulación de Programas de Desarrollo con carácter compensatorio, lo que propicia modelos de gestión dominados por la inmediatez de las intervenciones, el sesgo productivista de sus iniciativas y la burocracia y la dependencia en sus relaciones institucionales.

2. Propuestas para un nuevo diálogo entre cultura y un desarrollo, desde luego autosustentable

Estamos en el momento en el que se hace preciso una reinención de las relaciones entre la comunidad y su territorio; tendremos que reinventar la metodología de gestión de ese territorio y de su patrimonio; reinventar las instituciones y entidades locales que tienen responsabilidad en ello, también de sus formas de intervención.

Antes de iniciar las propuestas para alternativas concretas, me gustaría recordar las palabras de Manfred Max Neef (un reinventor de nuestro tiempo ubicado en la Universidad Austrak de Chile, en el Centro de Alternativas de Desarrollo): "El desarrollo se refiere a las personas, no los objetos". Sencillo, verdad. Entonces tendremos que abordar un diálogo entre la Cultura y el Desarrollo, como él mismo propone, a Escala Humana.

Y ahora las alternativas en esa dirección; la primera: redefinir el concepto de "Calidad de Vida"; la segunda: construir el territorio como un "Espacio Inteligente" habitado por "Comunidades Inteligentes"; la tercera: reinventar la acción cultural de una manera globalizadora, y una sugerencia: convirtámonos en "Ingenieros o Ingenieras de la Cultura".

Vayamos por orden.

2.1 Redefinir el concepto de calidad de vida.

- La cualificación de los indicadores.

Acotar este concepto no es, por su componente de subjetividad, una tarea fácil. Salvo la consideración de determinados indicadores -como los mencionados al principio- que, por convenio, se establezcan como demostrativos del grado de calidad de vida, y cuya relatividad ya hemos observado, no es posible pues cerrar el concepto de calidad de vida; más aún, habría que considerar su interdependencia con las características precisas de cada territorio, con lo que de nuevo el criterio para determinar cuál y cómo debe ser la calidad de vida en cada caso, tendrá que basarse en los componentes culturales de ese mismo territorio.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva podemos establecer algunos indicadores de tipo cualitativo que reflejarían, por ejemplo: la existencia de condiciones para desarrollar la inteligencia social, la existencia de condiciones de equilibrio en las relaciones entre las personas y de éstas con su medio, la disponibilidad de medios reales para decidir con libertad sobre el propio destino, la conciencia del dominio de las propias capacidades, las opciones concretas para vivir mejor con menos, la autonomía de la comunidad y el territorio, la existencia de espacios para el desarrollo creativo de las personas y los colectivos, la recuperación del patrimonio y con él la calidad del hábitat, etc., etc.

- La formulación compartida de los objetivos

Cuando mencionamos la capacidad de decisión, ésta pasa por la incorporación de un mecanismo que habitualmente no ha sido participado socialmente, me refiero a la formulación de los objetivos que van a regir las políticas y los programas que en materia de cultura se pongan en marcha, en un territorio. La asociación entre objetivos de los Programas, con los objetivos colectivos y con los propios objetivos de las unidades de las individuales (personas y entidades),

deberá producirse en términos de coherencia entre sí y de proporcionalidad con los recursos disponibles ahora, y los diferentes plazos de consecución previsibles. La formulación de objetivos, constituye por lo tanto, no una acción rutinaria, sino una pieza fundamental para la definición de la calidad de vida que la población quiere para sí misma.

- El retorno a las necesidades esenciales, su identificación como movimiento de anticipación.

Los objetivos, al mismo tiempo, suponen una tarea previa: la identificación de las necesidades de esa población en ese territorio. En relación a esto, a los conceptos clásicos de necesidades objetivas y subjetivas, es conveniente añadir el concepto de necesidades prospectivas, como un movimiento de anticipación del futuro. La inmensa mayoría de las intervenciones que se ponen en marcha, la hacen de manera reactiva ante las circunstancias que existen en ese momento. El analizar la configuración del "futuro tangible" y anticipar sus necesidades, concede una cierta situación de ventaja a la hora de diseñar programas y políticas culturales más globales.

Ahora bien, debemos revisar si las necesidades que mueven nuestros objetivos, son verdaderamente las necesidades esenciales del ser humano, o si por el contrario estamos ante satisfactores de esas necesidades. Cuando hablamos de necesidades humanas, estamos retornando a ese origen que mencionaba antes, es decir: al entendimiento, a la protección, a la identidad, al afecto, a la subsistencia, a la creatividad, al ocio, a la participación y a la libertad -y he seguido utilizando la terminología y las propuestas de Max Neef. Identificada esta categorización de necesidades, tendremos pues que revisar si nuestra atención se centra sobre ellas, o sobre los sucesivos satisfactores que han ido apareciendo y no siempre cumpliendo felizmente su papel.

2.2. El territorio como "Espacio Inteligente"

- El aprendizaje colectivo a partir de la propia realidad.

Desde esta concepción, las iniciativas formuladas en torno a la cultura y al desarrollo, abordan sus estrategias desde el tratamiento del territorio como un "espacio inteligente", es decir, aquel en el que los colectivos sociales no actúan solo como tales, sino que lo hacen inteligentemente, lo que implica: capacidad para analizar la realidad y responder a los problemas que en ella se encuentran, capacidad para modificar los planteamientos y las respuestas en función de una realidad cambiante, capacidad para criticar y desembararse en aquellos aspectos de la "Cultura" que son contrarios al progreso de los pueblos, que frenan sus posibilidades y favorecen la resignación y el aburrimiento social. En definitiva, comunidades inteligentes con capacidad de aprendizaje permanente.

- La creatividad social: otra clave para la construcción social de la realidad.

La inteligencia social ha de dar paso a la creatividad social, que supone la capacidad para generar respuestas y construir espacios nuevos para una realidad incompleta, inacabada y, en muchas ocasiones, injusta. Creatividad que implica la creencia de que hay sitio para las aportaciones de la colectividad, y si no, hay que buscarlo. La realidad no es definitiva y depende también de lo que las organizaciones y entidades presentes en el territorio sean capaces de incorporar, cuando éstas tomen conciencia de su responsabilidad en la construcción social y cultural de su propia realidad.

- La inteligencia funcional de la población: capacidad para la adaptación y la generación.

Ahora bien, la inteligencia de la que hablamos debe ser también una inteligencia fun-

cional, es decir, que efectivamente sirva de manera operativa para ejecutar las decisiones y establecer soluciones o nuevas vías de avance. Para ello, se trata de propiciar las condiciones favorables para la funcionalización de esa inteligencia colectiva, y un proceso ineludible en esta dirección es la transferencia de metodologías y de tecnologías a la población y a sus organizaciones: transferencia que implica procesos de formación y entrenamiento generadores de autonomía.

La inteligencia social hace posible combinar los comportamientos adaptivos con los generativos, siendo capaz de acomodarse en las diferentes situaciones que se van generando en la realidad, y yendo más allá: adelantándose a los cambios y realizando sus propias propuestas.

- Los pactos inteligentes: la construcción y gestión compartida del territorio.

Siguiendo con la cadena de actitudes que se generan a partir de la inteligencia social, un comportamiento a incorporar será el de la participación del propio territorio en el diseño de sus programas culturales y de desarrollo, participación traducible en "pactos inteligentes" entre los distintos agentes y organizaciones presentes en el medio.

En la última instancia, en gran parte de los territorios, en donde se llevan a cabo iniciativas de desarrollo, y en los que la cultura se interroga acerca de cual puede ser su función, estamos ante situaciones de carencia y de restricción en la disponibilidad de recursos; es precisamente en estas situaciones, en las que la cualidad social de la inteligencia permite obtener soluciones y adaptaciones colectivas; con los modelos convencionales de comportamiento social, la primacía radica en la inteligencia individual, y por consiguiente, las soluciones encontradas son también individuales, casi siempre en detrimento de los otros, con el resultado global habitual de todos pierden.

2.3. El enfoque globalizador de la Ingeniería de la Cultura

La "Ingeniería de la Cultura", desde nuestra concepción es un enfoque metodológico pensado para incidir directamente en el tejido social del territorio y, por consiguiente, para crear condiciones de permeabilidad y durabilidad de los resultados que paulatinamente se vayan obteniendo. Además le otorgamos un valor de primer orden para hacer posible la inteligencia social y repercutir de manera directa en la configuración de la calidad de vida de la población. Pero el "rango de ingeniería" se lo otorgamos, por su aplicación en la creación de nuevos espacios, en la invención de soluciones y, en definitiva, en la innovación para reconstruir nuevas formas de cultura y de desarrollo.

3. El cambio debe empezar por personas implicadas en las iniciativas de desarrollo.

Solo con el trabajo realizado desde la cultura, es posible introducir los cambios necesarios

en la mentalidad social, para tomar conciencia individual y colectiva de la necesidad de un desarrollo escala humana. El Problema radica en nosotros mismos, ya que de fuera nada se ha obtenido hasta ahora.

En la medida que nuestros territorios, nuestras comarcas, nuestros pueblos o nuestros barrios, y su patrimonio natural y cultural, se configuren como comunidades inteligentes, empezaremos a construir nuestro propio futuro.

En la medida en que nosotros como profesionales de la gestión de programas o entidades incluidas en el ámbito de "lo cultural": patrimonio natural y cultural, ocio y tiempo libre, turismo y demás prácticas culturales, comprendamos el papel de nuestras intervenciones en el progreso real de las personas y de toda la sociedad e incorporemos, en coherencia con esa constatación, procedimientos rigurosos de gestión, empezaremos a convertir a la Cultura en cabeza y alma del desarrollo. ✦

La cultura no se da, se toma

Fernando Vicario

No quiero empezar esta breve alocución sin agradecer a los organizadores la posibilidad que me brindan de poder participar en este importante encuentro. Espero que al finalizar esta lectura me haya ganado el derecho a participar como Fernando Vicario y no como Coordinador de Cultura del CAB. Que me temo, es por lo que me han invitado.

Y voy a comenzar por explicar aquello que siento se debe cambiar para poder responder al título de la convocatoria en el que se especifica: *Vigencia y significado de los conceptos de Desarrollo, Cultura e Integración, en relación al escenario social de fin de siglo: Análisis desde nuevas variables y criterios, y de las perspectivas y tendencias actuales*. Para ello comenzaré por explicar lo que entiendo por desarrollo, voy al diccionario de la lengua española y leo que dice: "Acción y efecto de desarrollar o desarrollarse". Por lo que no me queda más remedio que acudir al verbo y encuentro como primera acepción del mismo lo siguiente: "Extender lo que está arrollado, deshacer un rollo", y como última acepción del diccionario se dice: "progresar, crecer, económica, social, cultural o políticamente".

Y entonces me doy cuenta que en el CAB no hemos entendido la primera acepción de la palabra sin la cual es bien difícil llegar a la última. En el CAB creo que seguimos con el rollo enrollado, creo que tenemos un lenguaje absolu-

tamente incomprensible y este es uno de los principales errores que nos alejan de ser culturalmente integradores. Sólo quiero que se lean tranquilamente el segundo punto de la convocatoria, y que me digan sinceramente en una primera lectura qué han entendido. Nada, ¿verdad?. Yo tampoco.

Cuando se es capaz de extender lo que está arrollado es cuando realmente se es capaz de comenzar a progresar y a crecer adecuadamente. No se puede crecer adecuadamente con nudos en el entramado. Y es que es el lenguaje uno de los principales creadores de los procesos culturales y de las relaciones que entre éstos se establecen. Es el lenguaje el mentor de realidades y el formador de procesos de comprensión de las mismas. Es el lenguaje el mundo en el que nos desenvolvemos y el mundo por el que nos hacemos comprensibles y como consecuencia queribles. Hay que tener claro que nadie quiere aquello que no comprende. Se le teme, se le venera, se idolatra, pero no se establece una relación afectiva. La relación afectiva se entabla a partir de una comunicación placentera. Si no hay placer es muy difícil generar afectos. Y si no hay afectos es casi imposible entablar relaciones culturales.

Una de las acusaciones fundamentales que se le han formulado a la escuela desde siempre es que era incapaz de generar afectos. Los conocimientos se inculcaban al alumno a través de la disciplina, a través de la seriedad de la academia

y de la rigidez del profesor. El nivel de deserción escolar es tan absolutamente mayoritario porque eso sigue sucediendo en la mayoría de nuestras escuelas. Los medios de comunicación han creado un lenguaje amable, los críticos dicen que excesivamente vulgarizante, pero los espectadores se acercan a él y no al de los académicos. Por tanto voy a insistir mucho en que la base del problema del alejamiento radica ahí, en el lenguaje.

Cuando yo era más joven, allá por los años del 68, se pensaba que el que más sabía era el que ponía su lenguaje más lejos de ser comprendido. Fueron los años los que me hicieron comprender que aquello no era así. Ha sido el desarrollo de la cultura el que le ha hecho entender a los intelectuales que no lo son más por usar conceptos ilegibles. El proceso de transformación cultural de una institución pasa obligatoriamente por la transformación de su lenguaje. La ciencia ha comenzado a acercarse al común de los mortales con gente como Carl Sagan o Stephen Hawkin, no sé porqué los sociólogos, los antropólogos, los etnólogos, etc., siguen queriendo estar lejos de la comprensión común de los mortales.

Seguimos inmersos, los que nos dedicamos a esto de la cultura, en una posición que consiste en querernos hacer valer por la complicación de nuestros postulados, como si eso nos dotara de un halo misterioso y mágico y así pudiéramos justificar nuestra existencia. Los críticos de arte, los comentaristas de cine, los estudiosos de teatro, los divulgadores culturales, nos alejamos de la gente y conseguimos que le tengan miedo a la cultura. Nadie puede decir que un cuadro que un crítico dijo que era malo le gusta porque lo tachan de inculto. O nadie puede decir que no le gusta Guayasamín y menos en tierras ecuatorianas porque lo tachan de animal. El lenguaje sirve para contar lo que uno piensa, y en la cultura, sobre todo, debe servir para contar lo que uno siente.

Nuestros procesos culturales han convertido a siete disciplinas del ser humano en sus máximas representaciones artísticas. Han elevado a la categoría de sublime a siete posibilidades de expresión. La música, la pintura, la literatura, la escultura, la danza, la arquitectura y el cine, han sido elevados a los cielos y venerados por los intelectuales de la cultura occidental. Las demás formas de expresión son consideradas secundarias y relegadas al vulgo como algo insustancial e intrascendente. Pero casualmente son las que utiliza la gente de la calle para entenderse.

Poco a poco estamos entendiendo que la cultura debe ser algo más cercano a los procesos que nos ayudan a estar juntos, a entendernos. Por eso creo que el CAB y por consiguiente el IADAP tiene que aprender a desarrollar un lenguaje diferente, para crecer sin nudos.

Continuando en esta línea de pensar, las palabras de la convocatoria, seamos disciplinados y vayamos por la segunda, Cultura, utilicemos el mismo sistema de análisis que con la palabra desarrollo. Dice el diccionario; Cultura: "del latín cultura, cultivo". En su tercera acepción dice: resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio las facultades intelectuales del hombre. En su cuarta acepción: conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial en una época o grupo social.

A estas explicaciones quisiera añadirle que debiéramos ir tomando conciencia de que la cultura no se da, se toma. La cultura es un cultivo y como tal necesita de varias cosas antes de poderla cosechar. Sé poco de campo, pero por lo poco que me enseñó mi padre, que era un fanático de los olivos y de las cosechas y esas cosas, lo primero que se necesita es cariño, mucho cariño, estar con los árboles como con los hijos, decía. Decía también mi padre que para cultivar lo primero era estar. Uno no podía

cultivar desde la ciudad. Y yo estoy de acuerdo. Pienso que para cultivar hay que estar. Su problema era que vivía en Madrid y sus olivos estaban a trescientos kilómetros y los tenía que encargar y sufría. Sufría tanto que los tuvo que vender y nos explicó a los hijos que lo hacía porque sabía que nadie cultiva lo que no es suyo o lo que no siente como suyo.

Y de verdad que, o sentimos el desarrollo humano como nuestro, o mejor que nos dejemos de términos como interculturalidad, multiculturalidad, pluriculturalidad, etc. etc. Lo primero es sentir que lo que subyace a todo proceso cultural es un proceso de desarrollo, y hay procesos de desarrollo que estamos dispuestos a acompañar y procesos que no. Los que estamos dispuestos a acompañar son los que de alguna forma sentimos cercanos, los que nos acercan al otro. Los que no estamos dispuestos a acompañar son los que respetamos como forma de vida de otra gente, que no se acercan a nuestra manera de ver el mundo, pero que no por ello dejan de ser igual de válidos que los primeros. Por tanto, siento que toda forma de desarrollo es una forma cultural de entender el mundo y que hay algunas que nos gustan más que otras y que debemos pretender ante todo el respeto a todas las formas de desarrollo que a su vez respetan a las demás. A mi no me gustan las formas de desarrollo que siguen algunos pueblos sajones, por ejemplo los Estados Unidos, no me gusta Disneylandia, ni me gusta comer hamburguesas. Pero sé que están ahí, sé que viven así y sé que piensan y sienten de la manera que muestran a través de esas manifestaciones. Me gustan las arpas, me gusta la cumbia, la salsa y el flamenco, me gustan los llapingachos y adoro el cebiche. Es evidente que pertenezco a una forma de ver el mundo, que me desarrollo a través de una forma de mirar las cosas. En este contexto, ¿qué significa la interculturalidad? ¿Debo comer hamburguesas, debo ir a Disneylandia?

o debo conocerlo, respetarlo y posteriormente no incorporarlo a mi modo de crecer. Porque sé lo que significa la multiculturalidad, ellos son así y yo soy de otra forma. Ellos crecen de una manera y yo lo hago de otra. Encuentran su felicidad en situaciones que yo no la encuentro.

Lo cultural viene dado en esta convocatoria por el enunciado de cabecera al seminario: "Interculturalidad". En el diccionario no aparece intercultural, aparece "intercostal" y después "intercurrente", por lo que no me queda más remedio que buscar el prefijo "inter" y dice: "que significa entre, o en medio". Intercultural entonces ¿es lo que está en medio de dos culturas?, ¿es lo que decimos en mi tierra, "ni chicha ni limona"? Intuyo que cuando denominamos un Congreso *Interculturalidad, Políticas Culturales de Alcance Regional*, lo que queremos decir no es que vamos a estudiar lo que está en medio de las políticas culturales. Claro que despistamos a nuestros oyentes que realmente no saben qué entender en esto de la interculturalidad. Será lo del mestizaje, me dijo un amigo el otro día. Pero si es lo del mestizaje, por qué no hablamos directamente de mestizaje. El concepto empieza a manejarse desde la CEPAL: *"En las páginas siguientes -se dice en esta Esquiva Modernidad- expresamos a través del concepto de tejido intercultural tanto la idea de permeabilidad entre culturas y sujetos de distintas culturas, como la idea de coexistencia de distintas temporalidades históricas en el presente de nuestra región"*¹

*"Para entendernos más fácilmente diremos que el tejido intercultural al que se hace referencia, se cifra como nuestra forma de ser modernos y al mismo tiempo de resistir la modernidad, nuestra condición de apertura cultural al intercambio con los otros y nuestra manera de incorporar la modernidad siempre de manera sincrética. Es a la vez identidad y desidentidad, o identidad y problema de identidad"*²

¹ Esa esquiva modernidad, desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina. Calderón. Hopenhayn, Oitone. Editorial Nueva Sociedad-Unesco.

² *Ibid*

Es por esto que el concepto de interculturalidad es tan difícilmente entendible por los profanos en la materia. ¿Cuál es la diferencia entre interculturalidad y mestizaje?. Desde mi punto de vista ninguna, substancialmente ninguna. Sucede que la interculturalidad es un proceso voluntario y el mestizaje es también voluntario. A ver si soy capaz de explicarme, como dice Humberto Maturana, el famoso médico biólogo chileno, la historia de los seres vivos es una historia de conservación y de diversificación de los modos de vida. Y añade: *“No es que el ser vivo en la historia se haya ido adaptando al medio, sino que el medio va cambiando junto con él de manera congruente”*³ Es decir -concluye el profesor Maturana- *Uno no tiene cualquier estructura en cualquier momento, sino que tiene una que es resultado de su historia. Esa historia nunca es trivial. Uno hace o se conduce en cada instante de la manera que se conduce, según la estructura que tiene en ese instante.*

Lo que define los sistemas y por tanto las culturas, que no son otra cosa que el producto de los mismos, es el modelo de relaciones que los constituyen. Cuando celebramos los 150 años de la Universidad de Chile, no estamos celebrando los 150 años de que Andrés Bello fuera su rector, ni los edificios que desde aquel entonces puedan durar, que deben ser pocos, se celebran los conjuntos de relaciones dentro de un sistema que han ido interactuando para generar lo que hoy día denominamos el espíritu de la Universidad de Chile. Es un espíritu universitario, pero claramente diferenciado del de la Universidad Central de Venezuela, o de la de Harvard.

La relación transmisora por excelencia, la familia, se constituye a partir de la pareja que no es mas que el establecimiento de un cierto tipo de relaciones interpersonales de dos individuos. El momento en que esta relación se establece cambia el mundo de estos dos individuos y por

tanto sus formas de relaciones con él. Es ahí donde comienza el mestizaje, es un proceso voluntario que lleva a establecer un nuevo modelo de relación. Este proceso generará un nuevo sistema que denominamos intercultural. También será voluntario puesto que los miembros de este nuevo sistema aceptarán de motu propio las nuevas alteraciones que el nuevo sistema haya impuesto. Cuando no se aceptan de modo propio, sino que son impuestas, no se produce la interculturalidad, sino el “culturicidio”.

“Constituir las partes un todo”: esta es la definición que de integrar nos da el diccionario. Aquí tenemos la trilogía. El auténtico espíritu santo del crecimiento (uno no puede quitarse las reminiscencias católicas). Uno no puede crecer con nudos, es decir, necesita desarrollarse en el sentido literal de la palabra. Tampoco puede crecer sin cultivar sus conocimientos, sin afinarse a través de ejercicios intelectuales, es decir, necesita cultivarse. Y desde luego no lo puede hacer solo, es decir, necesita constituirse como parte de un todo.

Hasta aquí no entendemos muy bien porqué hemos hecho un seminario, puesto que lo único que había que hacer era aclarar un poco el concepto de interculturalidad. Pero para este viaje no hacían falta tantas alforjas, pareciera, ¿verdad?. Pero es en la segunda parte de la convocatoria donde encontramos la justificación a este estar juntos. Aunque quiero aclarar que el estar juntos para mí nunca necesita justificación, siempre es una suerte encontrar una excusa por tonta y banal que sea para estar con la gente. Es que necesitamos contarnos qué sucede con las nuevas variables y criterios y perspectivas y tendencias. Y vuelvo a insistir otra vez en lo del lenguaje, no hay que rizar tanto el rizo. Todos sabemos que esto es nuevo, intuimos las tendencias, pero no sabemos cuáles son, o es que ya no vamos a decantar definitivamente a aceptar

que la tendencia globalizadora es la que gana y las demás pierden. ¿No podría ganar la integradora, que es la respetuosa e intercultural, por encima de la máquina apisonadora en que va montada la globalización?. ¿Cuáles son las nuevas variables, al menos, cuáles las que debemos tener en cuenta para este trabajo en el que estamos inmersos?. ¿A qué criterios estamos haciendo referencia cuando introducimos el concepto de interculturalidad? ¿Qué tendencias son las que consideramos actuales?.

Es a partir de aquí donde voy a intentar ser propositivo. Voy a lanzarme con algunas teorías un tanto provocativas, pero creo que es el lugar apropiado para hacerlo y escuchar los comentarios que susciten. Estas proposiciones las voy a incluir dentro del concepto "nuevas variables". Ya comencé a hacer referencia a ella al principio de esta ponencia, me refiero a la variable generativa del lenguaje. Hasta la fecha nos habíamos conformado con creer que el lenguaje era descriptivo, es decir, se limitaba a constatar la realidad, a dar cuenta de ella a través de la palabra. Lo que propongo es que nos demos cuenta de cuán errados estábamos en esta apreciación. El lenguaje es una fuerza capaz de generar mundos. Capaz de generar realidades distintas. Wittgenstein señalaba que cualquier realidad que exista más allá del lenguaje, este no puede sino cruzarla en silencio. El lenguaje no es pasivo, es generativo y es en él en quien veo una "nueva variable" digna de ser tenida en cuenta. Nosotros que creamos al lenguaje somos también recreados por él. Vivimos en él y él vive con nosotros, hagamos pues una convivencia más cercana a lo que queremos conseguir. Construyamos un lenguaje que nos ayude a regenerar nuestro sentido de la vida.

Es a través del lenguaje que hemos construido leyendas como la religión católica. Bueno, y las otras religiones también, claro, pero yo puedo hablar del cielo y del infierno, del purgatorio, de los ángeles, de los arcángeles, de los mártires y del pecado mortal, porque es en lo que

me educaron. Por desgracia puedo hablar poco del Budismo, menos del Hinduismo y casi nada del Islamismo. Me inculcaron a través del lenguaje una forma de ver el mundo, el dolor fortificaba, los otros lenguajes que rodean al verbal vinieron a apuntalar esta idea. Las imágenes de Cristos sangrando, Vírgenes llorando, Santos martirizados, inculcaron en mí un irremediable deseo de sentir algo parecido con el fin de elevarme espiritualmente. Fue el lenguaje quien me hizo encontrarme como Nietzsche. Es a través del lenguaje que construimos uno de los soportes más fuertes de nuestra existencia, las creencias.

De nuevo me vuelvo a referir a Maturana, quien junto con Rafael Echeverría han sido los que me han descubierto este nuevo campo de trabajo, y Maturana dice: Todo lo dicho es siempre dicho por alguien, la persona no se puede esconder detrás de lo que está diciendo. De aquí deduce Echeverría su primera tesis o principio general de la Ontología del Lenguaje:

*No sabemos como las cosas son.
Sólo sabemos como las observamos
o cómo las interpretamos.
Vivimos en mundos interpretativos.*

Hasta ahora hemos interpretado la cultura del otro como un estorbo para el crecimiento de la mía. Su forma de desarrollarse como un obstáculo para mi forma de hacerlo. Así lo hemos verbalizado porque así lo hemos interpretado y viceversa. Va siendo hora de cambiar el lenguaje, de cambiarlo desde la base conceptual en la que se generó. Los seres humanos hemos estado demasiado tiempo en disputa sobre la verdad de nuestras interpretaciones. Pero lo único que estaba realmente en juego era el poder que resultaba de la pretendida verdad de estas interpretaciones.

Paso pues directamente a proponer que incorporemos "al otro" antes que a "las políticas" mediante las cuales puedo regular mis encuentros con él. Propongo eliminar el sentido judeo-

cristiano del otro, como sujeto susceptible de caridad. Seamos conscientes de que la preocupación ética no es otra cosa que la preocupación por las consecuencias de las propias acciones sobre los otros. Por lo que esta preocupación ética debe nacer desde el sentido de la responsabilidad y no desde el de la caridad.

Incorporemos como un nuevo elemento al otro desde la responsabilidad. Sin este primer paso será imposible pensar políticas que puedan generar cambios.

Dejemos de sentenciar al ser humano a la maldad y comencemos a hablar de su bondad. Es cierto que es capaz de guerrillas, ejércitos, maldades variadas y exabruptos contra la humanidad. Pero al mismo tiempo es el único ser vivo capaz de la solidaridad con los débiles. Somos animales capaces de mantener el espíritu materno-filial incluso una vez traspasado el período biológico de la crianza. Los científicos llaman a esto la capacidad neoténica. Es decir la posibilidad de mantener ciertos comportamientos infantiles después de la maduración. Uno de estos componentes es la capacidad de aprendizaje que mantenemos hasta en la vejez. Otro quizá, el más importante, al menos para mí, es la capacidad de ternura. Nuestro nuevo lenguaje debiera potenciar más esta capacidad. No se trata de saber en qué interpretación radica la verdad, puesto que no hay una sola verdad en la multiculturalidad. Creo que se trata únicamente de escucharnos, de aprender a escucharnos, con eso ya habríamos avanzado bastante.

Lo último que quiero añadir es sobre las perspectivas y tendencias actuales. En estas juegan un papel preponderante los proyectos globalizadores. Es mucho más cómodo gobernar desde la uniformidad y por tanto al poder del mercado, que es quien realmente está ejerciendo una férrea dictadura en estos momentos, le interesa que todos seamos uniformes y fácilmente analizables en nuestros hábitos como consumidores. Las dictaduras nunca han permitido la

diversidad, con los dictadores no se puede discrepar. Hay que acatarlos y punto. El mercado lo tiene clarísimo y ha utilizado las armas de represión más sutiles que se han empleado desde que se conoce la historia del ser humano sobre la tierra. Y yo creo que desde estos foros tenemos la obligación de denunciar la utilización de estos medios sibilinos que nos hacen caer en la torpe creencia de que el lujo es la perspectiva a la que se debe tender. Situación en la que no estoy en desacuerdo, más que por un pequeño matiz, no comparto el concepto de lujo del mercado. Para mí el lujo es poder viajar y conocer gente distinta, formas de ver y entender el mundo diferentes. Poder acercarme en otras lenguas a otras formas de expresar la realidad. Y eso es lo que se trata de suprimir. La interculturalidad tiene que suponer por encima de todo defensa. Defensa del otro, de su manera de relacionarse, de entenderse; vital pues la enseñanza bilingüe. La defensa de quienes no piensan como yo. La defensa de lo que yo creo sin que eso suponga el ataque de lo que cree el otro. Posiblemente si no intentamos aplastar y demoler a los demás, si no les damos la importancia que no tiene, para justificar lo que somos incapaces de adquirir nosotros, caerán por su propio impulso de falacia y vacuidad.

Si no estigmatizamos a Miky Mause como enemigo de la humanidad, si dejamos de ver en todo lo que viene del norte una agresión permanente y concentramos todo ese esfuerzo en ser capaces de generar nuestra propia respuesta, seguro que al menos disfrutaremos más, nos pasaremos mejor, recuperaremos la confianza en nosotros mismos y seremos capaces de producir cosas tan interesantes como las que siempre hemos hecho.

No dogmaticemos nunca, por favor, el principal enemigo de la interculturalidad son los dogmas. No rechacemos al otro por muy en desacuerdo que estemos con él. No implantemos políticas en las que el ser humano no participe. No nos dejemos doblegar por la dictadura de la homogeneización. ▲

Del como estar sin dejar de ser

Notas acerca de competitividad, educación y cultura

Ernesto Ottone

Globalización y competitividad

Somos testigos en los últimos años de un acelerado proceso de globalización de la economía que tiene como sustento un vertiginoso ritmo de desarrollo del conocimiento científico-tecnológico de las comunicaciones, la microelectrónica, la biotecnología y la creación de nuevos materiales. Este proceso ha generado un escenario de fuerte competitividad en la cual se perfilan la posesión de la información, el conocimiento y el desarrollo de la innovación como los factores determinantes para desarrollarse con éxito.

Esta exacerbación de la competitividad tiene múltiples efectos tanto positivos como negativos. Es así como ha permitido a los países alcanzar en pocos años niveles muy importantes de crecimiento que en muchos de ellos se han traducido también en mayores niveles de equidad y disminución de la pobreza, como es el caso sobretodo de los países recientemente industrializados del Asia.

Sin embargo, en las regiones en desarrollo que no han sido capaces de abordar con éxito estos desafíos como es el caso de Africa, se han producido retrocesos con terribles efectos sociales.

En los países desarrollados, particularmente en Europa, ha provocado fuertes cambios

en sus economías para adaptarse al nuevo escenario que no ha estado exento de tensiones muy fuertes en el ámbito social y de interrogantes sobre el futuro.

La aceleración de la competitividad ha generado entonces en esta posguerra fría un mundo más desordenado donde las fronteras norte-sur pierden linealidad y significado, donde conquistas de civilización que parecían adquiridas para siempre, como el Estado de Bienestar, aparecen puestos en discusión, donde se producen fuertes asimetrías entre potencia político-militar y potencia económica, donde la generación de un espacio global económico único, no impide enormes fragmentaciones y dejan a millones de personas "fuera del mundo".

Sin embargo, este es el escenario con que entraremos al siglo XXI, estar en el mundo será para bien o para mal ser competitivos y más que eso "auténticamente" competitivos.

El recordado economista Fernando Fajnzylber, a fines de los años 80, acuñó la distinción entre una competitividad espúrea, es decir, basada en la ventaja que generan en el comercio internacional las bajas remuneraciones y el uso destructivo de los recursos naturales, y una competitividad auténtica, basada en la incorporación del progreso técnico y su elevación de la productividad y de las remuneraciones.

Si bien los factores "espureos" jugaron y aún juegan un papel no desdenable en muchos procesos de inserción competitiva, la sustentabilidad en el tiempo de esos procesos está siendo cada vez más determinada por su capacidad de adaptación a la demanda internacional, y por la progresiva agregación del progreso técnico a las exportaciones de los países que han consolidado las inserciones internacionales exitosas.

Existe consenso sobre el hecho de que la capacidad de competencia en los mercados internacionales depende cada vez más del talento, a nivel empresarial y nacional, para difundir el progreso técnico e incorporarlo al sistema productivo de bienes y servicios. Esto se refleja en el aumento de los recursos destinados a investigación y desarrollo en los países industrializados y en otros de industrialización tardía que se integran a los mercados internacionales.

La acumulación de conocimientos técnicos implica una complementación entre creación de conocimiento, innovación y difusión¹.

La creciente importancia del diseño, unida a la automatización de la producción, la distribución y la comercialización, erosionan rápidamente la presunta ventaja comparativa sustentada en la disponibilidad de mano de obra barata. Los factores competitivos cada vez más importantes son ahora la calidad, la rapidez, la confiabilidad de la entrega y la capacidad para ampliar la gama de bienes y servicios requeridos por los consumidores de los países industrializados.

La competitividad auténtica apunta por tanto a la idea de generar y expandir las capacidades endógenas necesarias para sostener el crecimiento económico y el desarrollo nacional dentro de un cuadro de creciente globalización e internacionalización.

Entre esas capacidades, los recursos humanos calificados, así como el conjunto de las instituciones formativas y de producción y aplicación de conocimientos, son su componente más significativo. De ahí la estrecha relación entre competitividad, educación, capacitación, ciencia y tecnología.

En consecuencia, la competitividad de las naciones tiene que ver sobretodo con la construcción y el perfeccionamiento de sus capacidades. Pero supone, si quiere prolongarse en el tiempo, una efectiva integración y cohesión social que permita aprovechar esas capacidades en función de una exitosa inserción internacional. Su meta final es lograr un nivel más alto de vida para los ciudadanos.

América Latina: el esfuerzo realizado y las tareas pendientes

La magnitud de los cambios antes referidos afectaron severamente a América latina que los percibió como retraso: ello explica la extrema vulnerabilidad de la región, alcanzada durante la crisis de los 80 cuando colapsa el financiamiento externo y se estreman las economías de la gran mayoría de sus países, debiendo ellos reorientar su estrategia de desarrollo en el marco de un rudo e inevitable ajuste cuyo costo social fue altísimo.

El tremendo esfuerzo realizado ha tenido resultados ambiguos y diferenciados, con avances y rezagos. Sin duda se ha avanzado en el logro de una recuperación económica moderada, de una creciente inestabilidad financiera, una gradual diversificación y modernización de sus sistemas productivos, una mejor gestión macroeconómica y un leve aumento del ahorro y la inversión, basado en parte en una considerable afluencia de recursos externos. Todos estos avances se dieron en el marco de una creciente

1 CEPAL/Oficina regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe. *Educación y conocimientos: eje de la transformación productiva con equidad*. LIC/C. 1758/Rev. 1-pr. LC/DDE/M/C.131/Rev. 1-Serie E. N° 37, Santiago de Chile, 1993.

democratización de los sistemas políticos y un marcado incremento de las interdependencias de los países de la región, impulsado por una nueva generación de acuerdos formales de integración. En cambio los avances son mucho menores en el terreno de la equidad y la disminución de la pobreza. El ritmo y las características del crecimiento económico actual continua generando un menor número de empleos productivos que el requerido, continúa existiendo una marcada desigualdad en la distribución del ingreso y el ritmo de disminución de la pobreza es lento e irregular.

Por todo ello es posible concluir que pese a los esfuerzos realizados para superar la situación de inequidad social en materia de impulso y reconversión de las políticas sociales, de reformas en el campo educativo, de la salud y la seguridad social, nos encontramos ante una situación persistente de rezago social que cuestiona la sustentabilidad del proceso de desarrollo y obstaculiza la densidad democrática y ciudadana en la región.

Estamos entonces frente a una realidad compuesta, donde si bien la región ha superado los rasgos más graves de la crisis de los 80, y no se encuentra ni descolgada de la economía global ni es el "último de la clase", como región tampoco está entre los primeros, sus resultados son más medianos que buenos y los elementos de dinamismo económico en base a la incorporación de progreso técnico, de equidad y sustentabilidad y solidez democrática que conllevaría una capacidad de "competitividad auténtica", se encuentran todavía muy distantes.

La apuesta educativa

Cada vez existe más coincidencia en los análisis para señalar que para incrementar su competitividad, el mayor desafío que enfrentan las naciones es la transformación de la calidad educacional.

Resulta abundante la evidencia que muestra una alta correlación entre el esfuerzo educativo y la capacidad de conjurar los peligros más graves de desigualdad y exclusión y de producir avances históricamente acelerados en términos de un desarrollo equitativo, tal como aparece en las experiencias recientes de los nuevos países industrializados del Sudeste Asiático.

Sin embargo, y paradójicamente en términos generales, hay igual consenso en señalar que los sistemas educacionales presentan un fuerte desfase entre las esperanzas que en ellos se depositan y su realidad.

Ellos aparecen como hijos de la sociedad industrial que está en rápida erosión, con estructuras y orientaciones más ligadas al Siglo XIX que al Siglo XXI.

La eficacia de los sistemas educacionales comenzó a anularse en la medida en que el paradigma productivo de la sociedad cambió y pasó a tener nuevos requerimientos.

Tal pérdida de eficacia se expresa en el tema de la calidad educacional, donde recientes investigaciones comienzan a mostrar, en las sociedades más desarrolladas, nuevas formas de iletrismo y de manejo insuficiente de códigos básicos de habilidades y capacidad de comprensión de jóvenes que han pasado doce o más años por la escuela, una notable falta de preparación para acceder al mercado de trabajo y falta de respuesta de sus demandas y una inversión de la capacidad integradora de los sistemas educacionales que presentan una tendencia cada vez más segmentadora, reproduciendo y aumentando las desigualdades.

América Latina no escapa a los problemas señalados anteriormente pese a los notables esfuerzos realizados desde la posguerra. Ellos se plasmaron en una fuerte reducción del analfabetismo absoluto, un progreso cuantitativo espec-

tacular en la educación básica, cuya cobertura alcanza en la actualidad un promedio de 90% de los niños de la región y un fuerte crecimiento también en la educación secundaria y superior.

Sin embargo, hoy en día a los problemas de cobertura que enfrenta un número de países menos desarrollados, se suma en todos graves problemas relativos a la calidad y a la pertinencia de la educación, la tasa de repitencia se encuentra entre las más altas del mundo, concentrándose en los primeros grados, y la mitad de los niños escolarizados abandona la escuela antes de finalizar la educación primaria. Las heterogeneidades tienden a hacerse más profundas como asimismo los desequilibrios urbano-rural.

Todo ello hace que el sistema educativo pase a ser hoy más segmentador que integrador, se aleje cada vez más de los requerimientos productivos y se vuelva cada vez más inadecuado frente a las demandas del mercado de trabajo.

Por ello la transformación educativa es visualizada como un tema clave para responder de un lado a los nuevos requerimientos de la sociedad del conocimiento y para detener de otra parte los procesos de desintegración social.

Se trata entonces de generar una educación que prepare personas que vivirán en un proceso productivo cambiante, menos jerárquico y más basado en una organización de redes, con carreras que no serán lineales y cuyas fronteras no serán las de un país sino las del mundo, donde se requerirá más iniciativa que docilidad, más creatividad que orden. Estos requerimientos del nuevo proceso productivo se entrelazan con las virtudes ciudadanas de democracia y participación. Todo el esfuerzo de la transformación educativa para responder a un futuro que sea moderno, democrático y sustentable será el de no hacer de la competitividad sinónimo de barbarie y exclusión, y de la solidaridad, sinónimo de pasividad e ineficiencia.

Para que esta transformación educativa responda tanto a los objetivos de competitividad como de ciudadanía debe al menos responder a cuatro condiciones básicas:

a) *Debe tener una relación dura con la modernidad.*

En la actual sociedad del conocimiento una gran parte de la adquisición de información y de la comunicación transcurre fuera de cualquier estructura organizada o institucional y por ende de la escuela, ella pasa a través de una inmersión creciente e inevitable en el mundo de las comunicaciones. Los medios de comunicación son realidades poderosísimas y cuyo desarrollo es muy rápido; la formación del imaginario colectivo, y de lo que la gente sabe, está fuertemente generado por ellos. Si el sistema educativo no se construye tomando en cuenta esa realidad para fortalecerse y desde allí desarrollar su función, tenderá a perder significación real y se devaluará aún más; las habilidades y conocimientos tenderán a ser adquiridos por fuera de manera desordenada, generando más bien bárbaros con habilidades y conocimientos, que ciudadanos educados.

El sistema educativo sólo puede adquirir la centralidad esperada si es capaz de asumir de manera acelerada las nuevas tecnologías, y usarlas para reforzar una propuesta fuerte en la entrega de habilidades y en la formación ciudadana.

Por tanto, la transformación educativa pasa por una fuerte apertura del sistema educativo al mundo real, por la ruptura de su aislamiento, un salto en la puesta al día de su metodología para acompañarla a exigencias que planteen las transformaciones en el sistema productivo, en las comunicaciones y en la vida ciudadana, y por la pertinencia de su contenido en relación a las transformaciones del mundo de trabajo.

b) *La educación debe tener una relación extremadamente sensible con la transformación productiva en curso.*

Cada vez existe una más amplia literatura dirigida a analizar el carácter no coyuntural del desempleo y su ligazón estructural con las transformaciones productivas vinculadas a los procesos de globalización y a la incesante generación de tecnologías nacidas de la revolución de la información.

Las cifras a nivel universal y particularmente en los países desarrollados parecieran dar razón a las versiones más pesimistas que consideran que la caída del empleo actual no tiene nada que ver con las oleadas precedentes en la historia y hace inútil esperar una recuperación de los empleos absorbiendo a través de nuevos empleos, aquellos destruidos por la innovación tecnológica y los requerimientos de la competitividad global. En efecto, los empleos que se crean no responden a la magnitud de los que se cierran, ellos por su naturaleza no son para todos y las políticas de reciclaje y formación profesional no han estado por lo menos hasta ahora en condiciones de resolver el problema².

Aun cuando la versión pesimista deba ser morigerada a la luz de algunas experiencias parcialmente exitosas, estamos frente a un problema muy grueso, cuya solución no es estrictamente económica de la integración social y de los valores en nuestras sociedades.

La muestra de su profundidad está dado por el traslado de una reflexión acerca de soluciones tales como el tiempo compartido y la disminución del tiempo de trabajo desde el ámbito

puramente académico al de la toma de decisiones³.

Por cierto que el problema tal como se presenta en los países desarrollados no es el problema de la región; sin embargo, es bueno tener esa situación a la vista para pensar las acciones a nivel del sistema productivo y el sistema educativo que puedan prevenir una situación similar.

El problema nuestro se centra más bien en que "el tipo de reestructuración productiva que siguió a los ajustes, los cambios de los precios relativos y la liberalización comercial no se ha traducido aún en la suficiente generación de puestos de trabajo ni en la disminución de las desigualdades. Tras haberse revertido (aunque no siempre superado) las caídas del empleo y la agudización de las desigualdades y la pobreza producidas durante la recesión y los ajustes, en la actual fase de crecimiento, los empleos de buena calidad han aumentado en forma muy lenta y las remuneraciones relativas a los trabajos de diferente calificación han tendido a distanciarse"⁴.

Tal distanciamiento se expresa en una alta y persistente concentración de la distribución del desempleo en los deciles de menores ingresos.

En algunos países en el decil de los más pobres la tasa de desempleo es 4 veces superior a la tasa promedio y es poco afectada por las fluctuaciones del desempleo total. Si a esto sumamos que el 20% de los hogares de más altos ingresos, el nivel de desempleo es muy bajo y no varía de acuerdo a la tasa global, aparece evidente que el dinamismo económico y la difusión del progreso técnico tiene repercusiones importantes para el empleo en un grupo reducido de deciles⁵.

2 Ver al respecto Rifkin, Jeremy, "The end of work: the decline of the global labour force and the dawn of the post market era". [El fin del trabajo: la caída de la fuerza laboral global y la aurora de la era post-mercado] Nueva York, Putnam's Sons, 1995.

3 Propuestas de este tipo fueron analizadas en la reciente reunión del 6-7 en Lille, Francia, el 1º y 2 de abril de 1996 (Nota del autor).

4 CEPAL Fortalecer el desarrollo: interacciones entre macro y microeconomía, Santiago, marzo de 1996 (LC/g. 1898).

5 CEPAL. Panorama Social de América Latina, 1995, Santiago, diciembre de 1995

Estamos entonces ante la necesidad de modificaciones en el proceso de desarrollo actual, que, de una parte consolide lo avanzado, de otra dinamice mucho más el crecimiento y que sobretodo levante las barreras que minimizan la difusión social de sus beneficios.

Si pese a todos los problemas que tiene el actual sistema educativo, este continúa siendo un factor determinante para la obtención de empleo y movilidad social, resulta fundamental estudiar todas las interacciones posibles entre una educación renovada y un estilo de crecimiento capaz de generar los empleos productivos necesarios, que permitan sociedades más equitativas e integradas.

La rentabilidad de la inversión educativa ha sido probada ampliamente como también su efecto para la equidad; es así como se ha demostrado que "existe una relación fuerte y directa entre más y mejor educación y la reducción de la pobreza", definiéndose "como indicador de la relación entre educación y bienestar social el número de años requeridos para contar con 90% o más de probabilidades de no caer en la pobreza", señalándose que "para el caso de la región en las áreas urbanas este indicador alcanza 10 a 12 años de estudio y cada vez más, el ciclo de empleo completo"⁶.

Una profunda reforma de la educación que tenga muy en vista los cambios del mercado de trabajo, que incorpore en su diseño al sector empresarial, que se relacione a políticas dirigidas al alza de la productividad y la difusión del progreso técnico, puede ampliar su rol de canal de movilidad teniendo efectos simultáneos hacia la equidad y la competitividad, contribuyendo al crecimiento de las ocupaciones que producen

mayores ingresos y expandiendo las posibilidades de acceso a ellos a través del mérito, revalorando la credencial educativa, rompiendo la actual segmentación, contrarrestando, en definitiva, las actuales tendencias concentradoras del desarrollo.

c) Debe abordar de manera simultánea los objetivos de modernidad y ciudadanía.

Un sistema educativo que se plantee por objetivo educar para la modernidad supone, en primer lugar, romper con un concepto reductivo de ella, que la identifique sólo a procesos de racionalidad instrumental, eficacia productiva y unificación por la vía del consumo.

Si bien la racionalidad instrumental, la eficacia productiva, el progreso técnico y la capacidad de respuesta a las aspiraciones de consumo son elementos constitutivos de la modernidad, ellos no garantizan la vigencia de elementos valóricos tales como los derechos humanos, la democracia, la solidaridad y cohesión social, la sustentabilidad y la afirmación de memorias y proyectos históricos.

Una visión crítica de la modernidad⁷ implica romper con la oposición entre racionalización y subjetividad y entre tradición y progreso, e implica la búsqueda de sus complementariedades e interacciones. Trata de atrapar a la vez la pertenencia a un mismo mundo y la fragmentación y ruptura que nos presenta el mundo actual. Esta visión de la modernidad no la considera como un camino único, entiende que ese tránsito se puede hacer con "bagajes, proyectos y memorias" como lo señala Touraine⁸ y no es antagónico con la persistencia de la identidad cultural, entendiéndola naturalmente como una realidad dinámica

6 "Rol estratégico de la educación media para el bienestar y la equidad", CEPAL, Santiago, abril de 1996 (LC/G. 1979), p. 10.

7 Ver al respecto Calderón, Fernando; Hoppenhayn, Martín; y Ottone, Ernesto, "Esa esquivada modernidad: desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe". *Revista Nueva Sociedad*, UNESCO, 1996.

8 Touraine, Alain, "Critique de la Modernité", Paris, Fayard, 1993.

capaz de resignificar endógenamente los cambios, trascendiendo las visiones defensistas que entienden la identidad cultural como una realidad inmodificable que sólo puede proyectarse como eterna repetición de un pasado válido para siempre.

En definitiva, una perspectiva crítica de la modernidad, sin dejar de reconocer la importancia de la racionalización, busca subordinarla a los valores asociados a las democracias: la tolerancia, la libertad y la diversidad.

A partir de esta consideración, el lograr el acceso universal a los códigos de la modernidad supone, para el esfuerzo educativo, ser capaz de transmitir el conjunto de conocimientos y destrezas necesarias para participar en la vida pública y desenvolverse productivamente en la sociedad moderna. Poner el énfasis en la modernidad o en la ciudadanía dejan de ser opciones alternativas para el proceso educativo, pues son aspectos complementarios de un mismo movimiento. Como bien lo señaló el innovador economista latinoamericano, Fernando Fajnzylber:

“No cabe dudas de que existe una tensión entre moderna ciudadanía y competitividad. Pero pretender enfatizar la competitividad a expensas de la moderna ciudadanía es ostensiblemente arcaico, así como privilegiar la moderna ciudadanía haciendo abstracción de la competitividad resulta un poco cándido”⁹.

d) Debe implicar un alto nivel de consenso político en torno a la transformación educativa

Una transformación educativa que responda a las expectativas que se han cifrado en la educación como factor determinante de sociedades más justas y prósperas, es un proceso de

una dimensión tal que requiere para convertirse en realidad de una fortísima voluntad política. Por su dimensión no es una tarea que pueda hacerse en un marco de fuertes dimensiones y conflictos y responder a intereses de una parte. La transformación educativa requiere de un amplio consenso societal que cristaliza en un consenso político.

Los tiempos de transformación educativa son largos tanto por el esfuerzo a realizar como en la espera de sus frutos, por ello normalmente no coinciden los tiempos de la contingencia política y de los calendarios electorales.

Se trata por lo tanto de alcanzar acuerdos nacionales capaces de atravesar cambios de gobierno y las turbulencias del normal debate político. Como bien lo señala Tedesco en su más reciente libro:

“En una sociedad diferenciada y respetuosa de las diferencias, pero también cohesionada a partir del acuerdo sobre ciertas reglas de juego básicas, la concertación acerca de las estrategias educativas permite, por un lado, superar la concepción según la cual la educación es responsabilidad de un sólo sector y, por otro, garantizar un nivel adecuado de continuidad que exige la aplicación de estrategias de mediano y largo plazo”¹⁰.

Sin ello, no podrá hacerse realidad, pues requiere de un compromiso financiero fuerte, de una vinculación importante con el mundo empresarial, de una participación muy activa de la comunidad en torno a la escuela, de la superación de conflictos históricos que marcaron el debate educativo en la sociedad industrial como la contradicción público-privado que ante los desafíos de hoy ya no tienen sentido.

9 Fajnzylber, Fernando, *Industrialización y Desarrollo Tecnológico*, Informe N° 12, División Conjunta CEPAL/ONUDI de Industria y Tecnología, Santiago de Chile, 1992, p. 53.

10 Tedesco, Juan Carlos “El Nuevo Pacto educativo: Educación, Competitividad y Ciudadanía en la Sociedad Moderna”, ALAUDA-ANAYA, Madrid, 1995.

Se requiere también superar de manera positiva las tendencias conservadoras y rutinarias que muchas veces generan reflejos defensivos y corporativos en las asociaciones de los docentes y escasa apertura al cambio.

Sin duda en estos reflejos pesan de manera importante los problemas de pérdida de protagonismo de la profesión docente, a su consiguiente desmedro económico y social en muchos países y a la caída de sus niveles de profesionalización.

Incorporar a los educadores al cambio educacional es un elemento fundamental del consenso educativo y pasa por un esfuerzo decisivo por romper todo pacto de mediocridad y fortalecer la profesión docente elevando sus responsabilidades, generando nuevos incentivos, formación permanente y evaluación del mérito.

En definitiva, ante los desafíos de un proceso de globalización que es portador de signos contradictorios, de enormes posibilidades que abren la ciencia y la tecnología y de grandes peligros e inequidades, efectivamente la educación es una gran posibilidad y una esperanza para lograr construir un mundo más próspero y más justo.

Hacia una perspectiva crítica de la modernidad¹¹

Una visión de la modernidad que comprenda a la vez una aspiración de competitividad y de formación de moderna ciudadanía debe tener presente que la educación y el conocimiento son parte inseparable de la identidad cultural de los pueblos. Sobre ellos se asienta la comunidad de lenguaje y el patrimonio común. A través de ellos se transmiten formas y expresan las capacidades creativas de los individuos y las colectividades.

La perspectiva crítica de acceso a la modernidad supone la interdependencia entre una serie de valores que concurren en un desarrollo integrado, a saber: la institucionalidad y transparencia democrática, el respeto a la diversidad de valores, la tolerancia en lo político pero también en el tejido social, la vigencia y reciprocidad de los derechos entre actores diversos, la apertura hacia el cambio y el rescate del progreso técnico como instrumento para acrecentar la comunicación y promover el bienestar general.

Este enfoque puede vincularse, en términos culturales, a un concepto de modernidad que intenta trascender los límites de la racionalidad instrumental, pero que también quiere romper el bloqueo impuesto por particularismos culturales replegados sobre sí mismos. En este sentido, comparte una visión crítica de la modernidad: busca conciliar la libertad individual y la racionalización modernizadora con la pertenencia comunitaria. En esta visión de la modernidad, las identidades particulares no están destinadas a contraponerse a la modernización o transformación productiva. Por el contrario, pueden ser un factor importante para su construcción si logran operar como elemento de movilización consensuada y con vocación democrática.

Para evitar esa contraposición resulta indispensable superar la dialéctica de la negación del otro. Dicha dialéctica se halla largamente enraizada en la historia de la región. Comienza con el momento del descubrimiento, se prolonga con la conquista, la evangelización y la colonización, y no cede con la transición hacia los estados republicanos ni tampoco en las dinámicas discontinuas de modernización experimentadas por nuestras sociedades. Esta dialéctica de la negación del otro tiene su fundamento en la negación cultural (de la mujer, del indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginal-urbano, etc.), y constituye el cimiento en que a su vez se monta una larga tradición de

11 Ver al respecto Calderón, Fernando; Hopenhay, Martín; y Oltone, Ernesto. "Esa esquivada modernidad...". Op. cit.

exclusión socio-económica y dominación socio-política.

La dialéctica de la negación del otro precede a la dialéctica de la exclusión. La negación no se interrumpe: se transmuta. En la historia de la región hay continuidad temporal entre la negación y la exclusión: los descendientes de los negros que fueron esclavos traídos de África, y de los indios que fueron sometidos por la conquista, son hoy, en su mayoría, pobres y marginados (aunque no sean los únicos pobres o marginados). El estigma no se interrumpe ni con las revoluciones de independencia, ni con las empresas modernizadoras, ni con el Estado de derecho.

Esta dialéctica de la negación del otro se extiende en la historia de la región más allá de la discriminación y represión étnicas, proyectándose muchas veces como discriminación cultural, socioeconómica, e incluso político-ideológica.

La asincronía entre una tendencia más lenta en los procesos de integración socioeconómica (promovidos por efecto de la transformación productiva y racionalización social), y una tendencia más intensiva de integración en el nivel simbólico y cultural (por efecto de la apertura política democrática y la industria cultural), podrá constituir, en los próximos años, un importante núcleo temático en la lucha por la ciudadanía en buena parte de las sociedades de la región.

Esto plantea la necesidad de no sólo formar recursos humanos en los sectores más bajos para que puedan aumentar su desempeño productivo de la vida adulta, sino también construir desde los cimientos del desarrollo de la vida (en los niños y jóvenes) una conciencia de sí mismo como partícipe de un proceso colectivo de desarrollo. La educación formal y, de manera más general, la difusión de conocimientos y destrezas para asumir los retos de la modernización productiva, constituye hoy, más que nunca, el punto de inflexión en que la negación del otro puede

revertirse o afincarse. La llamada "sociedad del conocimiento" hace que la difusión del conocimiento constituya un eje central para la construcción de una ciudadanía donde el otro pueda ser un par. Entiéndase aquí la difusión de conocimiento en sentido amplio, a saber: como adquisición de destrezas productivas, de capacidad crítica, de autovaloración en función del propio potencial, de conciencia de sí mismo como ciudadano, de apertura para asimilar información y valores.

Si la sociedad del conocimiento desafia a ampliar nuestra cosmovisión y abrir nuestra sensibilidad, esta presencia del otro debiera constituir un activo potenciable. Si en lugar de negar la identidad del otro, la reconocemos incluso como presente dentro de nosotros, nuestra cosmovisión se expande. El mundo no se nos derrumba si nos abrimos en la identidad -en la diferencia, sino que se enriquece con nuevos contenidos. Esto significa no sólo ampliar nuestra percepción del mundo, sino que también se traduce en efectos prácticos, tales como: adecuaciones tecnológicas, conocimiento e información sobre tecnologías disponibles, y asimilación creciente y adecuada de las mismas; o desarrollo de vínculos comunitarios que pueden fortalecer la democracia social y enriquecer los lazos de pertenencia y comunicación.

La región de América Latina y el Caribe ha sido desde su fundación un abigarrado tejido intercultural, un recurrente acto de penetración intercultural o "asimilación activa" de la cultura de la modernidad desde el acervo histórico-cultural propio. El concepto de tejido intercultural incluye tanto la idea de permeabilidad entre culturas y sujetos de distintas culturas, como la idea de coexistencia de distintas temporalidades históricas en el presente de nuestra región. América Latina y el Caribe es, en este sentido, una región con un tejido específico porque combina múltiples corrientes culturales, porque desde sus orígenes ha incorporado el sincretismo como parte de su dinámica cultural e "iden-

titaria"; porque coexiste y se mezcla lo moderno con lo no moderno tanto en su cultura como en su economía; y porque la propia conciencia de la mayoría de los latinoamericanos está poblada de cruces lingüísticos o culturales.

La importancia de esta marca cultural ha sido decisiva en los caminos que la modernidad ha asumido y seguirá asumiendo en América Latina y el Caribe. Un equívoco profundo subyace al imaginario de la modernidad en la región. Porque si con tanta frecuencia hemos querido interpretar la modernidad como superación de todo particularismo excluyente o como una suerte de "occidentalización exhaustiva" de nuestra región, con ello hemos dado la espalda al elemento de la modernidad que más se relaciona con nosotros mismos: la capacidad para integrar dinámicamente la diversidad cultural en un orden societal compartido. A partir de esta visión de la modernidad, las identidades particulares no están destinadas necesariamente a contraponerse a la modernización que implica la transformación productiva; por el contrario, pueden ser un factor importante en su construcción al operar como elemento de movilización consensuada, no autoritaria, y de extensión democrática.

La propuesta de transformación productiva con equidad se vincula entonces a un concepto de modernidad capaz de superar la versión limitada de ella y poseedora de una capacidad integradora.

Una visión crítica de la modernidad rompe con la separación entre razón y sujeto, entre ciencia y conciencia, entre tradición y progreso, y busca sus complementariedades e interac-

ciones. Trata de atrapar a la vez la pertenencia a un mismo mundo y la fragmentación y quiebres que nos presenta el mundo actual. Tal como lo señala Touraine:

"Si hubiera que medir la modernidad, habría que hacerlo midiendo la subjetividad aceptada que existe en una sociedad porque esta subjetivización no es separable de un equilibrio inestable entre dos orientaciones opuestas y complementarias: de un lado, la racionalización por la que el hombre es dueño y dominador de la naturaleza y de sí mismo, del otro, las identidades personales y colectivas que resisten a los poderes que han puesto en obra la racionalización... La técnica creadora de cambio libera al sujeto de la ley de la tribu, la memoria creadora lo protege contra la información. Cada vez que esas tres fuerzas se separan y sobre todo cuando una pretende la hegemonía, el mundo entra en crisis, en enfermedad mortal. Mortal también es el orgullo tecnocrático y militar, mortal es el narcisismo de un sujeto privado de herramientas y de memorias"¹².

La modernidad no puede entonces confundirse con un proceso de modernización, va mucho más allá, supone una visión que concilia la libertad individual y la pertenencia comunitaria y que supera desde la misma modernidad un racionalismo estrecho, y se propone producir una sociedad capaz de actuar sobre sí misma y conjugar memoria y progreso, eficiencia, equidad y democracia. ▽

De las identidades a las industrias culturales (ida y vuelta): En torno a "las dimensiones culturales del desarrollo"

Andrés Ajens

Del título o nombre de este seminario-taller, *Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración. políticas y proyectos*, me demoro, de entrada, en un fragmento, una expresión, la inicial: "las dimensiones culturales del desarrollo". Una demora breve; una inquietud metafóricamente conceptual. Pues sea como sea que concibamos el desarrollo -tal un modo de crecimiento (económico, con más o menos equidad), tal un proceso mensurable no sólo en términos económicos (sino también, por ejemplo, con indicadores de "calidad de vida" y de acceso a la educación [como el PNUD]) o, incluso, desde una cierta sociología, tal el pasaje de un tipo de sociedad a otra (de una agraria-tradicional a una industrial-moderna, de una industrial-moderna a una posindustrial-pos(o)hipermoderna, etc.), etc., cualquiera concepción a la que adscribamos o que nos formemos del desarrollo, éste se dejaría dimensionar o delimitar -es el supuesto razonable de este seminario- "culturalmente" y de manera, al menos, plural. Sin embargo, cada vez que la cultura sale a colación, a escena o a discurso, los intrínsecos conceptuales se acrecientan: entre una concepción "amplia" -digamos, antropológica- de cultura, que la concibe como el conjunto de los modos de vida de un pueblo (donde el estatus mismo de la idea de

"concepto" ya aparecería culturalmente anclado a un cierto "pueblo" o "cultura"), y otra concepción, digamos, "cultura" -de cultura cultivada o, si se quiere, "artística" y/o incluso "humanista"-, esto es, una concepción que distingue entre "la cultura" y otras manifestaciones de la vida en común o, si se quiere, otras "dimensiones del desarrollo" (políticas, económicas, etc). Incluso la Unesco -como ustedes saben, precisamente: la organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura- hasta hoy no puede escabullirle el bulto a la ambigüedad y a la decisión (definición) conceptual en torno a la noción de cultura. En el prefacio del llamado Informe de la Comisión Pérez de Cuéllar (sobre cultura y desarrollo, 1995) leemos: "a diferencia del medio ambiente físico, realidad claramente definida, la noción de cultura es tan amplia y polisémica, y las interacciones entre "cultura" y "desarrollo" tan difíciles de describir..."¹ Y aunque finalmente se aprecia la mano del antropólogo (Claude Lévi-Strauss) en la definición propuesta (cultura como "un conjunto 'de maneras de vivir en conjunto'" / "un ensemble 'de façons de vivre ensemble'"¹), el mismo Lévi-Strauss, en un acápite a la introducción del citado Informe, se atarda en precauciones conceptuales, insistiendo en vincular

1 Unesco, *Noire diversité créatrice* (versión condensada), París, julio de 1996. La traducción es mía. Las citas en inglés están tomadas de la versión integral. *Our creative diversity Report of the World Commission on Culture and Development*, París, 1995.

cultura a diferencia (*difference*), diversidades (*diversities*) e, incluso, originalidad (*originality*).

Entonces: ¿Las dimensiones culturales del desarrollo? Allende, aunque no enteramente, se verá, de la demora conceptual, yo sugiero imaginar o, derechamente, comprender la identidad, las identidades (la pregunta por la identidad así como la apelación a la identidad) y las industrias culturales (o si prefieren, la mediatización tecnológica de vínculos) como algunas de esas "dimensiones culturales del desarrollo" que hoy nos convocan. Traduciendo la conceptualización del Informe de la Unesco aludido, las industrias e identidades culturales vendrían a marcar el entrecruce entre "los desafíos de un mundo mediatizado" y "la complejidad de los factores culturales y étnicos" -entre, diríamos ahora, la experiencia de las diferencias y de la mediatización del vínculo interhumano. *De las identidades a las industrias culturales: un cierto recorrido, entonces, ida y vuelta, y en contexto -aunque no exclusivamente- latinoamericano.*

1. Identidad(es) latinoamericana(s).

"a invenção do hoje é o meu único meio de instaurar o futuro" Clarice Lispector

La identidad de vuelta

La preocupación por la "identidad", por aquello que -aún allende las precisiones conceptuales- se dejaría llamar en términos de "identidad", vuelve en este tiempo, en este *fin de siglo* -y no sólo en América Latina- con énfasis inusitado. Vuelve "la identidad", cierto, aunque tal vez propiamente nunca se haya ido o apagado en tanto preocupación, ni en las magnitudes de la *aldea global* ni en las magnitudes latinoamericanas -pese a que, en "nuestro" caso, habría que

reconocer tal vez que tras la generación de ensayistas de la primera mitad de siglo y del auge de los regímenes nacional-populares no habíamos asistido a una nominalización o interpretación tan extendida de fenómenos "sociales" en términos de identidad.² En otras palabras, la preocupación por la identidad habría dejado de ser una preocupación exclusivamente remitida a literatos, etnólogos y a ciertas corrientes sico y sociológicas para constituir una referencia inevitable para el conjunto de los saberes y actores sociales.

A modo de abreviatura, citaré los diagnósticos de un par de conocidos intérpretes de una cierta contemporaneidad y no sólo "nuestra". Hace una quincena de años Octavio Paz se refería al *revival* de las identidades -entendido ya sea, en forma defensiva, como "venganza histórica de los particularismos" o, más *emancipatoriamente*, a modo de "rebelión de las excepciones"- como la cuestión crucial de entonces y de "los años venideros":

"La resurrección de las tradiciones nacionales y religiosas no es sino una manifestación más de lo que hay que llamar la venganza histórica de los particularismos. Este será el verdadero tema de estos años y lo será de los venideros. Negros, chicanos, mujeres, vascos, bretones, irlandeses, valones, ucranianos, letones, lituanos, estonios, tártaros, armenios, checos, croatas, católicos mexicanos y polacos, budistas, tibetanos, chiitas de Irán e Irak, judíos, palestinos... [aymaras, mapuches, mayas, quechuas, homosexuales, lesbianas, cambas-coyas-superados (la expresión es del sociólogo boliviano Fernando Calderón), penquistas, etc, agregaríamos]. Cada uno de estos nombres designa una particularidad étnica, religiosa, cultural, lingüística, sexual. Todas ellas son realida-

2 Para una visión sinóptica de la importancia de la cuestión de la identidad en los ensayistas latinoamericanos en este siglo, puede consultarse, Bravo, G., "La estructura íntima del pensamiento latinoamericano", en *Cuatro ensayos y un poema*, ed. Interperie, Santiago de Chile, 1996.

des irreducibles y que ninguna abstracción puede disolver. Vivimos la rebelión de las excepciones ya no sufridas como anomalías, sino asumidas como una verdad propia, como un destino." (O. Paz, "Mutaciones")³

Otro diagnóstico, casi simultáneo al de Paz, y en el contexto de las ciencias sociales, el del sociólogo y ensayista francés Alain Touraine, vincula la actualización de la preocupación por la identidad "en casi todos los ámbitos de la vida social" a cuestiones de orden "cultural y ético":

"El tema de la identidad adquiere una renovada importancia en las ciencias humanas. Es un hecho social; la manifestación, en el seno de una categoría profesional particular, de la sensibilidad general con respecto a este tema cultural y ético. ¿Cómo no establecer una relación entre este interés de los psicólogos o de los sociólogos y la aparición o desarrollo, en todas las partes del mundo y en casi todos los ámbitos de la vida social, de reivindicaciones y movimientos sociales o nacionales que apelan a la defensa de una identidad colectiva o personal?" (A. Touraine, "Las dos caras de la identidad")⁴.

La emergencia o reemergencia de prácticas sociales comprendidas por sus propios protagonistas y por estudiosos en términos de demandas de identidad (o de particularismos, diferencias,

singularidades, excepciones -permitásenos en esta parte del trayecto tal inestabilidad conceptual), como dato de actualidad, habría aún que ser explicada. Me limitaré por ahora a enumerar, y no necesariamente en orden de importancia, algunas plausibles "hipótesis" interpretativas:

a) La deslegitimación de los discursos marxistas en los círculos o redes intelectuales y otros, que, en su formulación clásica, reducían las identidades socialmente significativas a dos (burgueses y proletarios [o trabajadores y capitalistas]), definidas éstas por su participación en los procesos productivos al interior de la economía restringida (y no ampliada: simbólica o directamente "cultural"⁵); la emergencia, por otro lado, de un diverso "pensamiento de la diferencia" -desde la revalorización del pensamiento (ontológico) heideggeriano al posestructuralismo (en particular, la irradiación de la deconstrucción derridiana), pasando por distintas otras perspectivas atentas al acontecer de lo singular.⁶

b) El fin de la guerra fría y del bipolarismo mundial, que (también) reducía las identidades políticamente significativas fundamentalmente a dos: comunistas y capitalistas (o demócratas y totalitarios -según el campo de adscripción).

c) El cuestionamiento del modelo o referencia clásica de modernidad (desde perspectivas múltiples: modernas, posmodernas, antimodernas, "no modernas", etc.), referencia evolucionista que, grosso

3. En *Tiempo Nublado*, Seix Barral, Barcelona, 1986.

4. En *Le Retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984; la traducción es mía.

5. Sobre la cuestión de la economía ampliada o "general", cf., entre otros, Bataille, G., *La part maudite* (primera edición de 1949) y Derrida, J., *Donner le temps*, 1. *La fausse monnaie*, Calitex, Paris, 1991.

6. De M. Heidegger, en particular, *Identidad y diferencia* [*Identität und Differenz*, 1957], en particular el ensayo "El principio de identidad", trad. De Cónes, H. y Leyte, A., Antrópolis, Barcelona, 1988; también, en lo concerniente a la relación entre el pensamiento heideggeriano y el marxismo, cf. e. "Seminario de Zúrich" (1973). De J. Derrida, cf. *L'écriture et la différence*, 1967, *Heidegger et la question* ("Différence sexuelle, différence ontologique"), Flammarion, Paris, 1990, y, acerca del concepto de "identidad cultural", *El otro cabo ll' autre côté*, 1991). trad. de Patricio Penalver, edcs. del Serbal, Barcelona, 1992. Entre otros pensamientos "atentos a la diferencia y a la emergencia de los singular", cf. Lévi-Strauss, C. et al., *La identidad ll' identité*, 1977 (seminario multidisciplinario), eds. Petrel, Barcelona, 1981.

7. Sobre el concepto de "no moderno", cf. Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essais d'anthropologie symétrique*, La découverte, Paris, 1991.

modo, se representaba el desarrollo -el progreso, etc.- como paso de lo tradicional a lo moderno, de lo particular a lo universal, de lo idiosincrático a lo cosmopolita, de lo pasional a lo racional.

d) La aceleración de la globalización (mundial) de la economía (iniciada, a decir más o menos verdad, con el primer intercambio interhumano y reimpulsada (mucho) más tarde por los hermanos Polo y el desafortunado Hernando de Magallanes) y de las redes tecnológicas de comunicación, en el contexto de la "ola neoliberal" (especialmente a partir de los años '80). Ambos fenómenos -no necesariamente reducibles a lo mismo-, junto con desestabilizar cotidianamente arraigadas distinciones culturales entre lo "propio" y lo "ajeno", encuentran desafíos de carácter político-cultural (identitarios, por ejemplo) no homologables a defensas de privilegios.

Es pues, más o menos en este contexto, donde la pregunta y la interpelación por la identidad latinoamericana -o, si se quiere, de América Latina enfrentada a la cuestión de su diferencia identitaria- vuelve, viene de vuelta y, pues nunca se fue del todo, en su paradójal devolución nos urge y, en algún sentido, hoy, nos reanima. La convocatoria a este seminario-taller puede ser comprendida también como un indicio de ello. De una cierta actualidad de la identidad regional, latinoamericana, entonces, como una pregunta entre otras -como una identidad entre otras-, y de cómo ha venido siendo planteada en el último tiempo en nuestros pagos, me ocuparé a continuación -más o menos telegráficamente-, en tránsito de lo local a lo "regional".

Identidad latinoamericana: una escena intertextual local.

"¿soñé acaso pueblos y ríos? ¿no era verdad tanto país?"

Jorge Carrera Andrade

En tiempos de globalización galopante, tiempos donde la palabra "globalización" (globa-

lization) en todos sus transportes y giros de traducción, incluido "mundialización" e, incluso, "edad planetaria" (de la técnica), pareciera dominar la escena de sentidos comunes que pretenden marcar los rasgos de una cierta experiencia de contemporaneidad o época, sugiero auscultar, de entrada, lo latinoamericano o la identidad latinoamericana desde lo local. Lo *local* no necesariamente contrapuesto a lo *global* o *mundial* ni tampoco necesariamente convergente. Lo local como lo que tiene acaso lugar en el tránsito entre lo utópico (lo ilocalizable) y lo regional y/o global.

¿Cómo se plantea o se da a leer la cuestión de la identidad latinoamericana en contexto local? La respuesta a esta pregunta, se entenderá, no puede ser, por su propia índole, unívoca (cuestión del carácter plural de lo local y cuestión, también, de *las localidades*). Con todo, permítaseme indagar en una escena local de tematización de la identidad latinoamericana, escena de la localidad de quien les escribe (les habla): "santiaguina" o, si se quiere, "chilena", aunque la imagen de la escena tal vez no sea la más apropiada, porque más que describir o narrar *performances* de actores, me propongo atender a las convergencias y divergencias de un posible diálogo intertextual (local) donde la interpelación de la identidad latinoamericana retoma una cierta afectividad. Por momentos -me adelanto- se trata de un diálogo de sordos.

Los textos en cuestión -breves y de algún modo paradigmáticos- son: "Escenificaciones de la Identidad Latinoamericana", del sociólogo y actual Ministro de la Secretaría General de Gobierno (responsable de las políticas de cultura y comunicación) José Joaquín Brunner, incluido en su reciente libro *Cartografías de la Modernidad* (Santiago, Dolmen, 1996) y "La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana", del también sociólogo Pedro Morandé (actualmente decano de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Santiago), incluido en un número también reciente de la revista *Persona y Sociedad* dedicado a

la "identidad, modernidad y postmodernidad en América Latina" (Santiago, Ilades, abril de 1996⁹).

"Escenificaciones de la Identidad Latinoamericana", suente de ensayo sociológico de J.J. Brunner, concentra su argumentación básicamente en tres proposiciones. En primer lugar, sitúa a las identidades (colectivas o individuales) en contexto lingüístico; remitiéndonos a Richard Rorty¹⁰, Brunner sostiene que las identidades son "entidades" u "objetos" "creados por la manera cómo la gente habla de ellos"; con ello rechaza toda concepción sustancialista de la identidad. Enseguida, yendo ya a la cuestión de la identidad latinoamericana, distingue cuatro modos característicos de hablar de ella: "como origen" (donde reenvía fundamentalmente a texto de literatos y poetas); "como evolución" (historiadores y filósofos); "como crisis" (cientistas sociales y economistas) y "como proyecto" (discernible en el conjunto de los anteriores). En tercer lugar, y finalmente, se lamenta de que "ninguna versión (...) habla de buena gana de la identidad [latinoamericana] como modernidad de América Latina", sugiriendo que lo latinoamericano podría reconocerse más apropiadamente en las peripecias de lo que él llama "nuestra modernidad". Se trataría, en todo caso, sólo de otra "manera de hablar".

"La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana" de Pedro Morandé, también un ensayo en la tradición de las ciencias sociales, aunque no se tarda en explicitar qué concepto de identidad lo sustenta (pese a que tienda remitirla a la pertenencia y participación en una "morada

común"), refiere básicamente a una proposición central: la identidad iberoamericana habría cuajado (se habría constituido) en el siglo XVI como "síntesis cultural" de un "substrato barroco, mestizo y católico". Que desde su título el texto de Morandé opte por referirse a lo "iberoamericano" (y no a lo latinoamericano) no es completamente insignificante, aunque en ocasiones lo haga sinónimo (y más aún, teniendo en cuenta que el texto en cuestión recapitula, como hemos adelantado en nota, planteamientos expuestos en *Modernización y Cultura en América Latina*). Lo barroco, en este texto, es entendido como "cultura del rito y de la imagen" (en el contexto de una explícita ontología de la presencia), en contraposición a la cultura de la escritura que Morandé identifica con la Ilustración, caracterizada como cultura del concepto y de la racionalidad normal. Lo mestizo y lo católico estarían dados, por su parte, "desde la primera síntesis cultural entre las tradiciones culturales amerindias y las europeas, que se produjo como efecto de la conquista y evangelización de América" -síntesis dada en el plano del ritual más que en el de la palabra o la escritura. Para Morandé la "religiosidad popular" expresaría de modo paradigmático el núcleo constitutivo de la "síntesis cultural" latinoamericana, por cuanto permanecería básicamente incontaminada de las influencias de la Ilustración (insinuando que la constitución de la "síntesis cultural" latinoamericana, "pre-ilustrada pero no pre-moderna", sería portadora de otra racionalidad, "nuestra").

Tal vez sea difícil imaginar dos textos más desencontrados, supuestamente referidos a lo mismo. Mientras Brunner arriesga diluir la cues-

8. El artículo de Morandé es una síntesis actualizada de sus planteamientos expuestos en *Cultura y modernización en América Latina*, Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarmilismo y de su superación, Cuadernos del Instituto de Sociología de la U. Católica de Chile, Santiago, 1984.

9. Si pongo el acento sobre texto: más que en autores-actores no es ningún modo para reafirmar ninguna muerte del "sujeto" ni ninguna objetivación (reificación) total de la "subjetividad" o "subjetivación" en favor de una supuesta omnipresencia del "texto" o el "sistema" (textual), remitir a los textos -los antes citados- es una decisión tendiente a acotar o delimitar un debate que podría si no prolongarse infinitamente (lo cual no nos impedirá, en todo caso, referirnos incidentalmente a otros textos pertinentes, sea de los autores nombrados o de terceros o cuantos involucrados en el debate).

10. Se trata de *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

ción de la identidad latinoamericana en simples "maneras de hablar", frente a las cuales cualquier criterio de jerarquización, aparte del gusto personal, pareciera estar descartado (relativismo), Morandé arriesga petrificar la identidad latinoamericana en el tiempo y en sólo algunos de sus afluentes (sustancialismo). Mientras Brunner se extiende en criticar ampliamente distintos modos de comprender la identidad, sin avanzar prácticamente una línea en qué significaría su "manera de hablar" de la identidad latinoamericana como aclimatación de la modernidad en la región (aparte de vagas menciones al dinamismo reciente de actores empresariales y del mercado cultural), Morandé no sólo no atiende ni a la diferencia "indígena" ni a la "afroamericana" del continente (las subsume en la categoría de "mestizo" y, más ampliamente, en su idea de "síntesis cultural") sino que, también, con su demonización de la Ilustración (como lo ajeno y lo artificial), no se ve cómo podría hacer parte de lo latinoamericano no sólo una cierta tradición republicana y democrática, sino también su propia determinación conceptual. Y si Brunner pareciera reducir la problemática de la identidad a una mera retórica narrativa (desvinculada tanto de una comprensión ampliada del signo como de la historicidad de las tradiciones (de) significantes, esto es, de sus implicaciones ético-políticas), Morandé, luego de contraponer cultura de la imagen (Barroco) con cultura de la escritura (ilustración), ha de hacer verdaderos malabarismos conceptuales para aproximar la oralidad a la imagen.

No pretendo aquí resolver estos marcados desencuentros intertextuales; ya he dicho que esta escena intertextual tiene algo, y más que algo, de diálogo de sordos. Con todo, aparte de la declarada preocupación por la identidad latino / ibero-americana, hay al menos un par de aspectos comunes a ambos discursos. En primer lugar, la común ubicación de la pregunta por la iden-

tidat latinoamericana en el contexto de los "desafíos de la modernidad" (ello es explícito en ambos autores). Y, en segundo lugar, la respuesta a tal interrogante es formulada desde un cierto "realismo" (la fórmula es de Morandé), sea para llamar a reconocer la predominancia de una cierta cultura barroca-católica traída por los conquistadores, aclimatada en nuestro pagos, sea para calificar de meros "sueños" los discursos de identidad latinoamericana no centrados en el dinamismo de los medios de comunicación, la vida urbana y los mercados culturales en curso de inter o transnacionalización. Que la referencia a la "modernidad" aparezca como inevitable al hablar de identidad (latinoamericana) está por verse, y en caso de hacerlo habría que precisar los alcances del término más allá de los lugares comunes de rigor. Y en cuanto a la apelación al "realismo", ¿cómo no advertir su carácter ideológico, en sentido clásico, esto es, en tanto legitimación u ocultamiento de discutibles relaciones de dominación? Si Morandé tiene el mérito de haber repuesto tempranamente las disyuntivas del "desarrollo" en términos de identidad (y, más ampliamente, en términos "culturales") y Brunner, el haber recordado el carácter lingüístico o comunicativo de la cuestión, ello, como hemos visto, es no sólo insuficiente sino, también, en contexto democrático, políticamente inconducente. Por último, y ya dejando esta escena "local" de camino a aires más "regionales", no he de dejar de mencionar la existencia de variados textos sobre la identidad latinoamericana desde la misma *localidad* visitada, pero que podrían ser analogados a la contraposición (sustancialismo / relativismo) antes esbozada. Así, por ejemplo, los discursos de identidad que identifican lo indígena y/o popular -tradiciones dominadas por Occidente o por una "modernidad compulsiva" (Bengoa¹¹)- con la genuina identidad latinoamericana, y que identifican a las élites latinoamericanas con las élites modernizantes son, por momentos, básicamente analogables al sustan-

11. Bengoa, José, "La comunidad perdida: ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile", colección Estudios Sociales, Ed. Sur, Santiago, 1996.

cialismo analizado en Morandé; asimismo, ciertos discursos próximos al (des)encanto posmoderno, que sobreenfatizan la identidad como "metamorfosis" -"de imágenes, símbolos y tradiciones"- (Hopenhayn¹²), en el contexto de los mercados de bienes culturales, tienden también a disolver, a ratos, la pregunta o la preocupación identitaria (a la manera de Brunner), minimizando o descartando las cuestiones políticas involucradas.¹³

Identidad latinoamericana: intertextualidades regionales.

*"Tenho mais almas que uma.
Há mais eus do que eu mesmo"*
Ricardo Reis

Al contrario -o a equidistancia- de la disolución y de la petrificación de la identidad latinoamericana, entrevistas en el acápite precedente, hay un nutrido grupo de textos y de autores en el ámbito regional que han venido enfatizando en años recientes (y no tan recientes) el carácter plural de lo latinoamericano, irreductible a ninguna "síntesis cultural" niveladora u ocultadora de diferencias o a una simple "manera de hablar". Cito brevemente algunas de sus más conocidas formulaciones:

"En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella. Y sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se

ignoran o se entredorvan sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros (...) A veces, como las pirámides precortasianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes" (O. Paz, El Laberinto de la soledad, FCE, pp. 13-14).¹⁴

La particularidad de América Latina es que posee una "cultura surgida de la unión, pero no asimilación, de la cultura de esos hombres [conquistadores y conquistados]. Cultura de expresiones encontradas y que, por serlo, lejos de mestizarse, de asimilarse, se han yuxtapuesto. Yuxtaposición de lo supuestamente superior sobre lo supuestamente inferior" (L. Zea, "América Latina: largo viaje hacia sí misma", en Fuentes de la cultura latinoamericana, FCE, p. 289).

"Hoy concebimos a América Latina como una antelación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo"; y también: "Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericanas y andinas), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno,

12. Hopenhayn, Martín, "Notas sobre identidad e integración en América Latina", revista *Persona y Sociedad*, vol. X, nº 1, Ilades, Santiago, abril de 1996.

13. Mi insistencia en el "por momentos" (id., "a ratos"), marcado por los rigores de estas referencias "telegráficas" a los autores aludidos, intenta sugerir la propia diversidad interna de los textos consignados, limitando e, incluso, cuestionando radicalmente, el alcance de las mentadas "analogías".

14. Aunque Paz se refiere explícitamente a México, me parece que su análisis es, en este punto, extensible a lo latinoamericano.

recluyendo lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (N. García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, p. 23).

Aunque las comprensiones de lo latinoamericano como super-posición, yuxtaposición, hibridaje y coexistencia de culturas diversas permiten exorcizar los fantasmas de la petrificación unilateral y de la disolución identitaria, a la vez reabren la pregunta sobre cómo se articula o articularía -aún mínimamente- tal diversidad o, en otras palabras, ¿cómo es posible apelar a una (plural) identidad latinoamericana y no simplemente a un agregado de fragmentos enteramente heterogéneos entre sí? Las respuestas a esta pregunta han sido variadas; entre otras: la que le atribuye a la organización estatal y al sistema educativo un rol prioritarios en la integración de los distintos afluentes de lo latinoamericano en cada país (aunque haya que reconocer que en variadas regiones de Latinoamérica -pienso en sectores de Colombia, Bolivia y Brasil, por ejemplo- la presencia de instituciones estatales brilla aún por su ausencia); otros estiman que la aniculación ha estado dada, de manera más general, por el conjunto de estructuras de dominación de lo occidental sobre lo indígena (Zea); y otros, en fin y más recientemente, han venido reconociendo el creciente rol de integración simbólica vía medios de comunicación (Monsiváis, Martín-Barbero, García Canclini, etc.) Este último, por ejemplo, analizando la propia ambigüedad de integración cultural que (im)posibilitan los medios, sostiene: "[Los medios] se vuelven los constituyentes dominantes del sentido 'público' de la ciudad, los que simulan integrar un imaginario urbano disgregado"; pero, a la vez, "la radio y la televisión, al colocar en relación patrimonios históricos, étnicos y regionales diversos, y difundirlos masivamente, coordina las múltiples temporalidades de espectadores diferentes" (op. cit. p. 268; el subrayado es nuestro).

Quedaría trunca, con todo, esta comprensión de la identidad latinoamericana si no nos pronunciamos sobre cuáles serían las tradiciones o afluentes culturales más significativos de la identidad plural o multiculturalidad latinoamericana. Yo sugiero considerar aquí las siguientes seis *tradiciones culturales* como constitutivas de lo que podríamos llamar *la plural matriz identitaria latinoamericana*, no desde una perspectiva ontológica o metafísica, sino como referencia operatoria para diseñar o rediseñar *políticas culturales* de carácter regional: a) las tradiciones indígenas (en toda su diversidad), b) las tradiciones ibéricas migrantes de "la primera oleada" (castellana, portuguesa, vasca, etc.), c) las tradiciones africanas migrantes, d) las tradiciones migrantes de "las últimas olas" (italianos, alemanes, árabes, japoneses, etc.), e) las tradiciones de latinoamericanos migrantes y/o exiliados de este siglo (en EEUU y Europa, particularmente) y f), las tradiciones de cruces, hibridajes y mezclas entre algunas o todas las anteriores (probablemente las más extendidas).

Esta enumeración de proveniencias constitutivas de la identidad multicultural latinoamericana (susceptible, sin embargo, de ser, en principio, ampliada infinitamente), aunque puede ser terapéutica frente a interpretaciones petrificantes y disolventes del dato identitario, deja en suspenso, como hemos dicho, la cuestión de la aniculación entre tradiciones diversas o, si se quiere, la cuestión de la "coherencia" de una eventual identidad plural latinoamericana. Puesto que la coherencia de la identidad -de una identidad- nos remite también a la coherencia del sentido de la palabra "identidad" en toda su polisemia y traducciones o, si se quiere, nos remite a un posible horizonte compartido de los usos de la "identidad" en el habla, sugiero volver otra vez nuestra mirada hacia cuestiones "conceptuales" o, más precisamente, hacia una interpretación pertinente del significado (social) de la identidad. Para ello, de manera exploratoria, un texto del filósofo y cientista social alemán J. Habermas nos servirá de hilo conductor.

Identidad: hacia un concepto de referencia (más o menos "operatorio", y en horizonte utópico).

"hablo de lo que no es
hablo de lo que conozco"
Alejandra Pizarnik

Replantear la pregunta por el significado de la identidad, en el contexto de una cierta preocupación por aquello que llamamos "identidad latinoamericana" (una *identidad colectiva* entre otras), podría ser una tarea inmensa sino interminable (por la multiplicidad de ámbitos discursivos y disciplinarios en juego), si no tomamos algunas precauciones que nos permitan, en este contexto, establecer algunas referencias mínimas que nos permitan orientarnos ante los problemas planteados. Si he decidido remitirme a "Excursus sobre la identidad y la individuación" de J. Habermas (in Teoría de la Acción Comunicacional, tomo II, p. 109-120¹⁵) es, en parte, como una de esas precauciones que aludía recién y, también, porque me parece que sus planteamientos pueden, con algunas mediaciones -no menores, en algunos casos-, vincularse a otras perspectivas analíticas: tanto a la teoría psicoanalítica (Freud), como a una cierta sociología del sujeto y del actor social (Touraine) así como a un pensamiento deconstructivo atento a la no identidad plena del ser consigo mismo (Derrida) y, por cierto, a la psicología social o interaccionismo simbólico de George Herbert Mead (es a partir de ahí que Habermas despliega su propuesta). A continuación

expongo en algunas proposiciones simples la lectura de Mead realizada por Habermas:

1. la "identidad" de una persona (entendida preliminarmente tanto como la condición para ser reconocida como tal o cual y, a la vez, como la asunción de una historia de vida o realización de sí mismo [self]) no es algo "natural"; las personas "adquieren su identidad a través de la interacción mediatizada por el lenguaje".

2. a medida que el niño crece "elabora una identidad" en la medida que participa de, al menos, una *doble pertenencia* (complementaria): a un "mundo social", en el que participa, y a un "mundo subjetivo", al cual tiene un acceso privilegiado. El vínculo entre estos dos mundos se forma entre "los dos componentes de la identidad: I y Me" (Habermas retoma las categorías de Mead). El I (Yo) correspondería a la "subjetividad" del deseo o "ser de necesidad", y se manifiesta de modo "expresivo"; el Me (Mi Mismo) correspondería al carácter marcado por los roles sociales. Pero, advierte Habermas, "el Me no representa solamente las particularidades de una conciencia moral atada a la tradición: representa también las coerciones de un carácter que frena el despliegue de la subjetividad". Estas dos nociones, a su vez, corresponderían, pero sólo "en una cierta medida", según Habermas, a las instancias del Ello y del Super-Ego freudiano.¹⁶

3. La relación entre un principio activo que se orienta a la autonomía y la autorrealización (I), y un principio igualmente activo pero que repre-

15. Me remito a la edición francesa, Théorie de l'agir communicationnel, Fayard, 1987. Los textos citados han sido traducidos por mí. Sobre el concepto de "acción comunicativa" (o "actuar comunicacional") cf. Imli "Racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa", Flasco, serie contribuciones nº 83, Santiago, mayo de 1993.

16. Para la cuestión de la identidad/identificación en Freud, cf. particularmente Totem y Tabú y el artículo "La identificación" en Psicología de masas -puede consultarse también el artículo "Identification" [Identifizierung] en Vocabulaire de la psychanalyse, Laplanche, J. y Pontalis, J.B., bajo la dirección de Lagache, D., PUF, París, 1967; para los vínculos entre la elaboración de la identidad desde una perspectiva psicoanalítica y las ciencias humanas, cf., entre otros, Green, A., "Atomo de parentesco y relaciones edípicas" (en Lévi-Strauss, La identidad, cit.) y también Touraine, A., Critique de la modernité (pp. 141-53). De manera general, la distinción entre "I" y "Me", en Mead, puede ser leída en consonancia con la distinción entre "mismidad" e "ipseidad" en Paul Ricoeur ("Individuo e identidad personal") y, también, entre "Moi" y "Je" en Touraine (op. cit. tercera parte, cap. III, "Je n'est pas Moi").

senta si no la aceptación al menos la internalización de las convenciones y normas sociales en el individuo (Me), es lo que Habermas llama "la identidad" o, en ocasiones, "identidad del Yo":

La identidad del Yo en el adulto se pone a prueba en la capacidad para construir nuevas identidades a partir de las identidades quebradas o superadas, y para integrar las antiguas de tal modo que las lagunas de sus propias interacciones se organicen hasta unificarse en una historia vivida -a la vez *no intercambiable* y *responsable*. Tal identidad del Yo permite simultáneamente la *autodeterminación* y la *autorrealización*, dos momentos que son ya activos en las relaciones de fuerza entre *I* y *Me*... (Habermas, op. cit, p. 111).

Pues bien, de este enfoque habermasiano de la identidad (o de Mead leído -recontextualizado- por Habermas), sugiero retener la atención en los siguientes aspectos:

a) La *identidad*, en este contexto, no remite a ninguna unidad plena ni a ningún monimismo sustancialista; es una *categoría relacional* (diferenciada en sí misma en, al menos, dos instancias: en este caso, *I* y *Me*). O, si se quiere, la identidad difiere de sí misma, y es esta misma diferencia la que clausura la posibilidad de una identidad e identificación plena, total o integral.¹⁷

b) Los *vínculos* o *mediaciones* entre las dos instancias de la identidad (de carácter conflictuales, negociados, críticos, traductivos, etc.) pueden ser considerados, en términos generales, como *vínculos comunicativos* [con lo cual se re-

frendaría el aserto de que "somos el diálogo que somos" (Gadamer, a la escucha de Hölderlin)]. Pero, sobre todo, permitiría pensar las aventuras de la identidad como el vínculo comunicativo con "las tradiciones" (componentes del *Me*) que le son constitutivas.

c) Lo que Habermas llama "la identidad del Yo en el adulto" puede pensarse también como identidad "pos-narcisista-primaria" y "posedípica". Esto es: la constitución o desarrollo de identidad no a partir de la identificación irreflexiva con modelos dados ni de la ruptura de relaciones con la(s) alteridad(es), sino que, mediante la elaboración y/o (re)invención de referencias a partir de un vínculo con lo recibido de otro(s). Ahora bien, puesto que la propia instancia del *I* se genera a partir de la cultura recibida, puede postularse que la elaboración de la identidad, incluso la pos-edípica, sería una tarea o una aventura inacabable (condición que la abre a una cierta dimensión utópica, pues tendría como horizonte "lo que no es") y, a la vez, abierta a la pulsión libidinal o del deseo (querer ser), como lo ha marcado con insistencia el filósofo alemán Ernst Tugendhat.¹⁸

d) Esta comprensión de la elaboración identitaria diferenciada en dos instancias, si bien se aleja de tendencia a concebir la identidad como algo pleno (sustancialismo metafísico), habría de precaverse de instalarse cómodamente en un dualismo simple (que en su caso extremo, significaría la escisión patológica de la relación identitaria); ello no implica necesariamente apelar a una tercera instancia (al modo de la teoría psicoanalítica), o incluso a más, sino más bien atender a las *interfaces* o *modos de mediación* entre una y otra y, también, qué duda cabe, a sus

17. Cf. Derida, J., *L'autre cap*, trad. cit., p. 17: "[L]o propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma. No es el no tener identidad, sino no poder identificarse, decir "yo" o "nosotros", no poder tomar la forma del sujeto más que en la no-identidad consigo o, si ustedes prefieren en la diferencia consigo. No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia consigo."

18. Tugendhat citado por Habermas: [*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979] y, también, su artículo "Identidad: personal, nacional, universal", en revista *Persona y Sociedad*, cit., Santiago, abril de 1996.

discontinuidades (límites de la comunicación, hiatos en el vínculo, "desocialización", intraductibilidades, etc.) O, en otras palabras (casi cinematográficas palabras): "la identidad, el nombre y el lenguaje, la 'dignidad' (...) se encuentran en un acto que supere la muerte ocasionada por la ruptura y la separación, en la reconstrucción siempre parcial, siempre desgarrada, siempre inacabada de lo destruido" (Garretón)¹⁹.

e) La comprensión de "identidades colectivas" -entre otras, la "latinoamericana"- puede hacerse, a partir de lo dicho hasta aquí, por vía analógica (traducción intercontextual), no sin precauciones (análogas, por ejemplo, a las que habríamos de considerar cuando hablamos de "sociedad" al referirnos a "relaciones sociales").²⁰ La instancia del *Me* correspondería al conjunto de tradiciones que interpelan de manera privilegiada a la personas o instituciones que hablan en nombre de o interpretan tal identidad colectiva (estos últimos corresponderían a la instancia del *I*, susceptible de situarse en la primera persona del plural). De manera más general, puede postularse que el conjunto de mensajes que interpelan a la instancia *I* (desde el "pasado" o el "presente", incluidos los mensajes exteriores a las tradiciones consideradas propias) forman parte de las aventuras del cultivo de la diferenciación identitaria. Asimismo, en la medida que la orientación a la autonomía y a la autorrealización de sí caracterizan a la instancia del *I* identitario, la propia posibilidad de vincularse de manera privilegiada y activa a los mensajes de las tradiciones consideradas como constitutivas de una identidad colectiva dada (entendiéndolos, interpretándolos,

cuestionándolos y, a la vez, comunicativamente interactuando), sería condición *sine qua non* del "desarrollo" cultural. De este modo, la apelación a la identidad, antes que una señal narcisista o de ensimismamiento, puede ser comprendida como "un trabajo de la democracia, como la conciencia del esfuerzo por medio del cual los actores de un sistema social que ejerce un gran poder sobre sí mismo y que está envuelto en incesantes cambios, se esfuerzan por determinar ellos mismos las condiciones en las cuales es producida su vida colectiva y personal" (Touraine, op. cit. p. 179)²¹.

La cuestión de la alteridad o, más bien, de las alteridades que a la vez delimitan y co-constituyen a una identidad entendida en los términos planteados -esto es, no sólo abierta al vínculo sino que ella misma diferenciada y, por ello mismo, constitutivamente mediada por el vínculo comunicativo-, yo sugiero, especialmente en contexto latinoamericano, considerarla en tanto pregunta por *alteridades en estado de traducción*, tanto hacia "adentro" como hacia "afuera". Esto es, si nos disponemos a reconocer y a reconocernos en una identidad (multicultural) latinoamericana -lo cual, casi resulta innecesario precisarlo, no implica la obsolescencia de otras pertenencias identitarias (nacionales, locales, de género, de etnia, etc.) pues lo humano se constituye a partir de *pertenencias identitarias múltiples*, habremos de reconocer, como lo sugiere Pilar Troya Fernández en un documento reciente sobre Interculturalidad, que "ese otro al que intentamos siempre poner de lado está dentro de nosotros mismos"²², es decir, es parte de nuestra condición multicultural, sea bajo el nombre de

19. Garretón, M. A., "Un análisis de cine y sociedad. Desolación, amor imposible y pasaje contemporáneo en 'Paris-Texas' de Wim Wenders, en *La faz sumergida del iceberg. Estudios sobre la transformación cultural*, Ciesoc-Lom, Santiago (Invierno de 1985).

20. Para una perspectiva general acerca del uso de la categoría "identidad colectiva" en las ciencias sociales, puede consultarse "Problems of collective identity", en Ph. Schlesinger, *Media, State and Nation*, Londres, Sage, 1991.

21. Del mismo autor, puede consultarse también la cuestión de la identidad en *Crítica de la modernidad*, Fayard, París, 1997, pp. 304-6 y 350-4.

22. "Interculturalidad: documento preliminar" Pilar Troya Fernández, en *Ensayos y apuntes conceptuales*, P. Troya Fernández / P. Sandoval Simba, p. 31, IADAP, Quito, sd.

indio, de negro, de chola, de bachicha, de pachuco, de mulata, de huinca, de misti, etc., e, incluso, de "gringo".

Ahora bien, en la medida en que la ampliación de los vínculos comunicativos mediados técnica y tecnológicamente se ha acrecentado drásticamente en las últimas décadas, tanto a escala mundial, regional como local (nacional, provincial, etc.), la preocupación por el acaecer de la identidad latinoamericana no puede dissociarse de las derivas actuales de las industrias culturales y los medios de comunicación. Junto a algunas breves consideraciones de conjunto, quisiera, entonces, en la parte final de este recorrido, referirme sucintamente a al menos tres aspectos que hoy bloquean o dificultan las posibilidades de elaboración identitaria en América Latina, en particular, en el ámbito de las mediaciones comunicativas audiovisuales (ámbitos del vínculo para los que vislumbramos que el reconocimiento de lo latinoamericano, en tanto identidad colectiva, podría viabilizar o favorecer modificaciones en ciertas asimétricas condiciones de desarrollo personal y colectivo en la región).

II. Industrias culturales: las mediaciones audiovisuales.

Los inconformistas ["*Nonkonformisten*"] se rebelan contra un arte entregado al mercado. Se agrupan en torno al estandarte del arte por el arte ["*l'art pour l'art*"]. De esta consigna resulta la concepción de una obra artística total que intenta impermeabilizar el arte frente al desarrollo de la técnica." W. Benjamin²³.

La noción de "industria cultural" tiene fecha y autores conocidos: T.W. Adorno y M. Horkheimer, La dialéctica de la razón (en particular el ensayo "La

producción industrial de los bienes culturales -razón y mistificación de las masas"), publicado en Amsterdam en 1947. Con dicho término los protagonistas de la "Escuela de Francfort" reenviaban fundamentalmente a la introducción de la lógica del mercado, de la oferta y la demanda y, en definitiva, a la "racionalidad instrumental" en el ámbito de la cultura -lo que se expresaba, de manera privilegiada, a sus ojos, en la transferencia del arte a la esfera del consumo. La industrialización cultural vendría a consagrar el triunfo masivo del estereotipo, de la estandarización y de la uniformización de la cultura, su reducción a puro entretenimiento, de modo de acrecentar la dominación social capitalista -esta vez vía manipulación de las conciencias²⁴.

No es este el lugar para demorarnos en una enésima crítica a tal enfoque -que, como lo insinúa en el epígrafe de esta sección, se inició en el seno mismo del círculo de Francfort. Pero si el término -el concepto: "industria cultural"- aún no llega, por así decirlo, a término (aún guarda una cierta pertinencia), es porque no deja de hacerle señas a un acontecimiento de veras, en su acaecer, por momentos, vertiginoso: no tanto la *producción industrial* de "bienes culturales", sino, derechamente, la integración creciente de la socialización y la educación de las personas (lenguajes, narrativas, símbolos, etc.) en los circuitos de la economía restringida (monetariamente mediada). Este aspecto económico en sentido estricto de las "industrias (o empresas) culturales" (que no incluiría únicamente ciertos aspectos de los llamados medios de comunicación masivos, sino también, el mercado educacional, el mercado publicitario, el mercado del arte, etc.), a medio camino entre el sector propiamente industrial de la economía y el sector servicios, aún carece -en América Latina al menos- de estudios consistentes y completos. Tarea para la casa, entonces: para, tal vez, la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

23. "Baudelaire o las calles de París" (in "Paris, capital de siglo XIX"). Traducción de Jesús Aguirre, in Poesía y capitalismo, Iluminaciones II, Taurus, Madrid, 1988. El pasaje citado viene precedido del siguiente epígrafe: "Je voyage pour connaître ma géographie" *Aufzeichnung eines Irren* (Marcel Réja: L'art chez les fous, Paris 1907, p. 131f, en W. Benjamin, Gesammelte Schriften, vol. V.I, Suhrkamp, Francfort, 1991).

24. Adorno, T.W. y Horkheimer, M., op. cit.

La otra cara de las llamadas "industrias culturales" -notoria especialmente en los "medios"-, la que alude a una economía generalizada en el sentido batailleano e incluso antropológico del término (intercambio), nos remite a la mediatización técnica o tecnológica del vínculo social. Si el vínculo siempre ha requerido algún modo de mediación -no hay vínculo sin mediación (entre alteridades), pues la comunicación se sustenta en la no fusión (o en otras palabras, no hay vínculo sin frontera pero tampoco lo hay si la frontera no es un lugar de encuentro o de paso; en este sentido, la experiencia que podríamos llamar "estática" estaría allende la comunicación)-, lo novedoso de "nuestra" época sería la ampliación -insistimos: por momentos vertiginosa- de los modos de vínculo mediados tecnológicamente (telefonía, televisión, radiodifusión, cine, internet, etc.), sin por ello aniquilar las mediaciones comunicativas "tradicionales" (cara a cara, por ejemplo). Complementariamente, los distintos tipos de mediación tecnológica no son enteramente equivalentes, pues generan contextos de "emisión" y de "recepción" no homologables entre sí.

El acontecimiento tecnológico hace hoy impensable el desarrollo de identidades extra-locales cuyas expresiones (figuras, narrativas, lenguajes, etc.) no transiten, reinventándose, por las redes de las comunicaciones tecnológicamente mediadas. A continuación me referiré a algunos aspectos que, a

mi juicio, hoy entran en el desarrollo de la identidad no sólo latinoamericana sino también nacional, étnica y local, en nuestros países, en el contexto de las comunicaciones tecnológicamente mediadas. Me concentraré en el caso de la televisión (y, en sentido lato, la comunicación audiovisual) por paradigmático y porque tal vez sea el más entrecruzado con nuestra experiencia cotidiana²⁵.

Al igual que con respecto al conjunto de los llamados "medios de comunicación de masas", los estudios e indagaciones sobre la televisión, *grasso modo*, se han desplazado desde la perspectiva francfortiana (los medios como instrumentos de dominación y manipulación social) y la perspectiva funcionalista (preocupada de medir los "efectos" de los medios en el comportamiento de los receptores) hacia una preocupación por indagar los usos y apropiaciones (interpretaciones) de los mensajes por parte de los receptores, a partir de sus peculiares intereses, culturas y contextos de recepción²⁶. Ahora bien: la revalorización del rol del receptor en la comunicación mediada tecnológicamente, junto con amoniguar el diagnóstico catastrofista de las primeras elaboraciones relativas a las industrias culturales, ha tendido, en el último tiempo, y no sólo en América Latina, a ser sobredimensionada y a ser usada ideológicamente desde una perspectiva neoliberal, para argumentar en favor de una desregulación completa del ámbito mediático e, incluso más, para

25. El "equipamiento" televisivo en América Latina y el Caribe (un promedio de 165 televisores por cada mil habitantes) se encuentra por sobre los promedios de los países asiáticos (69), africanos subsaharianos (26) y los países árabes (105), pero bastante por debajo de los países europeos (390) y de América del Norte (406). A su vez, en contexto latinoamericano, es posible distinguir al menos tres subgrupos a nivel de equipamiento: *grasso modo*, países del cono sur, incluido Brasil, con promedios levemente superiores a los 200 televisores por mil habitantes; los países andinos, con promedios levemente inferiores a 100, y países centroamericanos, con promedios cercanos a los 150, salvo, por cierto algunas excepciones, como Nicaragua y Haití (Unesco, *Statistical Yearbook*, 1995). Estas cifras, en todo caso, habrían de contextualizarse culturalmente en cuanto a distintos tipos de contextos de recepción (tipos de hogares, etc.) Así, a modo indicativo, si en el caso chileno las cifras indican un promedio de 211 televisores por cada mil habitantes, ello se corresponde con que en el 95% de los hogares se cuenta con al menos un televisor.

26. Entre los textos "clásicos" de la perspectiva funcionalista preocupada de la cuestión de los "efectos" de la comunicación tecnológicamente mediada, señalamos, entre otros: Berelson, B. (1948) "Communication and Public Opinion", in: *Reader in Public Opinion and Communication*, ed. par Berelson, B. et Janowitz, M.; The Free Press of Glencoe, 1953; Berelson, B., Lazarsfeld, P. y McPhee, W. N. (1954) *Voting: a study of opinion formation in a presidential campaign*. Chicago/London: University of Chicago Press; Kappler, J.T. (1960), *The Effects of Mass Communications*. Glencoe, Ill., Free Press; Katz, E. y Lazarsfeld, P.F. (1955), *Personal Influence: the part played by the people in the flow of mass communication*. Glencoe, Ill., Free Press; Lasswell, H. (1948), "The structure and function of Communication in Society", in: *The Communication of Ideas: a series of addresses*, ed. par Bryson, C., New York, Cooper Square, 1964; y McCobb, M. y Schaw, W. (1972), "The Agenda Setting Function of Mass Media", *Public Opinion Quarterly* 36: 176-187. Sobre los derroteros de los estudios sobre medios desde la tradición de las ciencias sociales me he ocupado en "Un approche à la question du sujet dans la communication publique", memoria de D.E.A., E.H.E.S.S., Paris, 1968.

sostener que la mejor política cultural sería la de no tener política cultural (sic). Dejemos estos aullidos ideológicos ingenua o interesadamente ciegos a las dimensiones de poder y hegemonías en juego en la "cultura", y volvámonos hacia un énfasis reciente en los estudios comunicacionales, ya no centrado en el emisor (productor) ni en el receptor (consumidor), sino en las interfases del vínculo comunicativo, de los lenguajes comunes o, propiamente, de las mediaciones comunicativas (donde el libro de Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, GG, México, 1985, sigue constituyendo una referencia relevante en contexto latinoamericano).

En el caso de la televisión en América Latina, Martín-Barbero distingue al menos cuatro "mediaciones" significativas en el vínculo televisivo: la cotidianidad familiar, la temporalidad social, la competencia cultural, y las lógicas de producción y de los usos (entre las cuales distingue los "géneros")²⁷. En conexión con la preocupación por el desarrollo de la identidad multicultural latinoamericana, seguiré a Martín-Barbero únicamente en la cuestión de los géneros y luego, para finalizar, me referiré a la mediación idiomática y a lo que, tentativamente, podríamos llamar la mediación de la (re)presentación temporal.

Mediación de géneros

Como señala Martín-Barbero, "entre la lógica del sistema productivo y las lógicas de los

usos median *los géneros*. Son sus reglas las que básicamente configuran los formatos y es en ellos donde ancla el reconocimiento cultural de los grupos" (op. cit. p. 241). Los géneros vendrían a ser los modos o *estrategias de comunicabilidad* (televisiva), reconocibles por el receptor, que delimitan lo posible en el marco de tal o cual interacción comunicativa: "Cualquier telespectador sabe cuando un texto/retrato ha sido interrumpido, conoce las formas posibles de completarlo, es capaz de resumirlo, de ponerle un título, de comparar y de clasificar unos relatos. Hablantes del 'idioma' de los géneros, los telespectadores, como indígenas de una cultura textualizada, desconocen su 'gramática' pero son capaces de hablarlos" (id.). Los géneros, entonces, como lenguajes que median el vínculo ya mediado tecnológicamente.

¿Qué ocurre con los géneros en el espacio televisivo latinoamericano o, más precisamente, en sus redes? Para decirlo (más o menos) suscitadamente: en un ámbito de mediación del vínculo donde la emisión de mensajes se ha ampliado vertiginosamente en los últimos años en América Latina (con los nuevos canales privados de emisión abierta, con la llegada de la televisión por cable y la señal satelital), pero que, a la vez, como lo demuestran los países de la región donde este proceso se encuentra más diversificado (cono sur), los telespectadores parecieran tender a preferir mayoritariamente los contextos nacionales de emisión en la televisión abierta (pública o privada)²⁸, el rango por género (informaciones, infan-

27. Martín Barbero, op. cit., pp. 232-42.

28. Un informe reciente muestra, para el caso chileno (donde la cobertura de la televisión por cable alcanza a un 23% de la población), un complejo entramado de dinámicas de internacionalización, de nacionalización y localización. Lo primero está dado por la emergencia de la oferta del cable básicamente; lo segundo por un aumento de la emisión y recepción de programas nacionales en la televisión abierta (la emisión pasa de un 39% nacional en 1982 a un 56% en 1996; en cuanto a la recepción, los 10 programas más vistos en 1996 fueron de facturación nacional, en tanto el año anterior 4 de ellos eran de facturación extranjera); por último, la localización está dada por el aumento de la oferta local en la televisión por cable (si en 1994 había un 33,8% de señales de cable locales o nacionales, en 1996 el porcentaje subió a un 44,2%). (Marín, C., "nuevas tendencias en la televisión chilena: un escenario diferente para el debate sobre identidad", Santiago, abril de 1997 (inédito)). El análisis de la situación del espacio audiovisual argentino muestra tendencias análogas [cf.]. Todo ello lleva a cuestionar los diagnósticos simplistas sobre el alcance real de la "globalización" de la comunicaciones. Incluso, desde un punto de vista estrictamente económico, la globalización de los intercambios es sólo una de las tendencias en juego y no necesariamente la más importante. Como ha señalado un destacado economista latinoamericano "la globalización es intensa, pero parcial, heterogénea y desbalanceada; excesiva en algunos aspectos e insuficiente en otros" -y aporta los siguientes datos: en el mundo, la inversión externa es el 5 % de la inversión total anual, y el comercio exterior es entre 15 a 10 % de la producción mundial (en Estados Unidos es de 10 %); de este 15 a 10 % de comercio exterior, el intercambio más intenso es el de carácter interregional (en el caso de los países de la unión europea, del comercio exterior existente -36% del total mundial- un 60% es entre ellos). [French-Davis, Ricardo, "Efectos económicos de la globalización", en revista Reflexión y Liberación, año VIII, n° 31, Santiago de Chile, septiembre-noviembre 1996.

tiles, deportes, ficción, etc.) no es mayormente diferente a otros contextos geo-culturales²⁹. Ahora bien: *los cuellos de botella para el tratamiento de las tradiciones matrices de lo latinoamericano parecen estar situados, paradójicamente, en géneros de ficción* (tanto para "adultos" como para "niños"). Y decimos paradójicamente, puesto que, aunque es sabido que la ficción televisiva latinoamericana ha desarrollado un subgénero "propio" de gran aceptación "dentro" y "fuera" de la región (exportable) -me refiero a la telenovela o teleserie más o menos melodramática (cf. Martín-Barbero, op. cit., pp. 242-46)-, en lo que respecta a largometrajes (cuyo porcentaje de emisión fluctúa entre un 15% a un 30% en la televisión abierta de la región) su facturación latinoamericana (o iberoamericana, incluso) es cercana a cero (casi todo es importado)³⁰. Puesto que la ficción es un ámbito privilegiado para la interpretación, escenificación, interrogación e imaginación de nuevas posibilidades de comprender los mitos, figuras, símbolos y lenguajes de las tradiciones culturales, la cuestión que enfrentamos ante el vacío de largometrajes anclados culturalmente en la región tal vez sea, como lo sugiere García Canclini, "si aún es posible producir, crear, elegir como ciudadanos, o nos contentaremos con la modesta libertad del zapping" ("América Latina y Europa como suburbios de Hollywood")³¹. Es necesario comprender que las telenovelas, los culebrones televisivos, siendo de una notable calidad en algunos casos, no remplazan a la imaginación de largo o mediometrajes. Las telenovelas, por su propia extensión, tienden a un ritmo más pausado que las películas, donde los personajes han de estar mucho más estereotipados que en ficciones cinematográficas; las teleseries serían un buen formato para indagar

en los sentidos comunes que constituyen a una cierta sociabilidad cultural; los medio y largometrajes pueden, por su propio carácter, explorar territorios imaginarios menos cotidianos, más imprevisibles, e interrogar más drásticamente los "tipos" humanos o sentidos comunes heredados (aunque, por cierto, no necesariamente lo hagan). Este es pues, un primer ámbito de fomento y de *discriminación medial positiva* (acotable en el tiempo) hacia lo latinoamericano a no posponer, la ficción cinematográfica televisiva.

Mediación de lenguas.

Otro ámbito de mediaciones -ya no referido a los géneros-, en lo que respecta a la televisión es la mediación propiamente lingüística -idiomática. Es probablemente la mediación más decisiva a la hora de generar condiciones de intercomprensión y de vínculo significativo. Para decirlo directamente: si no hay políticas activas por parte de los estados y/o las instituciones de alcance regional de estímulo y, otra vez, de discriminación positiva para la creación (y traducción) televisiva en los idiomas nativos de mayor uso en la región (pienso, particularmente, en el quechua, el aymara, el guaraní, etc.), favoreciendo las escuálidas iniciativas existentes y generando condiciones favorables para que emerjan otras, las posibilidades de incorporar las tradiciones indígenas al multiculturalismo latinoamericano se verán fuertemente debilitadas. Para citar sólo un caso (que conozco más o menos de cerca), donde la minoría indígena más significativa es la mapuche (aproximadamente 200 mil mapuche-hablantes en la región de la Araucanía), tenemos que, por una parte, el 100% de la oferta

29. Cf. Unesco, *Statistical Yearbook*, 1995.

30. El porcentaje promedio de emisión de films de ficción, en la televisión abierta (pública y privada) en América Latina varía entre un 15,8% (Colombia) a un 28,8% (Bolivia), pasando por, entre otros, un 22,5% (Argentina) y un 19,2% Colombia. En cuanto a la importación de films, la proveniencia de Estados Unidos es netamente dominante: 80,1% en Venezuela (1993), un 67,2% en Colombia (datos de 1989) un 63,0% en Argentina (1989), un 59,5% en Chile (1993), un 40,5% en Cuba (1993), etc. [Unesco, *Statistical Yearbook*, 1995].

31. En *La Integración en América Latina* (varios autores), Unesco, París, 1995.

de la televisión abierta en Chile es en castellano y, por otra, en la televisión por cable un 77,7% del total de horas transmitidas corresponde a emisiones en castellano, un 9,5% a emisiones en inglés, un 6,5% en inglés/castellano y un... 0% en mapuche, o más, precisamente, mapudungún³².

Mediación del tiempo (re)presentado.

Lo que llamo aquí, la "(re)presentación del tiempo", es un tópico poco explorado en los análisis del vínculo mediado tecnológicamente. Martín-Barbero alude a la "temporalidad social" como una de las mediaciones de la comunicación social, pero lo hace en otro sentido: él distingue "tiempo productivo" de "tiempo repetitivo" (del que estaría hecho la cotidianidad) y formula la hipótesis de que "la matriz cultural que organiza la televisión" sería esta última: "la de la repetición y del fragmento". La mediación de la temporalidad social estaría dada en la comunicación televisiva por la inserción de la cotidianidad en el mercado, esto es, insertando a éste último en el tiempo del ritual y la rutina (Martín-Barbero, op. cit, p. 36). No voy a discutir tal hipótesis -sugere, aunque asaz problemática sea la distinción entre tiempo productivo y repetitivo. A lo que me refiero con la (re)presentación temporal, en tanto mediación del vínculo, es a un fenómeno harto más simple: la disposición casi "natural" de la comunicación audiovisual televisiva a privilegiar un tiempo histórico (o histórico-mítico) por sobre otros: el "presente".³³ La propia "juventud" de la tecnología involucrada (en el mejor de los casos, y sin

distinguir aquí entre blanco y negro o color, de apenas algunas décadas) y la propia tendencia irreflexiva a la "novedad" -pero también la utilización de las propias "ventajas comparativas" del medio- que impulsa a la emisión de imágenes recientes o, más, "en vivo y en directo", tiende a consagrar al presente histórico (o ficcional) como temporalidad dominante en la comunicación televisiva. Al contrario de otros medios, como el libro, que, más allá de las adaptaciones o actualizaciones, conlleva una tradición de varios siglos y que, en algunos casos, remite a tradiciones orales o escritas de varios milenios, la audiovisualidad televisiva tiende a canonizar un cierto aplanamiento temporal o "tiranía del presente" [lo que, heideggerianamente, podría ser interpretado como síntoma de la persistencia de la época de la metafísica, en cuanto ésta privilegiaría precisamente la evidencia del presente en la experiencia del acontecimiento del ser]. Pero este fenómeno, se sabe, no es ineluctable: los mismos medios técnicos pueden ser utilizados en el sentido de densificar la temporalidad del vínculo audiovisual: las reconstrucciones históricas a través de documentales y las ficciones situadas en otros contextos temporales (en el "pasado", pero también en imaginados "futuros") constituyen buenas muestras de ello. Nuevamente: si aceptamos que los vínculos mediados televisivamente constituyen un ámbito decisivo -aunque, por cierto, no el único- en la elaboración y desarrollo de la pertenencia latinoamericana, la diversificación del tiempo (re)presentado constituiría otro de los ámbitos donde una política cultural de estímulo y de discriminación positiva sería aconsejable en

32. Marín, C., "Nuevas tendencias...", art. cit.

33. Algo si no análogo, próximo a lo que planteo, puede hallarse en la afirmación de Debray relativa a la "inaptitud [de la imagen televisiva] a la flexión temporal", lo que redundaría, a su juicio, en la formación de "seres inmersos en su tiempo, viviendo intensamente el instante, valorizando mejor lo efímero, sensibles a los valores locales y de proximidad, ligados a lo 'micro' y a lo 'concreto', aptos para los compromisos rápidos. Pero, seres sin memoria ni distancia interior ante los acontecimientos, poco predispuestos tanto al respeto de la palabra empeñada como a la preparación meticulosa del futuro", etc. (Debray, R., *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en Occident*, Gallimard, 1992, p. 351). Habría, en todo caso, que matizar este diagnóstico, tomando en cuenta que la imagen televisiva forma parte de un tramado audiovisual donde la palabra, el diálogo y la narración, le son constitutivas y no una siempre yuxtaposición (lo que le da, de por sí, una flexibilidad sino "flexión temporal" para la cual la imagen por sí sola estaría menos predispuesta).

contexto "latinoamericano" e, incluso, "iberoamericano" -en todo caso en contexto "regional".

III. Vuelta (morenada)

*"bueno es reconocerse, relampagueó
en medio de la noche, leonardo
kallisäya"
Anónimo (del lado de Iwanaku)*

La comunicaciones tecnológicamente mediadas y la diversidad y diferenciación "cultural": dos ámbitos del debate y de las decisiones en juego en el conjunto de políticas culturales de alcance nacional, regional o internacional. Entre otras (habría que incorporar también o, al menos coordinarlas, con políticas de "género", "educacionales", "étnicas", etc.). Permítanme una reflexión final acerca de los cruces entre "política" y "cultura". Es una historia antigua de encuentros y de desencuentros y últimamente algo congelada en nuestros pagos a mi entender -cualquiera sea el concepto de "cultura" entrevisto. Las apelaciones de identidad de alcance regional, en la medida que favorecen el entretrejo de decisiones que involucran a los habitantes de centro y suramérica -pero esto es común a toda política que involucra "identidades" culturalmente delimitadas (de género, étnicas, lingüísticas, etc.)- inventa o recrea permanentemente las fronteras entre "poder" y "saber", "ciencia" e "ideología", "saber" y "hechizos", "posesía" y "publicidad" o "prédica", etc., desestabilizando, de paso, la misma metáfora de la frontera y la frontera de toda metafóricidad y analogía...

Jorge Larraín, en un libro reciente (*Modernidad. Razón e identidad en América Latina*, Ed. Andrés Bello, Santiago, 1996) ha vinculado, de modo sugerente a mi entender, la cuestión de la identidad a la de ideología -como discurso del ocultamiento de relaciones de dominación, pero no sólo de clase, como tendía a concebirla la tradición marxista, sino también de orden "colonial, racial y entre sexos", etc., distinguiendo, a la vez, diversos usos ideológicos de la apelación identitaria (emancipatorios, de defensa de privilegios, etc.). En tal contexto, habría que ver, entonces, caso a caso y en su contexto. A mi modo de ver, la apelación identitaria -allende, entonces, su pregunta- sería un acto, una decisión o un acontecimiento "político", pero no necesariamente "ideológico" (no necesariamente "ocultador" o deformador del vínculo comunicativo -el que, por lo demás, por definición, no puede ser enteramente "transparente"). Su carácter "político" está dado en tanto conlleva una cierta *voluntad de poder*: poder transformar o reorientar situaciones de comunicación consideradas (excesivamente) desimétricas que obstaculizan el desarrollo personal y/o colectivo. Así, más que ideológico, habría que hablar más bien de una apelación identitaria en tanto discurso *sin pretensión universalista*, pues está remitido a un (posible) actor. Ello no significa que un actor, discursivamente constituido, no pueda hacer usos manipulatorios u ocultador de intereses en su propia autoconstitución discursiva (y, más en general, en todo acto de habla), pero antes que ningún uso derivado pueda entrar en juego, la apelación identitaria implica un momento de afianzamiento del vínculo social o de lo que, en ocasiones, llamamos "integración" (Ricoeur, Geertz y, en otro contexto, Habermas).¹⁴

14. Para una discusión ampliada de la cuestión de la "ideología" puede consultarse, Ricoeur, P., *Ideología y utopía*, Caelvia, Barcelona, 1991. A partir de análisis de textos de Marx, Weber, Mannheim y Geertz, Ricoeur considera las oposiciones ideología / realidad e ideología / ciencia, y las convergencias entre ideología y legitimación e ideología e integración (simbólica). En síntesis, Ricoeur, siguiendo a Clifford Geertz (en particular, el capítulo "La ideología como sistema cultural", in *The Interpretation of Cultures*, N.Y., 1973), concluye que el carácter integrador de la ideología (sustraída de sus connotaciones despectivas) es anterior a sus usos manipulatorios (ocultadores de intereses o de deformación comunicativa) y a sus usos de legitimación de autonomías en el seno de un grupo. En cuanto a Habermas, lo anterior sería análogo a su postulado referido a la prelación del lenguaje como medio de intercomprensión, antes de sus eventuales usos instrumentales o estratégicos (cf. *Teoría de la acción comunicacional*, cit.).

¿América Latina? ¿Una singularidad, tal vez hoy, "unimúltiple" (Cómez Rojas), abierta al "mundo" y, a su vez, a las alteridades que le son constitutivas? Allende el ser (latinoamericano), allende cualquier ontología identitaria, yo diría hoy, anticipándome a la vuelta: "hay", y en plural: hay Latinoamérica, hay Latinoafroamérica,

hay Amba-yala, hay Iberoamérica, etc. (el nombre, sin ser nada, tampoco es todo). Un "hay", entonces, idiomáticamente marcado, con la mudez de una cierta hache castellana (latín mediante -de *habere*- y no Nebrija), un "hay" muy quito, hoy, Ladinomérica³⁵, y no ya "ay". ▽

35. En torno a los entuentos de "América Ladina", cf. Resrepo, Gabriel, Darío, "Sobre la esfinge del ladino, el iconoclasta y los imaginarios", en *Arte y cultura democrática* (varios autores), Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán, Bogotá, 1994; también, Oyarzún, Pablo, "Identidad, diferencia, mezcla: ¿pensar latinoamérica?", diario La Época, Santiago de Chile, 16 de enero de 1994. Y acerca de lo ladino en traducción, cf. (mi) *La última carta de Rimbaud*, p. 26, Intemperie, b. Concha y Toro, 1996.

Tampoco la cultura será lo que había sido

José Sánchez Parga

El título, *Tampoco la Cultura será lo que había sido*, responde a la preocupación por resaltar no una época de cambios, sino un cambio de época donde fenómenos como la política o la cultura, no sólo ya no serán lo que habían sido, sino que también las comprendemos y explicamos de manera diferente. Por eso me atrevo a hablar no de cambios sino de mutaciones. Y para introducir estas mutaciones en lo que es la cultura y lo que es la misma comprensión de la cultura, que se ha mutado, quiero referirme a lo que es el nuevo paradigma de comprensión de estos cambios.

Y quiero empezar con una metáfora térmica o termodinámica de Lévi-Strauss. Para Lévi-Strauss las sociedades se dividen en sociedades frías y sociedades calientes. Las sociedades frías son aquellas que se resisten a los cambios o en las que los cambios son lentos, y más bien están sujetas a largas duraciones, mientras que las sociedades calientes son sociedades de cambios más rápidos, de ciclos y duraciones más cortas.

Pero, ¿qué es lo que hace que una sociedad sea fría y caliente?. Los intercambios culturales. Sociedades más bien aisladas, o sociedades que únicamente están en relación con sociedades muy parecidas a ellas y donde el tipo de relaciones interculturales, de préstamos y de empréstitos son muy pequeños o limitados, éstas sociedades, que están sujetas a tenues roza-

mientos, tampoco se modifican internamente. En cambio, cuando una sociedad entra en contacto con sociedades muy diferentes o con muchas otras sociedades, el fenómeno de la interculturalidad, el tipo de comunicaciones y de relaciones entre sociedades tan diferentes, se produce una especie de rozamiento y de recalentamiento haciendo que los cambios y las aceleraciones sean mucho más rápidos y las duraciones también mucho más cortas.

Hoy, en un momento de la globalización, en el que todas las sociedades y todas las culturas están en contactos reales o potenciales entre ellas, las relaciones y los intercambios, los préstamos y empréstitos culturales no se operan únicamente con las sociedades vecinas sino incluso con las sociedades distantes; estos recalentamientos hacen que nuestras sociedades y nuestras culturas cambien de manera acelerada. Y los cambios hoy no son únicamente en términos cuantitativos, de velocidad, son también cualitativos, porque estos cambios suponen rupturas muy fuertes con el pasado y proyecciones con el futuro. Por eso propiamente habría que hablar casi de mutaciones y no de cambios.

En esta situación, se están configurando nuevas formas de cultura o nuevos procesos de formaciones culturales, donde asistimos a una suerte de entropía de las culturas, es decir, el hecho que todas las culturas estén compartiendo

por efecto de la comunicación muchos aspectos comunes hace que en todo el mundo las culturas se vuelvan cada vez más homogéneas y más parecidas. Pero simultáneamente, al mismo tiempo que las culturas se vuelven homogéneas, adoptan rasgos comunes, comparten formas y procesos similares, por una suerte de efecto de compensación y de equilibrio al interior de cada cultura, se marcan y se profundizan las diferencias y las heterogeneidades.

Cuando uno va cada dos o tres años a Europa, la primera impresión es que los españoles son menos españoles, los italianos son menos italianos, y los franceses, menos franceses; se vuelven todos europeos y, de hecho, hay una suerte de identidad, de cultura cada vez más compartida que hace que las diferencias nacionales pierdan perfil y adquiera relevancia lo que podría ser una cultura europea. Pero basta quedarse allí un par de semanas más para darse cuenta que lo que parecía homogéneo, es decir, la cultura española o la cultura italiana, ha dado lugar a diferencias regionales mucho más marcadas de lo que había antes. Yo, que tengo doble nacionalidad -soy español y soy ecuatoriano, como español soy gallego, como ecuatoriano me considero de Latacunga-, cuando salí de mi país mi lengua materna estaba prohibida, era el gallego. Hoy es una lengua oficial, y los documentos que me llegan de mi gobierno autónomo me llegan en gallego. Pero no sólo eso. Toda una serie de ritos, de leyendas, de reactualizaciones mitológicas que yo desconocía, hoy forman mucho más parte de la cotidianidad, es decir, lo que es la cultura gallega, los orígenes celtas, han tomado una importancia y una presencia dentro de la geografía cultural española que no tenía. Y esto lo podemos ver en el caso de los bretones en Francia, o de lo que es el lo etrusco en el centro de Italia. Algo muy similar en el Ecuador, aunque no haya estado apoyado políticamente en nuestro país, ha ocurrido también en los años de los 80.

A finales de los 70 e inicios de los 80, el discurso era el discurso de la cultura nacional y

de la identidad nacional. En el transcurso de una década, lo que se ha configurado como nueva discursividad son las culturas regionales, las diversidades culturales, los regionalismos. Estamos pues asistiendo a un doble proceso. Por una parte a un proceso de homogeneización a nivel mundial, y por otra parte a un proceso de diferencias culturales y de heterogeneidades cada vez más marcadas. Por eso, si podemos hablar de globalización de la cultura, hay que hablar también de localizaciones culturales cada vez más fuertes y cada vez más intensas y, en este sentido, nada habría más local que la cultura.

En esta perspectiva, las transformaciones de la cultura y la manera de comprender la cultura se han modificado. En primer lugar se han modificado los espacios, la geografía ya no es lo que era. Estamos asistiendo más bien al fin de la geografía o a una necesidad de repensar la geografía. Culturas que antes eran vecinas hoy se vuelven distantes, y culturas que eran distantes hoy se han acercado. Antes hablábamos por ejemplo, de lo propio y lo ajeno. Los actuales procesos culturales nos demuestran que en cultura no hay propiamente nada propio y nada ajeno, porque nada hay más propio que no haya sido el resultado de más o menos distantes apropiaciones, y no hay nada tan ajeno que no pueda ser apropiado por la propia cultura. En este sentido, planteo que *en el principio no era la cultura, en el principio era la interculturalidad*. Las formaciones culturales son el resultado de interculturalidades, es decir, de combinaciones y diferenciaciones, ambas simultáneas.

Pero no sólo se nos ha cambiado la geografía. Se nos ha cambiado la historia, y quizá fuimos demasiado precipitados en nuestras críticas cuando Fucuyama nos dijo que el fin de la historia había llegado. De hecho algo de verdad sí tenía, no en su perspectiva. Hoy la historia, ya no puede ser, ni pensada, ni vivida como antes. Y no sólo en razón de los cambios y las aceleraciones, sino en razón de la multiplicación de historias y la multiplicación de

temporalidades. Hoy más que nunca nos damos cuenta que el tiempo de la economía no es el tiempo de la política, y que el tiempo de la política no es el tiempo de la cultura. Y que incluso en la esfera de la política, unos son los tiempos del ejecutivo, otros más lentos, los tiempos del legislativo y aún más lentos los tiempos del poder judicial. Y no digamos en la esfera de la economía, donde los mercados financieros son muy rápidos, los mercados de productos más lentos y la economía productiva, muchísimo más lenta.

Los tiempos de la esfera cultural son también diferentes. Unas son las temporalidades de las formas, de las modas, de las ideologías, de quizá todos los elementos culturales vinculados a la mercancía y a la telecomunicación, pero en cambio más lentos son los tiempos de lo que podríamos llamar los estilos culturales, o más lentos los cambios de las mentalidades (obsérvese lo que sería necesario para que un cuencano dejara de hablar o de cantar a la cuencana). Esas cosas no se globalizan, entonces, el análisis de la cultura hoy es mucho más difícil, es mucho más complejo.

Hay otros elementos que modifican nuestra comprensión de la cultura y que son necesarios (cualquier intervención en la cultura supone comprenderla previamente). Y a uno de estos procesos le llamo la *cerebralización de la técnica*.

Todo el desarrollo tecnológico de Occidente consistió en un único principio: concentrar y acumular fuerza de trabajo en los medios de producción, acumular y concentrar la fuerza de trabajo en la máquina. Desde el primer arado hasta la última computadora, la tecnología no ha sido más que concentrar y acumular fuerza de trabajo. Y fue gracias a este tipo de desarrollo tecnológico que el hombre occidental a lo largo de los siglos, ha ido ahorrando fuerza de trabajo y ha podido dedicarse al arte, a la literatura, a la religión, a hacer poesías, a construir catedrales, al ocio, a la filosofía. ¿Por qué?. Por este permanente ahorro de la fuerza de trabajo. Pero, qué ha

ocurrido. Ese desarrollo tecnológico hoy nos pasa las cuentas, hoy el trabajo sobra, está devaluado, un tercio de la población del mundo, en términos productivos del sistema capitalista, es superflua y desechable. Este desarrollo tecnológico ha entrado en una fase nueva. Ahora el hombre ya no sólo incorpora a la máquina fuerza de trabajo, incorpora cerebro, está incorporando inteligencia. Siempre incorporó inteligencia, porque cuando crea un arado ahí hay inteligencia, además de fuerza de trabajo. Pero ha habido un salto cualitativo. Con la edad de la computadora y de las telecomunicaciones, el hombre comienza a ahorrar memoria, comienza a ahorrar operaciones mentales. Y esto va a ser muy importante; operaciones mentales y memorias que nos costaban muchos días o muchas semanas o muchos meses de trabajo, hoy nos lo facilita el programa de la computación y, en este sentido, el desarrollo de la *inteligencia inteligente* va a representar, si se quiere, un gran impulso intelectual. Sin embargo, el riesgo a mediano y largo plazo, con sus efectos culturales, pueden ser muy grandes, porque la inteligencia artificial de la máquina no puede hacer operaciones que hace la inteligencia inteligente; la inteligencia artificial de la máquina no puede suplir la inteligencia inteligente. Hay operaciones como es la interpretación y la producción de sentido que no puede hacer la inteligencia artificial y a lo que podemos estar sujetos es al riesgo de que las operaciones de la inteligencia inteligente vayan quedando progresivamente devaluadas.

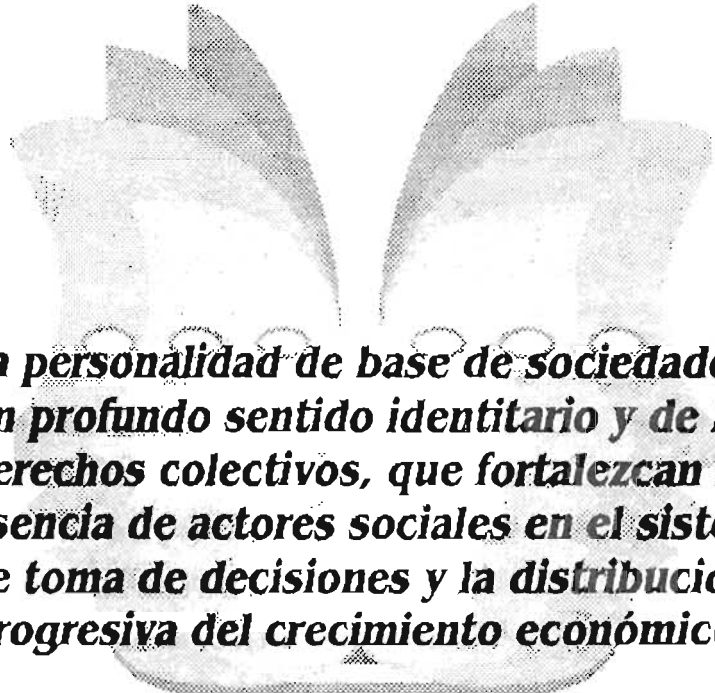
Otro campo de las mutaciones y también de lo que podrían ser los riesgos de la cultura en futuro, es lo que yo llamaría la *desimbolización del mundo*. Hoy la marea de la imagen está inundando todos nuestros espacios culturales. Hoy el imaginario puebla toda nuestra cotidianidad y en cierto modo, esta invasión, esta saturación de las imágenes, va a acarrear un atrofiamiento del símbolo y de la función simbólica. La cultura ha sido sobretodo la función del símbolo, las relaciones simbólicas y la producción simbólica.

Otro elemento que me parece importante y que está vinculado a los dos anteriores es la impresión de que *la sociedad moderna y la sociedad del futuro, va a ser una sociedad deseducativa*. Las sociedades siempre fueron educativas, porque la principal función de una sociedad es educacional. Es verdad que hubo sociedades más educadoras que otras y épocas más educadoras que otras, por ejemplo, la Grecia democrática del siglo V antes de Cristo, que crea una institución, la Academia, que dura 20 siglos hasta fin de la edad media y principios del renacimiento, la invención de las Universidades. Hoy esta vocación, esta función educativa, la relación educacional, se están perdiendo. Hoy cualquier nivel de instrucción, podríamos decir, hasta los niveles superiores de la profesionalización, podrían hipotéticamente realizarse al margen de una relación educativa, de un contexto educacional, es decir, podría realizarse en lo que se llamaría un autismo educativo, y esto tiene repercusiones en la forma cultural de una sociedad.

Entre otras cosas, un último síntoma es lo que llamaría las *celebraciones sin ritual* y que son también muy sintomáticas de un panorama cultural de la modernidad. El mundo moderno ha

multiplicado las dedicaciones y las celebraciones. Todos son el día de la madre, el día del padre, el día del niño, el día del árbol, el día de la tierra, el día de las secretarías; pero, ¿qué hay detrás de todo esto? Tales aniversarios dedicatorios no tienen nada de conmemoración y lejos de ser un recordatorio de algo, representan más bien un exorcismo del olvido. Nuestra sociedad se ha ido desritualizando y esto crea, yo no diría traumas o tragedias -que sí los crean-, sino desasiegos culturales. Hoy un niño nunca sabe cuando empieza a ser adolescente, y un adolescente no sabe cuando empieza su edad adulta. Y esto provoca tensiones y pulsiones a veces muy suicidarias, de las cuales muchas veces la sociedad es al mismo tiempo la responsable y la víctima.

Creo que hoy estamos asistiendo a lo que sí hay que reconocer como mutaciones. *La cultura ya no es lo que había sido*. Creo que la comprensión de la cultura también se ha vuelto cada vez más compleja y que, lo que antes atribuíamos a las políticas culturales, hoy adquiere una mayor importancia. Ya no se trata de famosas políticas culturales, la cultura tiene que ser gobernada, y tiene que ser parte del gobierno de nuestras sociedades. ▲



La personalidad de base de sociedades con profundo sentido identitario y de los derechos colectivos, que fortalezcan la presencia de actores sociales en el sistema de toma de decisiones y la distribución progresiva del crecimiento económico.

Los ciudadanos y las políticas culturales

Pedro Vives

La historia de la ocupación del territorio, de la ampliación de tierras cultivables en cada período pasado, se ha convertido en la clave para el cabal conocimiento de la realidad material de la humanidad a lo largo de los siglos. Con ser todo un mundo en el que historia, geografía, botánica, arqueología y edafología, básicamente, vienen dando paso a una investigación minuciosa, lenta casi siempre, los resultados aportados hasta ahora -especialmente para el pasado centroeuropeo- invitan, si es que no obligan, a reflexionar y analizar a su luz los procesos de innovación global que el mundo contemporáneo encara ante el siglo XXI ya tan próximo.

Así como la historia de la ciencia y la tecnología se ha planteado tantas veces la secuencia de opciones adoptadas y vías desechadas en su avance, la geografía histórica aporta ahora un punto de vista también necesario: la presencia e influencia en las decisiones insertas en los grandes procesos de cambio de las razones y las carencias epocales, las presiones demográficas, las novedades mercantiles y contractuales, las estrategias, combinadas incluso aleatoriamente con la furtividad, el deseo institucional y personal de prestigio, las usurpaciones de hecho no siempre por los poderosos sino también por gente de a pie urgida en sus necesidades inmediatas: los grandes gestos documentados y razonados en pie de igualdad con la multitud de decisiones menudas pero indefectiblemente inmersas en la misma tendencia genérica.

Esa perspectiva, que empieza a explicarnos por qué llegaron a ser como son los paisajes que conocemos ahora, debe ser tenida en cuenta hoy día. Y no sólo para advertir el cuidado que debe ponerse en el manejo del entorno natural -esa es cuestión suficientemente inserta en nuestra cultura reciente, hasta el punto de que cabe imaginar ya acuerdos mundiales al respecto sin visos de utopía. Para lo que también es necesario recordar aquellos procesos, más global y aún inciertamente, para intentar ser consecuentes precisamente respecto al horizonte de nuestra cultura, de la Cultura, enfatizando con la mayúscula la atención que se le debe y que frecuentemente tan sólo se le aventura.

Las viejas lindes

Porque la cultura, a fines del siglo XX, puede ser parangonable con aquellos bosques europeos de los siglos X al XII cuya historia menuda, apenas reconstruida, sirve para reflexionar sobre la evolución de lo privado y lo público, sobre la pugna de la necesidad como asunto colectivo con el privilegio como cosa de unos pocos.

Como el bosque altomedieval, la cultura tiene todavía mucho de tierra acotada, de espacio silvestre cargado de riqueza pero reservado, disponible sólo para el señor y sus cacerías, bajo la atenta mirada de fornidos -pero también

serviciales, egoístas, autoritarios, dicen que hasta crueles- guardabosques sabedores (poseedores) de sus vericuetos y senderos: el bosque hoy de la creación con sello nacional -cuando no localista- y abierto sólo a las correrías del consagrado, a salvo de rigores merced a la guarda cuidadosa de aguerridos eruditos, expertos en el postulado mágico que conduce a la cueva donde duerme la idea, doncella siempre, despierta y lozana a cada tanto.

Las lindes del bosque están o estuvieron, ya se sabe, donde acaba la fronda y el misterio, donde empiezan la tarea cotidiana, el trasiego y los barbechos, donde la roza amenaza al vedado, desafiante, clandestina y furtiva: esto es, donde asomaba y asoma la sombra rigurosa del hambre. La linde está, por el aquel de la parábola, en el ámbito de lo *popular*, de la fiesta en la calle y la casa, en el espacio de la lectura en préstamo -hermoso crédito impagable-, del artesano en declive, del museo en lucha contra el polvo y la humedad, del archivo desarchivado.

Y sin embargo, fue aquella presión de los de abajo, aquel lento desbroce de las lindes boscosas, lo que permitió a la postre avivar los mercados y alimentar a la gleba industrial; lo que levantó nuevos palacios y catedrales y traspasó murallas. Debe notarse, en redundancia, que la pelea contra el hambre acabó por hacer más linajudo al señor y más aguerrido al guardián del bosque; que este último, por cierto, se transformó en mayordomo con frecuencia, juntó sus parcelas a menudo y prosiguió sus días -y sus generaciones- hecho al comercio, al interés y al mayoreo. No fue mal destino, al cabo de tanto recelo y desprecio hacia el antaño labrador hambriento.

El desmonte del bosque, su roturación productiva -que hoy puede sonar a anatema- no fue asunto de una coyuntura, sino más bien de larga tendencia. Fue todo un proceso de cambio estructural, histórico, que probablemente no fue percibido en su dimensión por sus múltiples

protagonistas. Eso sí, en el dilatado trayecto generó precisamente toda una literatura y una estética legendaria del desasistido frente al poderoso, en cuyo cuadro salieron favorecidos los héroes comarcales (líderes espontáneos), los monasterios (microempresas en despegue diversificador, diríamos ahora) y hasta los hallazgos ingeniosos -como el cognac- capaces de hacer más resistentes al paso del tiempo el producto de logros expansivos (tecnología aplicada de nuevas demandas).

Como en aquel proceso secular, tal vez la cultura contemporánea esté en tránsito de transgresión de las lindes del bosque. Y tal vez también todo este tránsito empezara a suceder hace dos siglos más o menos, allá por los tiempos en que empezaron a prosperar las gacetas volantes, en que los primeros liberales y sus precursores ilustrados se pusieron a la faena de la imprenta provocativa y -jacobina a trechos-, cuando comerciantes de las colonias empezaron a defender sus intereses de giro con aplicaciones efectivas de lo que hasta entonces había sido poco más que filosofía política pura.

¿Será que, como en los siglos XII al XIV, el horizonte de la vieja expansión frente al bosque ha superado sus métodos y soportes? ¿Será que la frialdad del descuento y la letra de cambio ha dejado al mercado monacal, al aldeano y al señorial sin capacidad de respuesta, en retroceso, aunque sigan existiendo los desiertos, la miseria y el hambre en su entorno y en su universo?: ¿será que las utopías educativas, la mística de la ciencia y el progreso, ya no son suficientes para la cultura socializada que ellas mismas impulsaron?.

Es posible que en estos dos últimos siglos la cultura venga experimentando su lento proceso de socialización, mediante la ardua pelea de los necesitados para arrebatar parcelas de conocimiento en manos de las élites y sus eruditos guardianes. En la segunda mitad de este siglo la presión alcanzada en este sentido ha hecho que el Estado -cual versión, al efecto, del espíritu del

císter en la depredación del bosque- se atreva a poner por escrito las lindes conquistadas por medio de las políticas culturales: otorga carta de salvaguardia al derecho de autor, bendice bibliotecas públicas, declara bien necesario el cultivo de tradicionales géneros en realidad poco aptos para los suelos nuevos, subvenciona su simiente, consagra la alta cultura como si de nuevos templos para el burgués nuevo, también nuevas se tratara y, sobre todo, contempla con impotencia -y con recelo nuevo, como entonces- el crecimiento de cosechas para el autoconsumo: colonias prósperas pero lejanas ya de su mercado, santos locales, nuevas lenguas, o senderos de distribución de los que llega apenas la noticia. Atada a su catedral y su mercado, la política cultural no alcanza a financiar la cultura de los confines, donde más llanamente el conocimiento tiene que ver con el desarrollo antes que con la excelencia.

Cuando en los días que corren se reclama el hermanamiento de cultura y desarrollo, pareciera que el relativo desconcierto que ello todavía causa tuviera que ver con la historia de la conquista del bosque. En realidad un reclamo así significa que hace tiempo que se traspasaron las viejas prohibiciones del señor: las sociedades de fines del siglo XX hace tiempo que se alimentan de una cultura producida en parcelas antaño silvestres y sólo explotadas por el señor y su escudero. La conquista de la educación, del conocimiento científico, de la técnica y sus aplicaciones cotidianas, ha satisfecho las utopías de los *Robin Hood* de la Ilustración y del primer liberalismo, pero obviamente también las ha desbordado y las ha alterado.

Las sociedades contemporáneas han desbordado los límites de colonización del conocimiento imaginados en 1800. Y además ha alterado -innovando, creando- la idea de consumo de conocimiento por aquel entonces posible. No ha variado lo sustancial: colonizar -universalizar- el conocimiento mejora al hombre (como colonizar al bosque también lo mejoró). Pero en

el recorrido lógicamente han aparecido tantas nuevas ofertas como tierras han quedado en barbecho o sin roturar: ahora se trata de una cultura para el ocio o una cultura para el desarrollo. Lo primero preocupa a los burgueses herederos de las primeras rupturas colonizadoras -países industrializados- y lo segundo a la gleba de los confines -países, y gentes claro, en vías de desarrollo.

Pero quienes no acaban de asimilar la tesitura son los descendientes de los héroes primeros, los viejos colonos, y los abates del monasterio a veces ya casi en ruinas: protagonistas de la alta cultura afincados en los primeros arañazos al bosque, hechos a costes de pionero, en la primera diversificación del trueque. Los mismos que satanizan la gestión cultural, la evaluación de proyectos, el control de mecenazgo, como si de usura veneciana les hablasen.

Cultura y políticas públicas (o la impertinencia herética)

Que los papas de Roma no son los únicos señores del cristianismo, ni los árbitros supremos de las monarquías, ya sabemos que fue un modo de pensar que, en un alarde de síntesis, puso fin a aquel lento retroceso del bosque en Europa. Las llanuras de cereal, las vegas abastecedoras, las rutas trashumantes y los microcosmos artesanos, quedaron desde entonces como sustento de un mapa que todavía persiste. Reforma -y contrarreforma- sellaron una antigüedad de lucha por la tierra y abrieron una modernidad de mercaderes en la que, sencillamente, los estándares del hambre habían retornado a una marginalidad que tardaría otros tres siglos en volver al centro de las cotidianeidades.

¿Ha puesto los cimientos de una reforma para la cultura el estado en nuestro tiempo? La verdad es que las inversiones en infraestructuras, las transferencias hacia los agentes del sector, la implantación extensiva de un derecho cultural en

sus distintas proyecciones, permite pensar que los *stándares* de ignorancia están en los márgenes. Entonces, siguiendo con la parábola impertinente, cabría convenir en que el paisaje cultural está completado para un largo trecho. Quizá sea así. Pero quizá no, porque a ratos parece que los papas siguieran en su trifulca de Avignon.

La clave, como en el cuento mágico, reside en la persistencia del bosque. Sí, ciertamente, se han achicado sus lindes, varios de los escuderos ya habitan en su entorno y se ocupan del parcelario al tiempo que inventan orgullosos la esencia del jardín. También es cierto que son más los colonos y más estables sus cosechas. Pero el tamaño del bosque sigue siendo excesivo en relación a las expectativas del hambre y, sobre todo, en relación al crecimiento de las demandas ajenas, del nuevo comercio. La cultura sigue siendo demasiado misteriosa, en relación con las expectativas del ocio y, sobre todo, en relación a las carencias del desarrollo.

¿Será entonces que, como el señorío, las marcas y condados del XIII, sólo podemos comparar las políticas culturales con una fase de cesión de simientes, parcelas, aperos y manumisiones (léanse formación, centros culturales, redes y subvenciones, por ejemplo), que hicieron del siervo colono (agente cultural) en tanto las medidas, la feria y el mercado, pero ante todo el tamaño del bocage, del bosque interpuesto y condicionante de las tres hojas, siguieron custodiados en el castillo, la catedral, el monasterio... cada vez con más aires de palacio?

La conquista de las políticas

Cualquiera que sea el enfoque elegido, o forzado, la cultura siempre pertenece a la esfera de lo humano; ninguna escuela académica o filosófica podría rebatir tal axioma. Entonces, en primer lugar, la política cultural tiene que ver ante todo con las personas, con su desarrollo social y, a la postre, con la democracia.

Podrá tratarse de una política que ignore, aisle, propugne o se instale en la democracia, pero de ningún modo puede suceder que una gestión pública relativa a la cultura sea ajena a la democracia. Esto no es nada nuevo: ninguna política pública es ajena a la democracia cualquiera que sea su emplazamiento respecto a ella. La política sanitaria, la educativa, la de infraestructuras o la industrial, tienen por esencia la democracia, el bien público como quiera que éste se entienda, incluso si es interesadamente interpretado por una clase o un estamento; en el fondo la identidad ideológica de la política pública se refiere a la democracia, para desesperación de quienes la burlan o la niegan.

¿Por qué entonces la cultura arrastra todavía la duda sobre su índole pública a la hora de entenderse objeto de la política, del Estado, de la gestión en democracia? El hecho es que, aún, al hacerse esta pregunta existen posiciones legítimas que replican con un cuestionamiento capcioso: ¿qué cultura, qué política? Tal cosa no sucede con el resto de esferas en que el Estado sorteas tantas posibles perspectivas: la justicia, la educación misma, la ciencia, el medio ambiente desde hace poco... ¿qué pasa, pues con la cultura?

El rapto de la cultura

A fines del siglo XX, y desde hace ya más de cien años, la cultura se encuentra sometida a una *leyenda de inconcreción* o, más grave aún, a una *leyenda inconcreta* ella misma. Seguramente las viejas posiciones de la antropología y de su rama social, desde los tiempos de Tylor y después Malinowski, han tejido los términos de referencia de esa leyenda inconcreta. Las formas de la cultura, la estructura social, la cultura como proceso, y aún la historia cultural, con sus nobles objetivos científicos, cabe decir que sirvieron una trama legendaria, imprecisa, debatible, cuestionada, en las que las élites del capitalismo vienen saciando muchos de sus resentimientos ante la razón histórica del bienestar.

Ante las evidencias del desarrollo social construidas a través de la educación, la salud y la intervención reguladora en el trabajo, esas élites del capitalismo han seguido defendiendo espacios de regresión encastillando para ello el nombre de la libertad: la cultura es probablemente el gran paradigma de esto. La inconcreción científica acerca de la cultura, la ausencia de teoría para ella, viene permitiendo que sucesivos grupos de poder se aferren a un criterio de pureza condicionante, en el que la libertad se enuncia como escudo regresivo: pero, estamos viendo, cómo esa pureza -en el sentido de no contaminado- consiste a la postre en asociar la cultura al consumo. Participar, divulgar, administrar para todos la cultura es, bajo ese enfoque, una contaminación de la libertad. Y lo peor es que, en esa perspectiva, se llega a entonar la libertad creativa para esconder el culto del privilegio, y hasta se rinde tributo al patrimonio por ocultar el amor a la acumulación desigual.

Es preciso recordar que los procesos de socialización en el último siglo y medio también han levantado barreras de solidaridad, claves democráticas, humanizando el progreso material y el crecimiento económico y articulando como objetivo el desarrollo social. Han rescatado para los pueblos el derecho a la vida, la formación, la salud y la dignidad en el trabajo; han forzado un concepto de bienestar con base material y aspiración espiritual, y lo han hecho construyendo en la democracia, sin excluir, sumando más bien. Es decir, han puesto las bases no sólo sobre las que se hace más fluido e independiente el debate científico, sino sobre las que el capitalismo ha hallado más soluciones a sus contradicciones históricas.

Entonces, casi sin duda, la próxima gran tarea en los procesos de socialización, la más urgente, está en el derecho al conocimiento desde su expresión concreta hasta la abstracción pura: el derecho de los pueblos y las personas a la cultura. Si esa gran tarea ha de ser asumida por las fuerzas sociales comprometidas en el

progreso, es quizá la clave del debate hoy día en materia de políticas culturales, más que cuál deba ser su alcance y su estrategia técnica desde la óptica del Estado.

Si tal derecho de los pueblos se tratara simplemente del disfrute de *la cultura*, consistiría sin más en una lucha programática en términos de mercado. Pero el objetivo global ha de estar en la restitución social, diversa, aún desigual si se quiere, de la cultura como estructura compleja y participada, como resultado heterogéneo del accionar humano. La cultura tomada en sus dos proyecciones históricas básicas: como ámbito de libertad y como condición de progreso. Dos proyecciones aún hoy secuestradas por las élites.

Ahora bien, los desafíos de esa tarea requieren a estas alturas una calidad política añadida pues, como ya señalaba, la cultura ha llegado a ser un espacio de regresión en el que incluso se manipula interesadamente el concepto de libertad o, mejor, en el que se ha instalado el concepto de libertad cualificada. La calidad política seguramente pase por huir de la casuística, de la fenomenología acrítica, y por recuperar la comprensión de la estructura. Se precisa una teoría; no una cualquiera, sino una teoría solidaria y dialécticamente abierta. Me atrevo a proponer que esa teoría ha de dar respuesta a tres planos de esfuerzo eidético: primero que proporcione una perspectiva estructural; segundo que aporte un enfoque político; y tercero que facilite una estrategia en lo concreto.

¿Qué cultura para ser participada?

La cultura es conocimiento en el tiempo y sobre el espacio. Desde ese punto de partida la perspectiva estructural debe impedir que la cultura sea resumida, a efectos sociopolíticos, en uno o varios de sus resultados, ni reducida al producto de la genialidad. Negar o eludir la globalidad de la cultura implica negar o eludir la

universalidad con que la especie humana gesta el conocimiento en el tiempo y sobre el espacio.

Por otro lado, la acumulación de resultados históricos es un fenómeno estructural de la cultura pero insuficiente para reconocerla. Los resultados identifican la cultura en el tiempo, pero no son en sí mismos la cultura. En la perspectiva estructural debe asumirse que la cultura implica, además de resultados, cooperación, producción y abstracción en el conocimiento como fenómenos básicos que proporcionan emplazamientos complementarios.

El enfoque político por tanto puede escudarse hacia una estrategia que privilegie cierta perspectiva, o bien instalarse en un esfuerzo de visión global -que seguramente será más efectivo si se emplaza primordialmente en la abstracción-. Al menos, sólo en ese segundo caso aparece en la cultura un problema característico del desarrollo social: la necesidad de respeto a la diversidad, propia de una ética solidaria y de progreso. Este emplazamiento, este enfoque político que las élites en el capitalismo rehuyen respecto a la cultura, hace imposible eludir las implicaciones sectoriales de la cultura misma en el desarrollo, pues la diversidad de resultados, producciones y formas de cooperación ponen en evidencia los factores culturales inherentes al proceso de socialización.

Desde la abstracción como emplazamiento, resulta claro que la cultura proporciona histórica y estructuralmente opciones de libertad a cada individuo, y no sólo a los que ocupan lugar de privilegio en coyunturas productivas, cooperacionales o patrimoniales. Tales lugares de privilegio son claramente resultado de desigualdades en la estructura.

A partir de ello, el enfoque político cuenta con un primer principio de estrategia en lo concreto: se trata de garantizar que las opciones de libertad sean efectivamente practicables por cada individuo en tanto que ciudadano, incluso un

segundo principio: que la cultura como estructura sectorial no se limite a crecer sino que proporcione un desarrollo solidario.

Pero opciones de libertad -y en libertad-, así como desarrollo solidario son hoy objetivos muy escondidos, muy vagos, en el abanico de actuaciones de las políticas culturales. En la construcción del bienestar social y pese a los muchos grados y deficiencias de éste, la cultura se encuentra ante dos proyecciones básicas que no acaban de instalarse en los enfoques políticos.

Una proyección es la relación de la cultura con el ocio, tácitamente entendida como retorno del crecimiento económico; la otra es la relación de esa misma cultura con el desarrollo a modo de catalizador del bienestar mismo, cuando no como paliativo de las carencias de éste. Ambas proyecciones, inseparables desde mi punto de vista, incluso se presentan en términos dicotómicos -cada vez más- y hasta parecen cerrar el cuadro del análisis posible. Pero en cualquier caso, ambas proyecciones se apoyan en una premisa indeclinable, cual es que la cultura requiere la participación de las personas, de los ciudadanos, cualquiera que sea la forma e intensidad con que éstos se articulan. Es decir, estamos asistiendo a una evolución contradictoria de nuestras incipientes políticas culturales: manejando una fenomenología legitimada por las élites, se nos presenta la urgencia de trazar espacios -de ocio y/o desarrollo- cuyos usuarios han de ser por fuerza los ciudadanos inicialmente ajenos a la tradicional concepción superlativa de la cultura.

La participación, sus dimensiones y desafíos como objetivo de las políticas culturales.

No creo que ocio y desarrollo sean los únicos paradigmas capaces de sustentar políticas culturales. Pero esa es cuestión que puede

esperar en este momento. Interesa más aquí llamar la atención acerca del común denominador de esos enfoques políticos, que es siempre la articulación democrática de la sociedad, aunque los objetivos estratégicos de cada uno sean diferentes y requieran metodologías distintas.

Cuando menos, ocio y desarrollo orientan políticas con diferentes acentos en cuanto a las dimensiones básicas del asunto: la participación en la cultura, por la cultura, tiene una dimensión legitimadora, otra integradora y otra más creadora, que no producen idénticos resultados según se estimulen considerando a los destinatarios fundamentalmente consumidores o fundamentalmente ciudadanos. Y menos aún si en alguna de tales dimensiones apuntadas la política de turno renuncia a hacer hincapié.

Los desafíos de las políticas culturales ante la participación habría que buscarlos, más que en el enfoque, en los propios condicionantes del sector. La cultura, social, económica y políticamente encarada, parece arrastrar serias carencias que obstaculizan su gestión global.

De entrada los legitimadores inmediatos del sector, esto es, los creadores, empresarios, intermediarios y gerentes de la cultura, se sienten en nuestros días más desafiados por la tecnología que por la equidad y la cohesión social. De manera que, más que presentar ante gobiernos y administraciones sus dificultades y las de su sociedad para participar en un contexto común, presentan la carrera tecnológica como responsable principal de que la idea y el arte ocupen espacios comerciales cada vez más estancados. Los legitimadores inmediatos -pues todos los aceptamos como tales- tienden hoy día a contener el proceso legitimador, antes que servirle de vehículo natural. Resultan, por tanto, no ser interlocutores sociales suficientes en su sector; algo a tener muy presente.

También en el sector cultural sucede que la integración parece estar resuelta por la co-

municación. Todas las políticas culturales en nuestros días, sin excepción, interpretan la comunicación como el factor estructural de mayor peso, por no decir el único trascendente. Pero el problema -si se quiere ver como tal- es que se ha confundido ya la integración socio-política con la implantación global de los mensajes. Quiere decir esto que la integración se está dejando tan sólo al calor de las simbologías, prescindiendo de los aprendizajes. Y el resultado es que todos acabamos por lamentar la expansión inevitable de ideales y comportamientos incluso perversos en aras de una cultura planetaria, que damos por inevitables también los vacíos de los sistemas educativos, pero que no terminamos de digerir que cuando más recursos y soportes disponemos para *la cultura* más dudosa capacidad integradora presenta ésta.

La marginalidad económica del sector, por otra parte, está socavando lentamente la participación creadora que sería de desear. Ya la hegemonía de la comunicación antes indicada implica un paulatino olvido en las políticas tanto de la creatividad como de la creación, los otros dos fenómenos estructurales del sector. Nos está envolviendo un crecimiento de productos estricta o tangencialmente culturales, cada día más depurados, cuyo destino es el consumo. Bien está. Pero en el recorrido las expresiones del conocimiento básicas, intermedias o geniales, propias del proceso de socialización se han ido precipitando hacia el pozo de lo financieramente inviable. La estructura, así, se quiebra en cuanto realidad participada. Sólo la lógica crisis histórica, de los sub-sectores clásicos han llevado a imaginar la participación del ciudadano como alternativa (el teatro o la música de calle, por ejemplo), pero no por reflexión política, sino por ingenio de supervivencia en la que el ciudadano es tan sólo un mal consumidor, en el fondo no buscado. La creatividad, el potencial creativo de la sociedad, no participa.

Sobre esta base conflictiva, las políticas más avanzadas hace tiempo que buscan res-

puestas, soluciones a la participación por medio de la cultura, con recursos estratégicos casi siempre prestados o legitimados desde otros sectores. Asistimos a programas de cultura para la juventud, a incentivos culturales en la enseñanza, a extensión cultural desde las universidades, a genéricas o explícitas promociones del *placer de la cultura o la lectura o la música*, o a la inconsistente expresión del *turismo cultural*: sumar consumidores, en cualquier caso. Porque los intentos de reinstalar el trabajo artesano en la vida cotidiana, o de poner en valor la memoria colectiva a niveles local y regional o, ya rendidos, el apoyo al manejo local de los nuevos soportes comunicativos, siguen el rumbo errático hacia los márgenes financieros.

Puesto que las políticas culturales han de tener respuestas de cara al ocio, o de cara al desarrollo, la participación ciudadana está quedando atrapada por una dicotomía que afecta incluso a los consensos multilaterales: las estrategias culturales no pueden reducir su atención a los subsectores clásicos, puesto que éstos componen el contenido básico de las ofertas de ocio; no acaban de potenciar la creatividad ciudadana porque no las legitima en la comunicación y, por tanto, resultan excesivamente costosas como factor de desarrollo. A la postre, las estrategias se refugian en políticas patrimoniales y en el recurso a mecenazgo y patrocinio, como elementos que, de alguna manera, han de complementarse en el sostenimiento del sector.

¿Defender el palacio de invierno?

Cuando los costes del bienestar se batan en retirada ante las tropas sumadas por el mercado en su campaña victoriosa, o cuando el desarrollo presenta sus flaquezas una vez logrados los escenarios de paz, ¿puede la cultura seguir construyendo vitrinas, alentar a sus vanguardias a fabricar espejos de las crisis, atizar a sus academias a trocear sin fin la cibernética como nuevo oficio del intelecto?; ¿pueden las fuerzas de

progreso dejar el conocimiento para después... de qué concepto de libertad?.

Para que participar no se quede sólo en consumir, las políticas culturales tienen por delante, a mi entender, los desafíos íntimamente relacionados con el cambio y el desarrollo social. Y en ambos el enfoque de la participación ciudadana resulta inevitable. Por un lado, empieza a ser urgente la reconsideración del universo de competencias de las propias políticas culturales. Y por otro resulta agobiante el retraso en definir y construir una economía del sector-cultura. Tales creo son los desafíos que, desde luego, parecen asociados sin remedio; no cabe imaginar abordar uno postergando el otro.

Las competencias de las políticas culturales, de cada una de ellas, tienen que reconsiderarse cualquiera que sea el grado de obsesión con que se vaya vislumbrando que la cultura es el ámbito en el que se va a dilucidar la legitimidad de los sistemas políticos, ésto es, de las capacidades de convivencia. Con más vehemencia profética que conocimiento histórico, eso es lo que Huntington puso sobre el tablero hace pocos años. En ese escenario, los resultados culturales han de dejar paso, sin desaparecer desde luego, a los protagonistas de la cultura. Si se quiere, digamos que habrá que pensar en menos patrimonio del pasado y más ciudadanos del presente, hasta obtener ciertos equilibrios básicos.


Otra cuestión sustancial para ambos desafíos es abrir una *negociación* a medio y largo plazo del espacio de la cultura en las políticas públicas. Negociar los límites de la educación, la información, la animación o el turismo, porque resulta ya casi urgente evitar las suplantaciones y, si se quiere, planificar la interacción entre todos los sectores. Ciertamente el ocio, la conservación de la naturaleza, el enriquecimiento de los bagajes educativos personales, el disfrute de la diversidad, son articulaciones productivas de la cultura pero, como el patrimonio, no son la cul-

tura y, sobre todo, técnicamente no requieren una participación legitimadora como fundamento.

Seguramente, esa negociación a medio y largo plazo va a requerir una profunda revisión de la vieja estructura sub-sectorial de las políticas culturales, porque las bellas artes, la música, o las artes escénicas que pretendidamente articulan nuestras administraciones culturales, no van a servir para las estrategias. Han cumplido un papel legitimador que ahora es insuficiente, puesto que han proporcionado infraestructuras funcionales pero su esencia no es precisamente participativa sino elitizadora. La asociación entre cultura y subsectores culturales cabe decir que ha cubierto una etapa histórica en la definición de políticas y que hay que imaginar otro esquema de trabajo.

Y hay que hacer eso, entre otros motivos, porque los enfoques a partir de sub-sectores han llevado a las políticas culturales a un callejón económico sin salida, a un modelo de gestión agotado tal vez demasiado pronto. Nos está sucediendo que, al ser la materia básica de las políticas la fenomenología de la cultura, con su inevitable ascenso a la pirámide de las *excelencias* -se quiera o no reconocer-, todos acabamos desembocando en el mecenazgo como clave financiera. Es decir: la utopía liberal. Quizá no lo percibamos tan agónicamente porque en la modernización de las comunicaciones, de las

estrategias de imagen y marca, ha surgido un híbrido del apareamiento entre comunicación y deporte al que llamamos patrocinio o *sponsoring*. Da igual: es la misma cosa pero más barata para las élites, más miserable para los creadores, y más inocua para el conocimiento. Da igual porque sigue instalando a la cultura cada vez más en los márgenes financieros. La cuenta es fácil en cada sociedad: a mayores márgenes financieros, más cultura, pero inevitablemente también viceversa. Como hace seiscientos años.

La participación ciudadana legitimadora, integradora y creadora, pues, parece pendiente de un nuevo tiempo en la articulación funcional de las políticas, acompañada de la puesta en claro de cuál es el espacio económico del sector cultural. Puedo imaginar que en ese escenario esté presente con toda su fuerza la tiranía del mercado, también que lo pequeño vuelva a ser hermoso y que el bienestar haya efectuado una autocrítica hasta aquí insospechada. Pero lo que me parece cierto es que, en ese escenario, va a ser tan inevitable el protagonismo de los ciudadanos como natural el papel de la política: porque la cultura está adquiriendo, merced a lo conseguido hasta ahora, su lógica condición de bien público. Está tomando los palacios de invierno, podrá decirse. Aunque preferiría explicar que lo que está roturando es el viejo, misterioso y enigmático bosque señorial. 

La experiencia cultural cubana: Identidad y participación social

Ana Mayda Alvarez Sánchez

En el Informe sobre Desarrollo Humano elaborado por el PNUD en 1995 se expresa: "La verdadera riqueza de una nación está constituida por su pueblo", y puntualiza, además, que el objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propicio para que los seres humanos disfruten de una vida prolongada, saludable y creativa.

Y este desarrollo sólo puede lograrse en una perspectiva que integre los factores económicos, políticos, ecológicos, sociales, tomando como eje al hombre y su cultura. Esa cultura que se expresa en la vida cotidiana, en ese espacio y ese tiempo en que transcurre el quehacer de las personas a través de su actividad laboral, sus relaciones familiares y sociales, en que se vinculan a la actividad socio-política que se desarrolla en la sociedad.

La cultura es el rasgo singular de lo humano, promoverla y desarrollarla es contribuir a elevar la condición humana. Asumimos su concepto en un sentido amplio y antropológico, tal como se esbozó en la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales (Mundiacult) organizada por la UNESCO en Ciudad México en 1982, es decir, incluyendo no sólo las artes y las letras, sino también los estilos de vida, los derechos humanos, las costumbres, las creencias, la relación con los campos de la educación, la ciencia, la comunicación. Dicho de otra manera, como el conjunto de realizaciones humanas que ha trascendido a nuestros tiempos y que permite al

hombre contemporáneo conservar, reproducir y crear nuevos valores y conocimientos para la transformación de su medio social y natural.

Pero todas estas consideraciones teóricas tiene su gran desafío en pasar de los principios a la práctica, en lograr efectivamente una existencia más plena, con el reconocimiento a la diversidad y a la participación.

El vínculo entre los conceptos cultura y desarrollo tan frecuente y trágicamente desarticulados en un contexto en que globalización, pobreza e inequidad son los más notorios ingredientes del panorama mundial de nuestros días, constituyen la preocupación central de muchos expertos.

Hace sólo unas semanas, en el encuentro realizado en Naciones Unidas a cinco años de la Cumbre de Río, nuestro país señalaba: "Para preservar la naturaleza es imprescindible transformar completamente las relaciones entre las naciones y los hombres. La Tierra vivirá solamente si somos capaces de conquistar en ella la justicia y la solidaridad... Los poderosos deberían recordar que habitan el mismo planeta que sus víctimas y si se empeñan en destruirlo, sus hijos y los nuestros sufrirán igual destino".

Casi al finalizar un siglo signado por grandes acontecimientos de progreso y violencia, el

tercer milenio se dibuja ante nosotros con urgencias impostergables para el respeto a la vida de los hombres, a la preservación de su cultura y del espacio en que vivimos.

En este contexto, la realidad cubana se enfrenta a retos no imaginados cuando en las postrimerías de la década del 50 iniciamos un proceso de profunda transformación social. La República avizorada por nuestro héroe nacional José Martí "con todos y para el bien de todos", gestada en un largo proceso de luchas por la independencia nacional, lucha hoy por la sobrevivencia de un proyecto social que destruyó las bases institucionales del racismo y la discriminación por sexo o religión, que se ha fundamentado en la soberanía y dignidad humanas, en la justicia social, en las más ricas tradiciones de nuestro pueblo y en lo mejor del pensamiento cubano de todas las épocas.

La supervivencia en estos años duros, asediados económica, política y hasta biológicamente, sólo es explicable por su profunda base democrática, en un movimiento de masas sin precedente, que fue capaz de impulsar la educación y la cultura desde sus primeros momentos, tomando como base el postulado martiano "Ser cultos, es el único modo de ser libres".

Millones de cubanos han dado su aporte a las transformaciones económicas y sociales del país en la ejecución de políticas para el desarrollo de la educación, la salud, el deporte, la cultura, reconocidas internacionalmente por sus éxitos.

Este alto nivel de protagonismo no hubiera sido posible sin un pueblo con un alto nivel de instrucción y cultura, educado en el ejercicio de asumir las responsabilidades ciudadanas con un profundo sentido de pertenencia. El punto de partida de este proceso fue la socialización de la enseñanza, en la llamada Campaña de Alfabetización, epopeya cultural que hace 36 años

permitió no sólo un proceso singular por su contenido humano y social, sino la expansión educacional que posibilitó una activa participación en el proceso de creación y transformación social.

Los presupuestos básicos de nuestra política se cimentaron desde aquel entonces en la preparación de los protagonistas de esas transformaciones, a través de su participación social activa en las tareas y decisiones en la vida de la comunidad, lo que reafirma su identidad personal mientras trasciende en la conformación de la identidad cultural y nacional del pueblo cubano.

Esos presupuestos definieron una política cultural profundamente democrática porque promueve la participación social de los creadores y del resto de la población en proyectos conjuntos, fomenta tanto la labor de artistas profesionales como de los portadores de la cultura popular tradicional, propicia la reafirmación y surgimiento de valores nacionales en la creación y difusión nacional, en las expresiones de la cultura popular tradicional y en las manifestaciones contemporáneas del arte y la literatura a través de la investigación, la revitalización de tradiciones y la experimentación artística. Esta política, a su vez, se opone a toda forma de penetración cultural o de imposición de modelos ajenos a los valores auténticos de las culturas propias de los pueblos y es profundamente humanista en su aspiración de participar en los procesos creativos universales del hombre en la ciencia, la técnica y en el arte.

La necesidad de democratización de la cultura en la búsqueda del acceso de la población al disfrute de las diferentes manifestaciones artísticas y al conocimiento y promoción de la riqueza de la historia local en los diferentes municipios del país nos llevó, con la audacia de los que aman la obra que realizamos, a impulsar en todo el país la creación de una infraestructura necesaria que en aquel entonces se conoció como las diez instituciones culturales básicas. El

resultado fue una mayor socialización del trabajo cultural comunitario, cuyos frutos se recogen hoy en tradiciones revitalizadas, en la calidad de nuestro movimiento de aficionados, en los esfuerzos para la conservación y promoción de nuestro patrimonio, a pesar de los embates económicos y materiales que nos han agobiado en los últimos años.

En el II Encuentro Iberoamericano sobre Cultura y Desarrollo, celebrado el pasado mes de mayo en La Habana decíamos que la aplicación práctica de esa política se ha orientado a la profundización del papel de la cultura en la sociedad y a la creación de los soportes e infraestructura necesaria para asegurar su desarrollo, y sintetizamos sus resultados de la forma siguiente:

- La existencia de más de doscientos museos municipales, provinciales y nacionales de carácter histórico o especializados que son hoy "sede ceremonial" donde se guarda, promueve y celebra el patrimonio de nuestro país en estrecho vínculo con centros educativos, académicos y científicos, entre otros existentes en cada localidad.
- La definición de monumentos y sitios históricos de carácter local o nacional. Los proyectos de restauración de centros históricos, dos de ellos declarados como Patrimonio Cultural de la Humanidad.
- Más de trescientas cincuenta bibliotecas públicas distribuidas por todo el país y relacionadas con las bibliotecas escolares y los centros de información especializados.
- Una red de casas de cultura, que sobrepasan las doscientos sesenta en todo el territorio nacional y propician a las comunidades los espacios necesarios para expresar sus intereses culturales, además de facilitar los procesos de participación de los diversos grupos y sectores comunitarios.
- Un sistema de enseñanza artística completamente gratuito y articulado en tres niveles: elemental, medio y superior, que posibilita el acceso en todo el país a los escolares con aptitudes para las diversas especialidades. Este sistema ha sido el formador de artistas y creadores relevantes en el país y a escala internacional, también ha tenido la virtud de contar entre sus profesores a muchos de los mejores exponentes de la creación artística y la intelectualidad cubana.
- La existencia de centros y áreas de investigación para el estudio de los procesos culturales, las tendencias de la creación artística y literaria y nuestro patrimonio, entre otros.
- Un conjunto de instituciones culturales dedicadas a la creación, producción, circulación y difusión de bienes y servicios culturales como teatros, cines, librerías, salas de video, galerías de arte, tiendas de bienes culturales, casas de la trova y otras, que promueven las obras más importantes del arte y la literatura nacionales y de la cultura universal.
- Los vínculos establecidos entre instituciones culturales y educacionales, científicas, turísticas o de otro carácter vinculadas a las principales estrategias económicas y sociales del país.
- La existencia de organizaciones como la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), que agrupa a lo mejor de la intelectualidad cubana y encamina sus esfuerzos al impulso del arte y la literatura, contribuyendo a preservar y difundir sus valores, auspicia el desarrollo de la crítica artística y lite-

ria y favorece el estudio, la valoración crítica y la difusión de las obras más representativas de la cultura cubana; la Asociación Hermanos Saiz (AHS) de jóvenes escritores, artistas y promotores culturales que contribuye a estimular la labor de sus miembros y propiciar su desarrollo, así como su promoción nacional e internacional, auspicia proyectos de experimentación artística y espacios de discusión teórica sobre temas socioculturales, así como otras organizaciones no gubernamentales que apoyan y promueven el trabajo cultural en sus distintas vertientes.

Estos resultados han sido posibles gracias a la acción de personalidades destacadas, instituciones culturales, científicas y docentes, organismos, gobiernos locales, organizaciones sociales y de masas que, a través de los Consejos Técnico-Asesores, grupos de expertos y de los Consejos de Cultura en los territorios, apoyan los programas y proyectos de desarrollo cultural para su aplicación en la práctica social.

Particularmente la creación de los Consejos de Cultura comunitarios ha propiciado la participación y la integración, no formal, sino a partir de intereses, motivaciones y la sensibilidad de las diferentes fuerzas y actores sociales en el debate de los problemas relacionados con el desarrollo sociocultural de sus territorios. Estos Consejos constituidos a nivel provincial, municipal, en Consejos Populares de gobierno o en barrios y circunscripciones permiten la valoración de los problemas en la perspectiva de las soluciones locales que de manera conjunta pueden ofrecerse, evitando cualquier enfoque homogéneo en su funcionamiento.

Es precisamente en las instancias de base en las que las instituciones culturales (museos, bibliotecas, galerías, casas de cultura, cines, librerías, salas de video, entre otras) dan una respuesta más específica, mediante sus proyectos,

a la rica diversidad que caracteriza la cultura local y, por tanto, la cultura nacional, con el apoyo de promotores culturales de diversa procedencia y formación.

Por otra parte, las organizaciones sociales y de masas integran un sistema de comunicación y debate que da espacio y cauce a los intereses y preocupaciones de todos los sectores de nuestra sociedad, expresados en conferencias y congresos de organizaciones estudiantiles, femeninas, sindicales, campesinas, en diálogo directo con nuestros más altos dirigentes.

Ya en las circunstancias actuales el acceso de la comunidad a la cultura no es un problema. La cuestión ahora está en dinamizar estos procesos de participación social en las diversas realidades comunitarias, resaltando las tradiciones de cada comunidad, su historia y sus forjadores, los hechos que le sirvieron para agruparse, fortalecer sus mejores costumbres y formas de ser. La gente tiene que sentirse asociada, participando de forma activa en programas y proyectos que les resulten individual y socialmente útiles. Esta vocación se cultiva, se educa y tiene raíces psicológicas y culturales objetivas.

Particularmente el estudio y vínculo con la historia de la comunidad es un elemento al que concedemos primordial importancia. El sentido de identidad, de pertenencia parte de los sentimientos hacia la comunidad donde nacimos o se gestó nuestra vida, al orgullo por pertenecer a ella. Un papel esencial desempeñan la familia y la escuela, en ellas están las raíces de la vida de la sociedad, en ellas se forman hábitos y patrones de conducta que nos acompañan a lo largo de nuestra existencia. Alguna vez se debatió en Cuba sobre qué era más importante para la educación, si la escuela o la familia. En realidad, la primera puede dar lo que la segunda no puede ofrecer y la familia debe brindar lo que a la escuela no le es posible facilitar. Naturalmente, no basta el apoyo recíproco de ambas, otros factores y medios socializadores complementan estos propósitos.

Diversos programas se encaminan a ello, particularmente podemos mencionar el que vincula a instituciones culturales y educacionales a partir de reconocer a la escuela como la primera y más importante institución cultural y que posibilita el desarrollo de acciones dirigidas a contribuir al desarrollo de la personalidad de los escolares para su incorporación activa al proceso histórico social, a la formación de identidades personales enraizadas en la identidad nacional, con un profundo sentido humanista, al estímulo de las capacidades expresivas y creadoras y a la formación de motivaciones, cualidades y valores.

Por otra parte, el vínculo con las universidades ha permitido una contribución importante al enfoque de la relación universidad- sociedad, tan necesaria para potenciar el desarrollo de cualquier país; este programa está dirigido a desarrollar un amplio movimiento de ideas encaminadas a fortalecer el papel de las universidades cubanas como vanguardias del pensamiento martiano y antimperialista de nuestra nación, a promover en los centros de educación superior el conocimiento y vínculo con aspectos esenciales de la historia y la cultura cubana y latinoamericana y contribuir al trabajo de estas instituciones docentes como centros generadores de cultura hacia las comunidades y territorios donde se encuentran enclavados.

No menos importante ha sido el programa de desarrollo cultural en zonas montañosas y de difícil acceso encaminado a la detección y desarrollo de sus propios valores artísticos y culturales, sus tradiciones más autóctonas, al enriquecimiento de la vida de los habitantes de esas zonas en el contacto con lo mejor de la cultura nacional y universal, a contribuir a desarrollar el arraigo y sentido de pertenencia y favorecer el desarrollo económico y social de esas zonas.

Lo hasta aquí descrito en apretada síntesis no debe conducir a formulaciones erróneas acerca de un proyecto social exento de problemas. Sólo que también en esos casos ha sido y es decisiva la participación social para ajustar el rumbo y encontrar soluciones.

Las consecuencias de la crisis desarrollada abruptamente a partir de 1989 en el llamado campo socialista y el recrudecimiento del bloqueo norteamericano tuvieron un fuerte impacto en nuestro país. Cuba perdió de golpe el 85% de su capacidad de compra y su Producto Interno Bruto se redujo drásticamente; la vida cotidiana empezó a transformarse. Las fuentes fundamentales de productos importados para la cultura, que representaban también el 85% de nuestro balance material especializado y las asignaciones financieras para compra de recursos y equipos en moneda convertible sufrieron también los impactos del colapso y repercutieron bruscamente en nuestra industria y servicios culturales. La agudización del bloqueo creó, y crea, fuertes tensiones ante la búsqueda de mercados suministradores y en el desarrollo de relaciones internacionales que propicien el intercambio en el terreno artístico cultural.

Descenso brusco en las producciones de la industria editorial, cinematográfica y musical, deterioro material y técnico, escasez de materias primas fundamentales y del financiamiento necesario para adquirirlas, dificultades con la base material de estudio especializada para la enseñanza artística y con los soportes imprescindibles para el desarrollo y promoción de la creación artística y literaria, conformaron el panorama con el que nos adentramos en los años 90.

Sin embargo, a pesar de la situación del país, se mantuvo, aunque limitada, una subvención estatal a la cultura y ya desde el propio año 89 se aprobaron mecanismos que posibilitaron al sistema institucional disponer de los ingresos generados en la comercialización de sus producciones y servicios culturales, para revertirlos en su beneficio y contribuir a respaldar el trabajo comunitario y la formación artística y profesional. Se aseguró la protección a las actividades de creación artística o difusión cultural que por su naturaleza y valores o por su trascendencia artística requerían un respaldo estatal.

La proyección estratégica de nuestros programas en estos años, las líneas a mantener y

desarrollar, las decisiones sobre el destino de los ingresos, las prioridades de financiamiento, las vías para encarar los problemas económicos que nos afectan, han sido objetivo de análisis colectivo. Conferencias, talleres, encuentros de diverso tipo para abordar los problemas de la creación y el trabajo cultural en su conjunto, han sido escenarios de profunda reflexión sobre nuestros problemas actuales y sus soluciones perspectivas.

A pesar de la tendencia a la recuperación que ya se observa, nuestros días en la actualidad son aún difíciles. En el ámbito social la situación económica y las acciones emergentes para propiciar una reanimación y nuestra inserción en la economía mundial según las circunstancias imperantes en el mundo de hoy, han abierto espacio a conductas indeseables. Mantenemos servicios sociales básicos gratuitos, como la educación y la salud, pero la lista de nuestros problemas y limitaciones materiales (alimentación, vestuario, transporte, servicios, etc.) es grande aún. Nuestra fuerza radica en la unidad de la mayoría de los cubanos, de los protagonistas de esta dura realidad cotidiana en la que cada día, a pesar de las dificultades, cobra vida nuestra esperanza.

Defendemos el derecho a la vida, conquistado en una obra monumental que permite a un país como el nuestro, que la mortalidad infantil descienda de 60 a menos de 8 por cada mil nacidos vivos, que la esperanza de vida se amplíe a más de 74 años, que el 42% de nuestra fuerza laboral sea femenina y constituya el 60% de nuestros técnicos y universitarios, que de una población con más del 40% de analfabetismo y sólo un 56% de escolarización en los niños de 6 a 14 años, pasemos a un nivel de noveno grado

como promedio (98% de la población), a una escolarización del 99,7% en las edades mencionadas, y a tener una altísima proporción de médicos y maestros por habitantes.

En un mundo en que muchos niños carecen de hogar, escuela, asistencia médica, son víctimas del contrabando de órganos humanos o son sometidos a agotadoras jornadas laborales; ninguno de esos niños es cubano.

Desde esta realidad, con sus virtudes y defectos, hoy más que nunca la cultura se convierte en nuestro escudo y garantía de unidad y futuro, como trinchera de ideas en defensa de nuestra identidad y en su vocación de integración en la diversidad cultural latinoamericana y caribeña.

Uno de nuestros intelectuales más prestigiosos, Cintio Vitier, ha expresado: *"Unidad supone diversidad. No hay unidad de la unidad. Se une lo diverso, por lo tanto la diversidad es primero y la unidad después. Y la unidad no puede existir sin la diversidad que la hace posible. La diversidad se hace unidad cuando reconoce y asume un punto unificador de lo diverso: unificador pero no anulador de lo diverso. Ese punto unificador en nuestro caso es la decisión de defender la independencia y soberanía de la patria"*.

A ello añadiríamos la ratificación de la enseñanza martiana que con genuina belleza y visión expresa: *"La madre del decoro, la savia de la libertad, el mantenimiento de la República y el remedio de sus vicios es, sobre todo, la propagación de la cultura"*. ▀

Violencia y organizaciones sociales: Estrategias y respuestas

Isabel Coral

¿Cómo es posible que poblaciones de base puedan cumplir un rol y jugar un papel de integración para no entrar en el debate de diálogo entre culturas y de poder producir cambios, innovaciones? ¿Cómo esta experiencia puede ser perdida simplemente porque llega a la instancia de la política, las decisiones y el poder? Esta es la reflexión que resume el conjunto de nuestra experiencia en el Perú y que me parece importante compartirla a fin de utilizar elementos concretos para la elaboración teórica que se viene produciendo en este evento. Porque, más allá de Cuba, considero que teniendo un común denominador de una historia de fracturas y exclusiones, pero también de profundas potencialidades compartidas por nuestros países, ninguno de ellos está exento de un brote o rebrote de situaciones de violencia política.

Cuando hablamos de poblaciones que están afectadas por violencia política en el Perú, nos referimos más o menos a tres cuartas partes del territorio nacional afectado por la acción de Sendero Luminoso, y de aproximadamente diecisiete millones de personas afectadas en algún grado por el impacto de dicha violencia. Lamentablemente tenemos que reconocer que este problema tuvo una ubicación de tipo regional pues, si comparamos el mapa de la violencia en el Perú, nos encontramos con que coincide exactamente con el mapa de pobreza y desarticulación existente en este país. Nos referimos a la

región subcentral integrada por los departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y Junín, conformada por dos millones y medio de personas, de las cuales, más de la mitad fueron afectadas por la violencia y se convirtieron en actores de la guerra; de seiscientos mil desplazados, el 85% de ellos procedentes de esta región; de cuatrocientos treinta y cinco comunidades totalmente arrasadas, el 70% de éstas ubicadas en Ayacucho y en toda la región subcentral; de veinte mil viudas y aproximadamente medio millón de niños que hoy enfrentan la situación de estrés postraumático.

Si quisiéramos buscar una expresión que resuma estas experiencias en el conflicto armado, diríamos que *las poblaciones descubren los niveles de exclusión de que son víctimas de objeto para poder plantear estrategias básicamente de comunicación y de integración*. Aquí un primer aspecto que debemos señalar es cómo las propuestas y los programas levantados por estas poblaciones se van recreando y convirtiendo en elementos diferentes conforme su contacto con otros actores y otras propuestas políticas; así por ejemplo, tenemos que en la época de Juan Velasco Alvarado se introduce una serie de reformas que despierta y alienta en la población la aspiración por el progreso, pero la población convierte esta perspectiva de progreso en una propuesta, en un paradigma que se resume en el progreso, pero con justicia social. Esta es la gran

aspiración que los campesinos, esta población principalmente afectada por la guerra, acuñan durante la década de los 70.

En función de este paradigma se comienzan a construir movimientos regionales, no sólo en el área andina, sino también el Lima. Un elemento central de estos movimientos supone la construcción de una posibilidad de desarrollo integral, trascendiendo la noción de clase, es decir, no es suficiente pensar en la clase social, sino que es importante convocar al conjunto de actores comprometidos con el desarrollo, sean estos públicos o privados. El desarrollo no es sólo en función de los excluidos, marginados, pobres y populares. Este es quizá el elemento nuevo que surge en este proceso.

Sin embargo, desde el segundo quinquenio de los setenta, aparece el proyecto senderista que comienza su proceso de inserción justamente en estas regiones, y de ahí la coincidencia entre el mapa de pobreza y el mapa de violencia política.

La propuesta de desarrollo renovada viene desde los sectores mestizos, de los pueblos, de las regiones en el que la población andina-campesina se incluye, se siente parte. Pero Sendero utiliza una estrategia muy eficaz para romper con esta tendencia. Mientras por un lado, desarticula y destruye su propuesta de desarrollo descabezando los movimientos y los liderazgos que están detrás de ésta, por otro lado, introduce en dichos sectores un discurso de nueva sociedad sin pobres ni ricos, con justicia social. Entonces, se genera un aparente encuentro entre lo que sería las perspectivas y las acciones de la población, y el proyecto senderista. Es así como podemos entender toda una etapa de convivencia y hasta de compromiso ideológico entre la población campesina y Sendero Luminoso, desde el 75 hasta 1983; y este quizá fue el punto central de apoyo a Sendero para fortalecerse y poder crecer -incluso en términos orgánicos-, y para estar en posibilidades de emprender una ofensiva hacia el conjunto de la región y posteriormente, del país.

Sin embargo, Sendero tiene que pasar del discurso a la acción y es justamente en este momento que la población campesina descubre que se ha producido un disloque entre su propias expectativas y el proyecto de Sendero, proyecto que, en definitiva, no recoge ni expresa las aspiraciones, el paradigma y la intencionalidad del pueblo de base y del campesino peruano.

Aquí comienza un proceso de diferenciación y de ruptura entre la población de base y el proyecto senderista, que va a terminar finalmente en una confrontación y diferenciación que conllevará a la resolución del conflicto. Sendero Luminoso inicia un periplo aparentemente de expansión nacional. Todos hemos escuchado que Sendero crecía y nos aplastaba; sin embargo, la población estaba consciente de que eso era sólo una imagen reflejada por el papel que tuvieron los medios de comunicación y que, sin embargo, en esa expansión, Sendero iba también acumulando elementos de su crisis y su derrota estratégica posterior.

Para enfrentar a esa ofensiva fue necesario el surgimiento de nuevos actores sociales, pero ¿quiénes y cómo hicieron posible esta derrota estratégica?

El tejido social existente y las organizaciones tradicionales se sintieron totalmente inoperantes para enfrentar un conflicto de esta dimensión y de esta naturaleza. Se podría establecer -y es una cosa curiosa que habrá que reflexionarla en términos ideológicos y políticos- que frente a mayor grado de politización e ideologización de los sectores sociales organizados, menor capacidad de enfrentamiento y de respuesta frente a la violencia política. Entonces, los de mayor grado, los más politizados e ideologizados, se convirtieron en organizaciones funcionales al senderismo, mientras que los que tenían una situación intermedia simplemente se activaron y se redujeron a su mínima expresión. Por otro lado, los menos politizados tuvieron más capacidad e iniciativa para crear formas de inter-

venir en el enfrentamiento de este problema y de este fenómeno.

Es así que surgen nuevos actores: los *ronderos* -grupos de autodefensa-, las *organizaciones de mujeres* y las *organizaciones de desplazados*. Son estos los que sostienen esta confrontación y la resolución final del conflicto. Mientras los ronderos asumen la tarea de la defensa, los desplazados asumen la función de "embajadores" para comenzar a reproducir el problema en otros escenarios y provocar respuestas desde el conjunto de país. Por otro lado, las mujeres son las encargadas de la construcción de alternativas para la preservación de la vida individual, familiar y comunal.

Aquí surge un nuevo programa que es indudablemente reducido en función a los contenidos anteriores, dado que es un programa de resistencia, basado simplemente en la reconquista de la seguridad, la construcción de estrategias de sobrevivencia y la defensa de los derechos humanos.

Este es el programa que se levanta y esta es la razón y los contenidos con los que actúa esta población.

Desde esta ubicación, esta población emprende una ofensiva contra Sendero Luminoso, y vamos a observar aquí que el único colaborador que encuentra esta población son las fuerzas del orden y que incluso, desprovistas de todo tipo de estrategias y de una comprensión del fenómeno, van a intervenir caótica y desbocadamente hasta encontrar finalmente un encuentro con las estrategias de esta población. Mientras tanto, la capacidad de respuesta del Estado, refleja indudablemente estas fracturas y estas exclusiones de las que estamos teñidas estructuralmente. Así por ejemplo, podemos ver que entre 1980 y 1990, la población con el apoyo de las Fuerzas Armadas -apoyo todavía muy difícil- ha derrotado sucesivamente a Sendero Luminoso entre Ayacucho, Huancavelica, Apurímac y luego en Punín; en este período, para el Estado, para la clase política y para el Perú oficial, el problema era simplemente un

problema de indios y, cuando en 1900 se inicia la ofensiva senderista en los sectores urbano marginales de Lima como la última carta, el problema se convierte en un asunto de indios y de cholos. Y recién en 1993, cuando ya Sendero ha configurado su crisis, cuando se tocaron los intereses de los sectores medios y altos y específicamente del sector privado, realmente se convierte en un problema nacional.

Esta es la historia de cómo se produce la respuesta desde el Estado y lo que dificultó sin duda logros mayores y tempranos, porque ya en 1985 y 1986, se había producido la primera derrota estratégica de Sendero Luminoso y, sin embargo estamos hablando del 93 cuando el problema se convirtió en un problema nacional.

Como resultado de este período tenemos la alianza entre las fuerzas del orden y los sectores de base afectados directamente por la violencia política, que no fue fácil, pero que significó un aspecto muy interesante: *la variación de las mentalidades de estos actores, uno respecto del otro*. Pondré un ejemplo. En la primera entrevista que hice al general encargado de la zona de emergencia, me decía: "estos son indios brutos y en cualquier momento podemos desaparecer toda esta región que es sólo el 2.5% del total de la población del país, y no va a pasar nada". Hacia 1990, su versión se transforma: "estos cholos son inteligentes, estos cholos son muy eficaces, estos cholos son temibles, tienen mucha fuerza". Entonces, hay una variación sustantiva que pudo definir muchas cosas en la relación de estos actores al interior de la zona de conflicto.

Por otro lado, esto permitió que las Fuerzas Armadas recogieran la estrategia popular para poder intervenir con eficacia (en algunas zonas no lo lograron totalmente pero algún avance hubo en términos de diseño de estrategias); se generaron consensos nacionales, por primera vez el problema fue puesto en la agenda nacional y esto fue obra tanto de los desplazados como de la solidaridad y la sensibilidad despertada en los otros sectores del

país; y, por último, se definió la derrota estratégica de Sendero Luminoso.

Aquí pasamos a una segunda etapa en la que estamos hablando de la capacidad creativa de este pueblo que además se siente ganador de la guerra. Al margen de lo que se ha transmitido como imágenes hacia dentro y hacia fuera, al margen de los laureles que se han concedido a unos y a otros, esta población se siente artífice de la derrota estratégica de Sendero Luminoso, y hay una dificultad para reconocer este logro, y por tanto esta población espera la solidaridad nacional y sobretodo el apoyo decidido por parte del Estado.

En estas condiciones la gente ha aprendido que no puede ser ya un actor pasivo, tiene que asumir un rol protagónico y, por tanto, pasa a la formulación de propuestas de reconstrucción y desarrollo regional basado en una nueva visión del desarrollo: *los beneficiarios del desarrollo son todos los sectores sociales* ubicados en la región; es decir, no se piensa como en otros países que han sufrido guerra, que las alternativas son para los afectados, sino que involucra a toda la población. Por otro lado, esta visión *replantea el desarrollo comunal* como algo acabado, y se define el desarrollo en la relación intercomunal mediante la delimitación de espacios locales, cuencas y microcuencas como escenarios del mismo. Por último, *incorpora la visión de la integralidad*; por primera vez estas poblaciones ponen en el centro el problema del bienestar, de la vida digna, de la satisfacción plena de sus necesidades como producto del desarrollo; no están interesadas en la resolución del problema de emergencia sino en abrir un proceso de desarrollo de largo plazo y, en ese camino, enfrentar las secuelas de la guerra. Así, tienen una idea muy clara de lo que esperan como producto de este desarrollo, y han imaginado el surgimiento de nuevas ciudades, de nuevos modelos de comunidad con todas las formas de desarrollo posibles que impidan la migración de su población y también convoquen el retorno, no sólo de los migrados por violencia, sino de aquellos que han migrado por razones económicas.

Lo más interesante de esta visión de desarrollo es su estrategia que supone nuevas relaciones entre campo y ciudad. La gente ha descubierto que ésta división entre lo rural y lo urbano la perjudicó históricamente y no está dispuesta a aceptar esta división otra vez; pretende posicionarse de los dos espacios y, entonces, divide la familia y la zona urbana donde estuvo refugiada. La familia retorna a la comunidad y se comienzan a desarrollar nuevas relaciones económicas, sociales, culturales y políticas.

El otro elemento que propone la población es el *surgimiento de un nuevo sujeto social*: "todos los actores sociales comprometidos en el desarrollo están convocados". Estamos hablando de organizaciones de base, del sector privado, de instancias locales de Estado y del gobierno local como eje de este sujeto social. Es decir, la población también ha descubierto que el poder y el acceso a las decisiones es fundamental para la atención de sus necesidades y su expectativas, y pretende apropiarse de la expresión más popular de la estructura del Estado, de esto más cercano que aparece como parte de ella, para iniciar un camino de posicionamiento del Estado. Por otro lado, hay una renovación de lo que serían las estrategias de lucha que hoy están basadas en una concertación sin dejar de lado también la posibilidad de la movilización y la presión en base a acuerdos y propuestas.

En esta medida, si intentáramos hacer un balance de qué hay de esta propuesta, creo que tenemos logros interesantes. En primer lugar, hay una reestructuración de la organización comunal, indudablemente ha surgido un nuevo modelo de comunidad que supone la reestructuración organizativa. Sobre la organización tradicional de la comunidad, se han incorporado otras necesidades como la presencia activa de productores, mujeres, la autodefensa, la seguridad, etc., que supone un programa mucho más abierto. En segundo lugar, se ha puesto énfasis en la construcción de espacios de concertación, tanto con los actores y agentes externos de apoyo al

desarrollo (ONG's, Universidades, técnicos en general, etc.) como con los actores locales encargados de la concepción, planificación y gestión del desarrollo. Están surgiendo nuevos liderazgos de hombres y mujeres, y hay un profundo interés por la participación política, por acceder a la educación ciudadana y por conocer derechos y mecanismos para ejecutarlos. Estamos a un año y medio de las elecciones principales y ya tenemos decenas de candidatos definidos y hay una disposición de participación, por lo menos en las instancias del gobierno local.

Hay un cambio de patrón en los asentamientos humanos, la población ya no está más por una comunidad dispersa, han reubicado sus asentamientos hacia zonas estratégicamente más seguras, pero además, buscan concentrarse para lograr una planificación urbana que les permita acceder a los servicios. Una de las demandas principales de estas poblaciones retornantes es la instalación de parabólicas, por lo que se evidencia una gran voluntad por incorporarse a los avances de la ciencia y la tecnología. Así, se presenta una nueva visión de lo económico y productivo; se está hablando de diversificación de la producción -su expectativa es una vinculación ventajosa al mercado-, se está hablando de actividades de transformación, de una mentalidad crediticia, de microempresas, de comercialización y de servicios; es decir, hay todo un conjunto de propuestas en marcha que dan cuenta de un nuevo perfil del aspecto económico y productivo.

Algo importante que quisiera señalar, es cómo esta población ha incorporado el asunto de las propuestas de la identidad de género. Me parecía tan difícil pensar en la posibilidad de que el mundo andino pudiera recoger una propuesta de este tipo. Pero lo ha hecho más rápido, más eficazmente y más democráticamente que las poblaciones urbanas y las poblaciones mestizas, lo cual, junto con la apertura de políticas de protección y desarrollo infantil, nos permite abrir muy buenas perspectivas para el proceso de desarrollo.

Sin embargo, este proceso tiene profundos problemas. Por un lado, el proceso hasta hoy está centrado sólo en las fuerzas de las poblaciones afectadas. Las tendencias nuevas se debaten con tendencias de signo contrario, como puede ser el asunto de la descomposición social creciente, y de la internalización de la cultura de violencia; es decir, se ha aprendido que el uso de la fuerza es muy eficaz para la resolución de los problemas lo cual está teniendo este proceso y, quien sabe, hay un proceso de desaliento, de tendencia regresiva y de riesgo de pérdida de esta riqueza del proceso, por ausencia de políticas y programas públicos, de una voluntad política de apoyo real desde las instancias de decisión y de poder.

Para terminar, quisiera simplemente, a partir de esta experiencia, hacer algunas reflexiones finales. Yo quiero destacar en todo este proceso el papel, el rol de la cultura no sólo como instrumento de defensa y protección frente a agresiones externas, sino como fuente de acumulación de fuerzas para el diseño de estrategias y de respuestas. Nunca imaginé en mi experiencia que la cultura pudiera tener un rol tan fuerte en la construcción de estas ubicaciones, de esta integración y de esta búsqueda de respuestas.

En segundo lugar creo que a pesar de la exclusión y de las fracturas como gestión de la propia población afectada, teniendo a él como protagonista, ha sido posible abrir caminos de integración. Quisiera solamente mencionar, por ejemplo, cómo se ha resuelto el problema de la relación étnico-cultural. Se decía que en el Perú, este problema había sido superado y sustituido por la aspiración a la ciudadanía y, sin embargo, con la guerra, se puso sobre el tapete el problema étnico-cultural y hasta de la discriminación racial. Creo que las poblaciones han logrado revertir este problema, hemos evidenciado, existe el problema; pero creo que también ha habido avances significativos en la aceptación del otro y la posibilidad de su conocimiento, de conocer quién es, cómo es y por qué, y creo que ahí hay una reversión de estas relaciones de tensión y conflicto

abiertos entre culturas distintas en el ámbito nacional.

Quisiera también destacar el asunto de los derechos. ¿Cómo es posible que una población agredida no conocía qué derechos le asistían y cuáles eran los mecanismos para ejercitarlos?. Ya ha surgido un aprendizaje muy rico de estas poblaciones y una socialización de estas experiencias, que ha dado pie a un proceso de integración mucho mayor. Entonces, creo también que se ha evidenciado la exclusión política y de ahí el aprendizaje de la gente de la importancia de su participación y el acceso a niveles de decisión. Hemos logrado con ello conquistar el primer programa oficial desde el Estado después de 14 años de guerra en 1993, y ésta ha sido una gestión de pura fuerza de estos sectores.

En esta experiencia, además, se ha producido un proceso complejo de diálogo entre las culturas -no quiero entrar en el debate de si simplemente es mestizaje o es interculturalidad porque no lo puedo definir-, no sólo se ha evidenciado la aceptación y el reconocimiento del otro, sino un mutuo enriquecimiento de las culturas, una incorporación de elementos de cultura para fortalecer sus raíces. Yo veo por ejemplo, una ciudad, un asentamiento compuesto por andinos que introduce una perspectiva de andinización de las ciudades, y un proceso de urbanización, de incorporación de elementos de la otra cultura en los procesos de afirmación comunales; entonces ahí hay un doble enriquecimiento, por ejemplo el hecho de que las fuerzas armadas internalicen en su concepción una nueva mentalidad respecto de estas poblaciones, es una incorporación indudablemente de ambas partes.

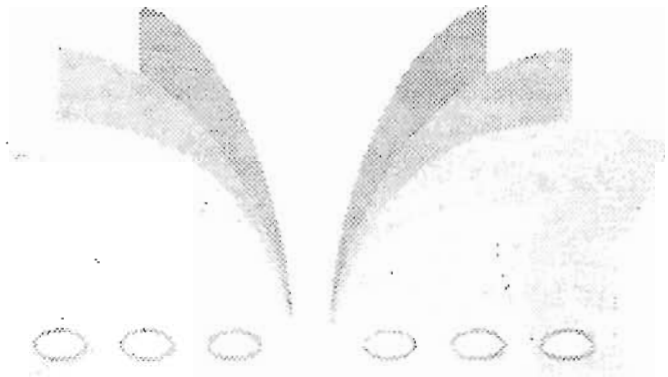
Es posible pensar en esta relación, en la fuerza de unas culturas sobre otras, y cómo ahora se pueden plantear las relaciones en otros términos. Me parece a mí que lo que hace falta son indicadores. Hay que avanzar más en términos metodológicos para poder medir, en todo caso, el tipo de relación que se establece entre las cultu-

ras, porque lo que hasta ahora tenemos simplemente son aproximaciones y hasta especulaciones sobre el tipo de relación que existe entre ellas.

Sin embargo, a pesar de la riqueza de la experiencia y del carácter innovador, estamos frente al riesgo de su pérdida cultural. Estos cambios culturales, este diálogo entre culturas y este hacer la cultura como instrumento de desarrollo, encuentra su cuello de botella en las instancias políticas y en las instancias de decisión. Yo creo que ahí hay ausencia de políticas públicas que respondan a estos procesos y necesidades reales. El riesgo puede ser también que se definan políticas públicas demasiado generales y que se pierda la riqueza de las particularidades en ese proceso. ¿Cuándo y dónde existen experiencias de políticas públicas que atiendan la diversidad sin perder de vista esta diversidad?. Eso es lo que personalmente, me parece, existe como problema. Estamos, en el caso peruano, frente a la posibilidad de perder esta experiencia, esta riqueza. Entonces, no sólo habremos perdido la posibilidad de una reivindicación ética de sectores desarticulados y de sectores regionales abandonados por muchos años, también habremos perdido en términos de eficacia política la posibilidad de prevenir futuras situaciones de violencia política.

Si estos procesos no tienen un curso, corremos el riesgo de volver al punto de partida. Es decir, dos posibilidades: una confrontación abierta hoy con rasgos más delincuenciales que antes por todos los signos de descomposición existentes, o simplemente un éxodo masivo y silencioso para despoblar o dejar despoblado el campo y concentrarse en las ciudades con el riesgo de un colapso de estas últimas, también por la ausencia de políticas públicas.

Estamos frente a esta disyuntiva. El problema es cómo lo resolvemos y cuáles son las respuestas y las alternativas. ■



***Gestión del desarrollo desde la cultura:
Las estrategias de desarrollo de base,
autogestionario y sustentable.***



La interculturalidad como propuesta de los pueblos indígenas y negros de la sociedad ecuatoriana

Nina Pacari

La concepción del Estado como un Estado uninacional, excluyente y homogeneizador, constituyó la preocupación inicial del movimiento indígena. Desde la conformación de los Estados Nacionales, se trazó un proyecto político nacional basado en el reconocimiento de una identidad, definida por una única forma de pensar y de ser, una sola forma lingüística y religiosa, etc. que, en definitiva, desconocía la gran riqueza cultural existente al interior del país. De ahí el planteamiento que surgiera respecto de la necesidad del reconocimiento de la pluriculturalidad y plurinacionalidad, por parte del movimiento indígena.

Los avances suscitados frente a este planteamiento se han originado sobretodo a nivel jurídico. Sin embargo, hay que reconocer que nos falta caminar en el marco del desarrollo de la interculturalidad. Y digo eso porque a veces en la propia praxis, somos excluyentes.

En esa comprensión, quisiera antes de introducir al tema, comenzar planteando una doble interrogante: ¿qué afirma y qué niega la interculturalidad en tanto propuesta de los pueblos indígenas y negros a la sociedad ecuatoriana?

Respecto al primer punto de la pregunta se podría señalar que la interculturalidad parte precisamente del reconocimiento de la diversidad existente en el país, no sólo en el ámbito cultural,

sino también en el ámbito lingüístico, social, económico y político, y de su unidad como fundamento vital del desarrollo armónico en el país.

José Sánchez Parga, en su ponencia, decía que dentro de los procesos culturales tenemos procesos similares, pero que también dentro de esa unidad, de esa similitud, hay la reafirmación de la diferencia, se marcan y se profundizan las heterogeneidades. Para nuestra comprensión, en el mundo indígena hemos desarrollado la tesis de las individualidades colectivas, de allí que cada pueblo distinto -sea este Maya, Quichua, Azteca, o al interior del país, Shuar, Chachi, Tsachila- nos hemos identificado como individualidades colectivas donde ningún pueblo, ninguna cultura, es ni mejor ni peor que otra, sino simplemente son diferentes en expresiones artísticas, de vestuario o de formas de comida, pero similares en cuanto a la filosofía, a la cosmovisión. Por eso, así estemos en Bolivia, en Chile, en los Estados Unidos o en el Ecuador, mantenemos una filosofía común como pueblos originarios y, en esa medida, y tomando en cuenta que sufrimos procesos de exclusión similares, podemos estar hablando el mismo discurso y la misma propuesta en los distintos pueblos. Siendo diferentes, siendo diversos y siendo heterogéneos también somos similares en tanto tenemos una filosofía común.

Ahora bien. Cuando se habla de este gran reconocimiento de la diversidad, a veces éste se

remite sólo a la cultura, entendida, en el mejor de los casos, como las expresiones artísticas o folclóricas anteriormente señaladas. Sin embargo, para nosotros, la diversidad cultural también radica en el contenido de la filosofía y en la estructura de pensamiento que le hace distinto a un pueblo. Para matizar un poco pondré un ejemplo. En la forma de administrar justicia en el mundo occidental, el decir la verdad frente a un cometimiento del delito ante un juez o fiscal, es condenatorio: "a confesión de parte, relevo de prueba". Decir la verdad es punitivo y es condenatorio y no se encuentra ni siquiera solución a los problemas, más bien, surgen problemas en cadena como la desestructuración del hogar, la privación de la libertad, la falta de trabajo, etc.

Pero en la forma de administración de justicia de los pueblos indígenas en cualquier parte de América, el decir la verdad no sólo que es atenuante, sino absolutorio, reivindicativo. La mentira, por el contrario, sí es un delito, sí es condenatorio. Así, en el mundo occidental es posible que nos tachen de absurdos, de tontos, de locos, porque no nos asemejamos a su concepción.

Para nosotros la cultura tiene que ver con todas las formas, como dice Octavio Paz, de vivir o de morir, pero en medio de todo eso con una comprensión de la estructura de pensamiento y filosofías que también nos hacen distintos. Y aquí también vendría pertinente un ejemplo relacionado a las concepciones actuales sobre la naturaleza y el medio ambiente. En los últimos años, se comienza a reivindicar todo el movimiento ecologista basado en la necesidad de defensa y protección del medio ambiente; se dice que el desarrollo arbitrario e irracional realmente repercute en la propia vida y futuro de los hombres, por lo que es urgente buscar un desarrollo sustentable que vincule los ámbitos de lo cultural, social y económico. Para los pueblos indígenas la concepción de esta relación hombre-naturaleza-sociedad, como una parte armónica, es un asunto antiguo, no es moderno. O es una modernidad, pero diferente.

En esta medida creemos fundamental que el reconocimiento de la diversidad, de la pluriculturalidad, se transforme en un asunto de desarrollo de la interculturalidad, ya no solamente a nivel jurídico, sino en una praxis cotidiana y en una política de Estado que, a más de diagnosticar nuestros puntos comunes críticos -dígase la situación de extrema pobreza, la falta de condiciones de vida, etc.- permita desenvolvernos y desarrollarnos a todos los pueblos por igual con estas diversidades.

Decíamos que la interculturalidad partía del reconocimiento de la pluriculturalidad. Pero, ¿qué niega la interculturalidad en la praxis?, ¿qué niega la política excluyente del Estado plurinacional? Por más que en el artículo dos se afirme el reconocimiento de la pluriculturalidad, en ninguna parte de los espacios estatales se hace una ejecución o acción de políticas de desarrollo de la interculturalidad.

Con estos breves antecedentes quisiera centrarme en el *aspecto económico desde la autogestión y los procesos de desarrollo en los pueblos indígenas y negros*, temática que sólo es comprensible si partimos de los parámetros culturales, políticos y organizativos de dichos pueblos. A propósito, el economista Mirial premio novel de economía señalaba que por los años 60 y 70, la aplicación de los proyectos de desarrollo en los países ha fracasado porque no se ha tomado en cuenta el punto de vista cultural.

En ese sentido señalaré que, para nosotros, hablar de desarrollo sustentable sí significa hablar de la necesaria reorientación de la inversión en el Ecuador, tanto a nivel de lo productivo, como a nivel del capital humano. Es asombroso constatar que en el Ecuador existe el 70% de la población indígena y negra y que, sin embargo, en el presupuesto del Ministerio de Educación y Cultura donde se dice que se ha reconocido la Educación Intercultural Bilingüe, sólo el 1% está destinado para dicho objetivo. Si somos un país pluricultural, si se ha reconocido la educación

intercultural bilingüe, ¿cómo es posible, que haya una orientación de la inversión para todo lo que implica educación bilingüe con el 1% de ese presupuesto?. Y, adicionalmente, ¿cómo aceptar la falta de una política estatal que realmente involucre a toda la población?

Las escuelas y las jurisdicciones que corresponden a la educación intercultural bilingüe fundamentalmente están ubicadas en las comunidades indígenas, pero si las familias migramos a las ciudades y queremos poner a nuestros hijos en educación intercultural bilingüe, ¿qué posibilidad tenemos? O bien enviar de vuelta a nuestros hijos a las comunidades o bien terminar poniéndolos en las escuelas donde no existe este tipo de educación. Por lo tanto, una reorientación de la inversión significaría que ésta marche junto con la política estatal de educación intercultural bilingüe para el país. Sólo en esa medida podrá desarrollarse la interculturalidad.

Por otro lado, junto con esta necesidad de reorientar la inversión, es importante señalar que de los diagnósticos y estudios que se realizan sobre pueblos indígenas o negros, sean éstos desde el Estado, el Banco Mundial u otros organismos y expertos, solamente encontramos carencias y necesidades. "A los indígenas les falta carreteras, les falta agua potable, alcantarillado, luz eléctrica", se dice. Y las soluciones de acuerdo a dichos diagnósticos son: para el problema del analfabetismo, la educación formal; para la cuestión de salud, la instalación de letrinas, etc. En fin, programas prioritarios de los gobiernos de turno que descuadran nuestra realidad, por varias razones. En primer lugar no somos solamente pueblos llenos de carencias, somos pueblos que sin atención al Estado hemos podido sobrevivir. Los estudios nos señalan que el 67% de la canasta básica alimentaria de papas, trigo, cebada, maíz, etc., está garantizada por la producción indígena campesina pequeña agricultora.

En este sentido, creemos importante que los diagnósticos además reflejen el cuadro de

potencialidades que tenemos los pueblos indígenas. Y yo haría referencia por el momento sólo a dos potencialidades enormes: una es su *estructura organizativa*, que va desde comunidades de primer grado y organizaciones de segundo o tercer grado, hasta confederaciones y organizaciones nacionales, todas éstas con planteamientos diversos. Sólo si tomamos como eje la estructura organizativa, podremos entender cómo, por ejemplo, frente a una convocatoria, una movilización o una reclamación determinada, se pueda paralizar realmente el país -como se evidencia históricamente en el año de 1990-

La segunda potencialidad hace referencia a uno de los principios básicos presentes en el sistema de vida indígena: *la minga, el prestamos, el trabajo comunitario*. Ese principio básico es lo que nos ha permitido ser autogestionarios y, a través del CONPLADEIN, presentar una propuesta incluso distinta de una forma de gestión pública alternativa, donde haya como modelo una co-gestión entre Estado y sociedad civil, entre Estado y pueblos indígenas. Y lo vemos al espacio del CONPLADEIN no como un objetivo de la toma del poder, sino como un instrumento para canalizar los recursos, reorientar la inversión hacia el sector rural -indígena, campesino y negro- y potencializar su desarrollo autogestionario. En este sentido tenemos experiencias riquísimas en lo artesanal, en lo cultural y en las formas de producción económica comunitaria. Entonces, visto de esta manera, los estudios no reflejan ninguna de nuestras potencialidades, únicamente somos pueblos con carencias, ignorantes e incapaces de aportar al desarrollo del país.

En una conferencia en Brasilia el doctor Osvaldo Hurtado decía: para que el indígena salga de la pobreza tiene que aprender a hablar el castellano, sumar bien las matemáticas y educarse hasta la universidad. Nos vino un shock enorme porque pensábamos, bueno, no se trata de aprender bien el castellano, tenemos comprensiones y concepciones distintas. Nuestra

prioridad, dada la realidad de los pueblos indígenas y negros, no es únicamente la educación formal sino, decíamos, la *adquisición de recursos económicos* para potencializar sus formas de autogestión en el desarrollo productivo. En segundo lugar la *capacitación* -no la educación formal- para fortalecer sus conocimientos, sus prácticas ancestrales y sus tecnologías. (Respecto a la tecnología, no excluimos la posibilidad de incorporar otras nuevas, siempre y cuando sean apropiadas para el manejo de los suelos. No por ser tecnología moderna o de punta vamos a permitir que nos vayan a erosionar los suelos, así por ejemplo, si meto un tractor en terreno ladeado, en lugar de fortalecerse, terminará erosionando los suelos, por lo que necesariamente en esas partes tendremos que seguir incorporando el arado).

Dentro de esta reflexión es importante hacer referencia a la concepción del tiempo indígena. En la conferencia anterior José Sánchez Parga hacía alusión a que el tiempo ejecutivo es uno y el tiempo judicial es otro. Pero toda esta diferencia está aún muy distante del tiempo de los pueblos indígenas. Y quizá el tiempo de los pueblos indígenas es más lento, pero es debido a que de por medio está la participación y la democracia. Para nosotros resulta una gran dificultad combinar los tiempos dado que se corre el riesgo de que éste sea utilizado para quedarnos durmiendo eternamente sin propuestas. Entonces, ¿Cómo los conjugamos?

En una reunión que tuvimos hace algún tiempo por ejemplo, veíamos qué es lo que nos pasa al interior de los pueblos indígenas. A veces alguna gente nos hace una mitificación, una panacea, cree que somos lo perfecto. Pero somos sociedades normales, distintas, aún cuando hay otros elementos que a lo mejor lo vivimos al igual que otras sociedades. Pero volviendo al asunto del tiempo, en esa reunión hice un requerimiento a las organizaciones sobre la entrega, en un plazo determinado, de un diagnóstico del cual dependía la formulación de una propuesta para un

financiamiento determinado, pero los compañeros me señalaban que no, "es que nuestros tiempos son distintos", y yo decía sí, es cierto, comprendemos los tiempos distintos, pero si no se presenta el proyecto en el período de tiempo que determina la ley de acuerdo al Ministerio de Finanzas, simplemente nos quedamos sin presupuesto.

Entonces, ¿cómo combinar los dos tiempos?. Considero que la solución está en efectuar un ejercicio doble. Por un lado, que el tiempo occidental sea más flexible para comprender el tiempo indígena y, por otro lado, que el tiempo indígena también sea flexible para que puedan presentar sus propuestas con la agilidad del caso. Un ejemplo se está dando desde el propio Consejo, cuando señalaba que existen diagnósticos que contribuyen a avanzar en nuestra propuesta, y se evidencia un proceso participativo, democrático, de consulta y de toma de decisiones de carácter horizontal.

Ahora bien. Todo esto implica efectuar varios cambios -incluso para reorientar la inversión- y esto es la regionalización. Lo que más conocemos en el país es Sierra, Costa, Amazonía y las Islas Galápagos, no hay otra regionalización. Ha habido otros intentos desde el Congreso que proponen una división horizontal. Sin embargo, hasta ahora nadie ha tomado en cuenta la variable étnico-cultural para una nueva división, para la descentralización, para la inversión misma, para dimensionar a todo el país. En ese caso nosotros hemos realizado un estudio de mapeo étnico que, para ir más allá del mapa y la focalización de la pobreza -como lo ha elaborado la Secretaría Técnica del Frente Social-, pueda ser también una variable transversal dentro de la estructura estatal. En ese sentido, en los estudios veíamos cómo, por ejemplo, la población negra se halla dividida en el río Chota-Mira, el norte de Imbabura y el sur de la provincia del Carchi. Si le damos un tratamiento al interior de la provincia del Carchi, el pueblo negro es una absoluta minoría, y si le damos un tratamiento en

la provincia de Imbabura también es una absoluta minoría. ¿Por qué no darle un tratamiento como *pueblo negro*, y más todavía si está creciendo y avanzando hacia una propuesta de comarcas negras? Visto así, es posible avanzar a una nueva dimensión de la regionalización y de un necesario ordenamiento territorial.

En el caso nuestro, al momento, están ubicadas siete regiones donde se ha obtenido, mediante un diagnóstico previo, el tipo de requerimientos para poder reorientar la inversión. Una es la *Foresta Tropical Amazónica: región norte y región sur*, integrada por los pueblos *Shuar, Achuar, Shiviari, Quichua, Siona, Secoya, Cofán y Huaorani*. En estas dos regiones se plantearon cuatro actividades centrales: 1. La formulación participativa y la ejecución de planes de manejos comunitarios, 2. La identificación, formulación y ejecución de proyectos, 3. La resolución de conflictos ambientales en un ecosistema fuertemente amenazado, y 4. la creación de microempresas comunitarias sustentables. Es la región más extensa en cuanto a su territorio y en ella viven el 8.9% de los pueblos indígenas.

Otra región está conformada por los pueblos indígenas de la *Sierra-norte* donde se encuentran los *Cayambis, Otavalos y Caranquis*, todos ellos quichuas, y plantean tres necesidades: 1. El acceso y manejo del agua de riego, 2. el manejo de los suelos, y 3. el incremento de la cubierta boscosa y su manejo. En esta región se encuentra el 15% de la población indígena.

Las otras dos regionales están compuestas por los pueblos de la *Sierra centro y Sierra sur*. Están integradas por *Saraguros, Cañaris, Puruháhes, Chibus, Salasacas, Guarangos, Chibuleos*, todos quichuas. Sus principales planteamientos son: 1. El acceso y manejo del agua de riego, 2. la diversificación e intensificación productiva, 3. la recuperación y manejo de los suelos, 4. la forestación, reforestación y manejo de las microcuencas. Es la región más poblada con el 53% de la población indígena.

En la costa los indígenas tienen dos subzonas establecidas en dos regiones, Costa Norte y Costa Sur: los pueblos de la *Foresta tropical húmeda* de la costa, integrada por los *Awar, Tsáchila, Chachi y Epera*, y los pueblos de la *Costa seca*, integrada por los *Huancavilcas, Manteños y Punaes*. Representan el 9,6% de los indígenas del país. Los pueblos de la foresta tropical costeña plantean: 1. la necesidad de diseñar y ejecutar planes de manejo comunitario, 2. el manejo y resolución de conflictos ambientales e interétnicos, y 3. la reforestación comunitaria. Los pueblos de la costa seca plantean: 1. el acceso y manejo del agua y la humedad, 2. la diversificación productiva y 3. la reforestación comunitaria.

La comarca negra, integrada por las dos subzonas antes mencionadas, tiene tres planteamientos: 1. el acceso y manejo del agua de riego, 2. la reforestación de las microcuencas que sustentan el agua de riego, y 3. la diversificación productiva. La subzona de Esmeraldas planteó: 1. la necesidad de diseñar y ejecutar planes de manejo comunitarios, 2. la diversificación productiva, 3. la reforestación comunitaria y 3. el manejo de los conflictos ambientales e interétnicos.

Como se puede ver, tenemos una regionalización distinta que apunta a la reorientación de la inversión. Pero no a partir del discurso de las carencias, de la falta de alcantarillado, luz o carreteras, sino del cómo tenemos carencias frente a las reales condiciones de vida y a los aspectos que son fundamentales, sobretudo, el desarrollo productivo es fundamental para encaminar la fortaleza de la autogestión y, por otro lado, la necesaria capacitación.

Visto de esta manera, si existen experiencias importantes. No sé si sea conocida la experiencia de Salinas, donde sus productos de exportación artesanal son evidentes para Europa, y donde a nivel interno, por ejemplo, se han constituido empresas comunitarias en la pro-

ducción de hongos secos, quesos y lácteos en general. Igualmente, desde todo el proceso de recuperación de las tierras en la sierra y desde el levantamiento indígena del 90 y todos los que se han dado en el proceso de reforma agraria, han surgido experiencias importantes del sector rural en cuanto al desarrollo autogestionario y financiero.

Muchas veces se señala que los pueblos indígenas somos los más pobres; eso es cierto, los indicadores tradicionales coinciden con los nuestros. Pero también tenemos estudios donde se comprueba que en el sector rural existe capacidad de ahorro. Las comunidades indígenas mantienen sus libretas de ahorro en bancos privados, hay un estudio aproximado de cuánto es el capital circulante que se deposita. Entonces, hay condiciones para que también nos pongamos a pensar en un sistema financiero rural; de hecho, ya se está trabajando con los diputados en el Congreso Nacional para que a nivel de la legislación se pueda ver las posibilidades de fortalecer un sistema financiero alternativo que posibilite a los indígenas y negros acceder a los créditos. La dificultad de acceder al crédito se debe a las trabas legales, a la concepción de las "garantías patrimoniales". Frente a ello, ¿qué acceso van a tener los indígenas que poseen minifundios o

tierras de mala calidad?. ¿Cómo llevar a cabo una situación alternativa, si no se conoce un poco cuál es el sistema financiero rural?. Hay experiencias positivas de cajas comunitarias y de pequeñas cooperativas de ahorro en comunidades indígenas, lo cual nos abre nuevas perspectivas para que pueda manejarse un sistema financiero rural donde se acceda al crédito a fin de que el circulante no vaya a parar a bancas privadas sino a la propia banca rural, manejada por pueblos indígenas, campesinos y negros.

No solamente hablamos de ideas o utopías, sino de cómo desarrollar propuestas e ir las viabilizando. Experiencias de estas las hay y, en ese sentido, a propósito de la interculturalidad, queremos proporcionar elementos que permitan reflexionar sobre las potencialidades que hacen que los pueblos en general sí puedan salir adelante. El asunto es tener voluntad política para una mayor participación, que se amplíe la democracia y que se consoliden las formas autogestionarias de nuestros pueblos. Así, podremos encontrar mecanismos para el fortalecimiento del desarrollo económico que incide y lleva dentro de sí el desarrollo cultural, el desarrollo socio-organizativo y el desarrollo político. ▀

Enfoque e indicadores de interculturalidad y etnicidad en los proyectos de desarrollo. Un estudio de caso

Feddy Michel Portugal

PRIMERA PARTE

Introducción

La presente investigación pretende llenar un vacío reticente en casi todos los proyectos de desarrollo, los cuales privilegian lo económico en desmedro de lo sociológico e ideológico, es decir, el ámbito de la superestructura de una cultura determinada, que cuenta con elementos micro-regionales y particularismos históricos, propios o diferenciales en economía de mercado, sociedades que en lo particular son diferenciales pero conectadas a una comunidad nacional.

El desenvolvimiento, la evolución y el desarrollo de una determinada sociedad se mueve simultáneamente en dos direcciones (general=lineal, relacionada con la economía de mercado; particular=multilineal, relacionada con formas históricas diferenciales): por un lado, se crea la diferencia a través de modificaciones y adaptaciones adaptativas: nuevas formas se diferencian a partir de las viejas, o viejas formas que se mantienen (survivals); por otro, la evolución y el desarrollo genera transformaciones y cambios: Formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores y las suprimen. (Shalins y Service, 1960; 12).

El reconocimiento de estas dos dimensiones hace que además de lo económico y del desarrollo global, se consideren elementos culturales que pueden ayudar o perjudicar a la implementación o los fines de un determinado Plan de Desarrollo.

Si bien en lo económico-productivo se han hecho importantes avances, aún no son suficientes, siendo que se ha tratado a lo económico como si fuera un ente aislado de los demás componentes que interactúan en el desarrollo de una sociedad. Dada la importancia de la infraestructura también está la tendencia de considerar a lo económico como el todo.

Estas consideraciones han hecho que los proyectos de desarrollo pongan especial énfasis en lo eco-productivo, generándose un desfase entre la actividad del proyecto y la actividad del comunario.

Razón por la cual pretendemos "encontrar" variables, indicadores, parámetros, etc., culturales (eco-productivos, sociológicos e ideológicos), que relacionen lo ideológico con lo eco-productivo, que sean útiles al momento de efectuar una propuesta de desarrollo.

1. Fuerzas causales del pasado que se manifiestan en el presente, aun habiendo perdido su arquetipo progenitor (Tylor, 1871).

La misma presencia del análisis social, que se considera al momento de la elaboración de los proyectos, no basta siendo que se basa en parámetros de: servicios básicos, vivienda, aspectos demográficos, etc. Esto es insuficiente, ya que ellos expresan el fin del dato (en un determinado momento), pero no declaran su movimiento o su comportamiento y menos la proyección de él.

El tratamiento de lo social debe considerar el movimiento o comportamiento del dato, el cual puede ser develado en el momento de las relaciones institucionales no formales (parentesco horizontal o vertical, religión, poder local, etc), es decir el aspecto sociológico y no un corte sincrónico de ella, las cohortes sin duda son una aproximación al movimiento del dato, pero debe irse más allá, lo cual no significa que los datos estáticos no sean importantes, pero no lo son todo.

En cuanto a la presencia de los elementos ideológicos (conocidos como culturales) que son tratados solamente para fines de investigación "pura", y por investigadores "heteróclitos", sólo quedan como conversación de salón entre "científicos" sociales, y algunas veces cumple el rol político del nativismo o del revivalismo. Cuando están presentes en un proyecto de desarrollo, indican que la cultura tratada es diferencial y tiene una identidad propia, lo cual es positivo, pero se necesita más que mística para poder considerar a la ideología diferencial como un elemento en los programas de desarrollo.

Es allí donde se centra nuestra preocupación, compartida por las instituciones de desarrollo, es decir que elementos teórico-empíricos (la filosofía de la praxis, según Gramsci) deben ser utilizados para disminuir el margen de error en nuestras propuestas.

El prolegómeno está en que en los proyectos de desarrollo no solamente intervienen los elementos económicos, sino también los culturales, siendo lo económico parte de la relación cultural.

Muchas veces los parámetros culturales están presentes en una propuesta o en un plan de desarrollo con fines de relleno, lo cual expresa una consideración no seria hacia los resultados de la ciencia social.

En el presente trabajo los elementos ideológicos versan alrededor de la cultura diferenciada, razón por la cual utilizamos algunos principios que nos sirvan para aproximarnos a la "realidad", como son: interculturalidad y los elementos que nacen de ésta relación asimétrica, la etnicidad.

Con los cuales pretendemos insinuar parámetros culturales diferenciados a considerarse en los proyectos de desarrollo. Que nos sirvan para establecer aproximaciones al comportamiento societal con los proyectos y cual su reacción a futuro. En otras palabras cual el comportamiento de una determinada sociedad con y sin proyecto.

Con estas consideraciones pretendemos, en la medida de nuestras posibilidades, develar qué parámetros sociológicos e ideológicos (además del eco-productivo) nos puedan ser útiles al momento de efectuar una ciencia aplicada.

Marco Teórico

Para cumplir con el propósito de la investigación necesitamos aclarar qué es lo que entendemos por cultura, "Enfoque e indicadores de Interculturalidad y Etnicidad", aculturación, cambio cultural, etc.

En primer lugar suponemos la existencia de más de una cultura, donde se establece diálogos y monólogos entre ellas. Las tendencias actuales y la nueva agenda internacional, han establecido como un tema aparte el cultural, entendiéndose a éste último como la emergencia de la problemática étnica, entre una serie de

nuevos actores sociales. La consideración de las reivindicaciones étnicas lleva implícito el reconocimiento de la "otredad", pero en el marco de los derechos y la ética humanística del presente siglo, y no es su integralidad o sentido holístico de una determinada sociedad o cultura, siendo que éstos valores son otorgados a partir de una concepción excluyente eurocéntrica.

Sin lugar a dudas la "ciencia de la cultura", la antropología, desde principio del siglo XX ha privilegiado el "Particularismo Histórico"², a partir de la imposibilidad de formular leyes causales para las diferentes sociedades humanas -que para los evolucionistas decimonónicos era una sola (sociedad)-. Dicha tendencia nació con los antropólogos norteamericanos; sin embargo ésta no es un privilegio delimitado a la escuela norteamericana, sino también de otras tendencias, que van desde una concepción marxista hasta una estructuralista, pasando por una funcional.

Si bien trataron de involucrarse con el "circulo hermenéutico" de la "otra" cultura, esto nunca se hizo efectivo, además creció la tendencia de "particularizar" a las culturas en extremo, es decir, se consideró que las culturas no occidentales, eran y son de desarrollo diferenciado, la cual puede cumplirse en lo histórico-particular (multilineal), pero difícilmente podremos encontrar una cultura pristina sin "contaminación" de "lo occidental", en lo contemporáneo, es decir, al margen de la historia de la economía de mercado de corte capitalista.

En nuestro país (y gracias a la presencia de más de 36 culturas diferenciadas), ésta tendencia se manifestó fuertemente con las concepciones estructuralistas históricas, que hablan de la dualidad complementaria de los aymaras *perse*, como si ésta sociedad no habría sido afectada por la colonia y la república. Lo incólume al parecer se encuentra en los investigadores y no en los actores, siendo que las culturas estáticas nunca existieron, ya que son esencialmente históricas y por ende dialécticas.

Lo cual no quiere decir que no sean diferenciadas, por lo que debemos encontrar el "justo medio", entre lo "occidental" y lo "no occidental", es decir, entre las categorías de externalidad y las de la mismidad.

Dentro de este marco las relaciones de interculturalidad refieren de la relación de dos culturas diferenciadas, pero con un eje común que nace a partir de la economía de mercado creciente de bienes, de servicio y de capital, al interior de la globalización que es una de las etapas superiores del capitalismo.

Dicho concepto va más allá de la relación entre dos culturas, siendo que implica integralidad, es decir una interacción entre dos o más culturas.

La diversidad cultural debe ser más bien un elemento de riqueza en el desarrollo y no un elemento de freno en el desarrollo, lo cual obedece

2 Es el "Particularismo Histórico" su piedra fundamental de la antropología norteamericana, de la cual emergerán las corrientes culturalistas. En contraposición a la visión universal del evolucionismo se opondrán una visión Holística de cada sociedad en particular (Marzal, 1986).

Dos apones fundamentales para el desarrollo de la Antropología: uno teórico con su definición de la Cultura (que más que un concepto es un planteamiento teórico, manifestado en lo que se piensa que es la Cultura); y el otro metodológico, manifestado en el énfasis que debe tenerse en la recolección de datos empíricos (trabajo de campo).

Franz Boas como su principal exponente, planteó una estrategia guiada por un distintivo de "pureza" inductiva, la que transmitió a sus adeptos (ibid).

Se pone en especial interés en el campo metodológico, como solución al desarrollo histórico conjetural de los Evolucionistas. Proponen una observación participante, al interior y al exterior de la Cultura estudiada, es decir, el *inmiscuirse* en la actividad cotidiana de la Cultura estudiada, aduciendo que ello dará una visión interna de la Cultura en cuestión.

más bien a una concepción homogenizante del progreso de la humanidad.

Debe aprovecharse los componentes culturales (materiales, sociológicos e ideológicos) para generar alternativas propias de desarrollo o mejor adaptación a la economía globalizante.

Etnicidad. Algunas observaciones introductorias.

A propósito del desarrollo planteado por Alvarsson (1990). Del cual tomamos su tratado de etnicidad, que es un candente cuestionamiento en el creciente mundo multicultural de hoy, es la interrogante sobre los efectos de los choques o de las proximidades culturales.

¿Por qué los "grupos étnicos" o culturas diferenciadas parecen incrementar su importancia en muchas naciones estado? ¿Qué significa el cambio y transformación social para las percepciones individuales de identidad cultural? ¿Cómo esos "enemigos" del pasado de pronto profesan empatía y unidad?

El concepto antropológico de "etnicidad" ha demostrado ser digno de consideración en muchos de éstos cuestionamientos. Este es un término que ha ganado aceptación en las ciencias sociales en los 70's pero, en adelante, después de entonces, se ha eludido una simple y aceptada definición universal, probablemente por su complicado carácter. (Recientemente, algunos autores han considerado la necesidad de esta definición como una ventaja, y han desalentado a otros para definirlo, e.g. Chapman et.al. 1989).

No obstante, es posible arribar a una perspectiva más profunda sobre el concepto, citando a algunos de los científicos sociales que han escrito específicamente sobre etnicidad y relacionado sus resultados.

En su "Introducción" a "Etnicidad Urbana" (1974), el antropólogo Abner Cohen establece lo siguiente acerca de su complejidad:

El término etnicidad se refiere al grado de conformidad de los miembros de una colectividad hacia normas compartidas en el curso de la interacción social. Sería una forma de interacción entre grupos culturales dentro de un contexto social común (ibid.; xi). (Esto es un fenómeno complejo que involucra factores psicológicos, históricos, económicos y políticos. ibid.).

De su colega Epstein, podemos deducir que "etnicidad" no es lo mismo que lo relativo (relacionado) a "identidad étnica":

Un común concepto falso (malentendido). Estos discípulos de estado sostienen "en la conducta con etnicidad nosotros estamos comprometidos con diversificar expresiones de identidad étnica" (1978; 27).

El concepto de etnicidad es comprensible y se refiere a la totalidad, i.e. todo lo producido relativo a problemas de identificación étnica, clasificación y relación. Sandra Wallman es una de las que enfatiza los aspectos contrastantes del concepto:

Etnicidad se refiere generalmente a la percepción de la diferencia de grupos y a los límites sociales entre sectores de una población. En este sentido la diferencia étnica es el reconocimiento de un contraste entre "nosotros" y "ellos" (1979; IX).

Daniel Bell añade la dimensión emocional del término: etnicidad parece más sobresaliente que de la diferencia porque puede combinar el interés con lazos o vínculos afectivos. (Bell, 1978; 95).

Como se mencionó anteriormente, el concepto es comprensible. Este aspecto es destacado

(enfaticado) por Björn Hettne, quien además subraya que debe ser contextualizado:

El fundamento del conocimiento étnico puede ser raza, religión, lenguaje, región, relación de parentesco, de clase, etc. y lo relativo al significado de los diferentes orígenes de la variedad de conciencias étnicas. Cualquier intento de delimitar y definir un grupo étnico está destinado a fallar u omitir, como el proceso de identificación, la creación de etnicidad si se desea toma lugar simultáneamente en varios niveles y el énfasis entre éstos niveles puede cambiar de acuerdo a las circunstancias históricas. Etnicidad es de este modo, un concepto contextual. Esto debe ser entendido en su contexto histórico concreto. (Hettne 1987; 5).

Como Hettne presupone en la cita anterior, la etnicidad tiene que ser vista como el desarrollo del concepto de "grupo étnico". Este es un término introducido por Max Weber y ha estado siendo usado extensivamente para designar cualquier grupo (o a veces también una categoría) de personas quienes separan (apartan) derivaciones como lenguaje, raza o cultura. Este es usualmente un concepto estático, i.e. un grupo es denominado "X" y es enseguida percibido con un "X" independiente de los cambios o transformaciones de su cultura u organización socioeconómica.

Entre quienes han desarrollado la noción de grupo étnico encontramos a Norwegian, discípulo de Fredrick Barth. El ha puesto principal énfasis en grupos étnicos como categorías de atribuciones e identificaciones de los actores - por tanto Barth fuerza conceptos tales como identidad y límites. El también percibe identidad étnica como una "esencial predisposición innata" (1969; 14: cf. Cohen 1974:xii).

La última proposición es obviamente contraria a la sostenida por Hettne sobre etnicidad,

i.e. la última es contextual. (Recientemente, la propuesta de Barth ha sido también cuestionada por algunos de sus discípulos; ver *ibid.*)

En la siguiente perspectiva sobre alguna de las situaciones donde etnicidad es un concepto clave, Yo comienzo con "Ethnicity as a Non Issue", i.e. un presupuesto (fingido) estado de aislamiento donde etnicidad no concierne a cualquiera. (Nótese que las descripciones son extremadamente simplificadas).

Para el presente trabajo nos quedamos con el concepto de etnicidad desarrollado por Alvarsson (1990), que se refiere a límites y diferencias de la mismidad, más relacionado con la otredad, que se relacionan entre si para marcar identidades diferenciadas.

Etnicidad es un concepto complejo, comprensivo, relacionado a cuestiones de clasificación o afiliación étnica. Es contextual, manifestándose sólo en contactos entre pueblos en algún tipo de oposición. Incluye factores psicológicos, culturales, socio-económicos y políticos. Da énfasis a contrastes y expresa las diferencias entre "nosotros" y "ellos" en cuanto a cultura, parentesco, idioma, raza y organización social." (Alvarsson, 1990; 7-14; traducción libre)

Rasgos y elementos culturales

Entendemos rasgos y elementos de una cultura diferenciada básicamente a partir de tres factores esenciales, que son: a) lo tecnológico; b) lo sociológico; c) y lo ideológico.

El *factor tecnológico* se compone de instrumentos materiales mecánicos, físicos y químicos, junto a la técnica de su uso (ambos se denominan ergología), por medio de las cuales el hombre, como especie animal, se articula a su hábitat na-

tural. Aquí se encuentran las herramientas de producción, los medios de subsistencia, los materiales de cobijo de defensa y ofensa.

El *factor sociológico* está formado de relaciones interpersonales expresadas en modelos de comportamiento, colectivos como individuales. En este aspecto encontramos sistemas sociales, de parentesco, económicos, políticos, militares, religiosos, ocupacionales, de especialización laboral o productiva, recreativos, etc.

El *factor ideológico* está conformado de ideas, creencias, conocimientos expresados en el lenguaje articulado u otra forma simbólica. Mitologías y teologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimiento de sentido común forman este aspecto³.

Aculturación y Cambio Cultural

Aculturación y Cambio Cultural es una temática que nace a raíz de la crisis de la Antropología conceptualizada como el estudio de las "Culturas Primitivas Contemporáneas", así como la desaparición paulatina de las colonias, puntos de interés para los estudiosos de la Cultura. Los cambios acelerados de las Culturas diferenciales, debido a la inserción forzada a la economía de mercado, tenderá a la homogeneización, por ende a transformar y aculturar a las Sociedades diferentes (diferentes a las occidentales).

Pero en el sentido amplio del desarrollo tecnológico contemporáneo, las culturas no son nacionales, ni siquiera étnicas. Lo que está aconteciendo en realidad, es que la cultura

científica del siglo XX (recordemos que el capital no tiene nacionalidad) influye sobre las culturas tradicionales anteriores... los resultados de la agricultura experimental son suministrados a campesinos que se aferran a los viejos modos, y las campañas contra el analfabetismo se realizan entre gente que no sabe leer. En otras palabras, en un sentido amplio, los fenómenos de aculturación se manifiestan principalmente en universalizar el saber científico y técnico, por encima de las fronteras raciales y políticas de todas las partes del mundo. (Foster, 1966/pág.33; el comentario entre paréntesis es nuestro).

Esta temática fue la tabla de salvación para los antropólogos, los cuales amplían sus estudios a "Sociedades Complejas", campo supuestamente asignado a la Sociología. Sin embargo se diferencian porque la Antropología privilegia lo cualitativo antes que lo cuantitativo.

La Antropología Aplicada tendrá su más grande inspiración en esta temática, es decir, la posibilidad de dirigir cambios a partir de premisas establecidas por el antropólogo (ingeniería social).

Su premisa principal es saber cómo y por qué varían el ritmo y el tipo de cambio, que se puede resumir en cuatro preguntas elementales: 1) cuáles son los factores internos y externos que generan el cambio y el porqué de las variaciones en el ritmo; 2) cuáles son los procesos causales del cambio Cultural; 3) cuáles son los métodos que hoy se disponen para el estudio del cambio cultural; 4) cómo se relaciona cambio cultural con difusión, innovación, evolución, aculturación y nativismo⁴ (Vogt, 1974).

3 Leslie, A. White; *The Science of Culture*, 1949. Straus y Giroux, Inc.

4 Revivalismo y Nativismo, son dos formas de movimientos sociales, denominados de revitalización, que puede definirse como un esfuerzo "consciente", deliberado, organizado y emprendido por algunos miembros de una sociedad, con el fin de recrear su cultura. En el Revivalismo el objetivo es regresar a una época de felicidad pretérita, restaurar o revivir un estado anterior de virtud social; en el Nativismo es limpiar a la sociedad de extraños indeseables, de elementos culturales de origen externo o de ambas, es decir, la xenofobia. Es frecuente que se presenten ambos (Revivalismo y Nativismo) en movimientos reivindicatorios (Wallace, 1974).

Como la ciudad es un centro de difusión de valores occidentales y la vida está allí relativamente libre de las severas limitaciones sociales de las aldeas campesinas, el volumen de la mano de obra transeúnte de las grandes ciudades tiene especial importancia. Los aldeanos vuelven a sus hogares con ideas, actitudes y capacidades técnicas nuevas. Estas innovaciones, junto con otras circunstancias estimulantes del cambio y contraria a las tradiciones locales, que ha caracterizado por mucho tiempo la vida rural de la India, fomenta poco a poco la difusión de los elementos de una distinta manera de vivir, desde las ciudades a las zonas campesinas. De la misma manera que los tentáculos económicos de las urbes extienden en torno suyo, se expanden también las influencias intelectuales y culturales (Crane, 1955/pág.467; en Foster, 1966/pág.37).

Esta corriente tiene claramente una fuerte carga ideológica, siendo que plantea una direccionalidad inequívoca, en desarrollo de las sociedades. Sin embargo la existencia de esta dualidad campo-ciudad o lo moderno y lo tradicional, no existen:

Por dos razones principalmente: Primero porque los dos polos son el resultado de un *único proceso histórico* y, segundo, porque las relaciones mutuas que guardan entre sí las regiones y los grupos "arcaicos" o "feudales" y los "modernos" y "capitalistas" representan el funcionamiento de *una sola sociedad global* de la que ambos polos son parte integral. (Stavenhagen, 1965/pág.3).

Además para nadie es oculto que en nuestros países, llamados del "tercer" y "cuarto" mundo, a las clases y a las "culturas" dominantes les conviene tener áreas rurales empobrecidas, siendo que éstas son la reserva del capital, tanto en materia prima como en fuerza de trabajo.

Resumiendo, entendemos por aculturación al conjunto de los fenómenos resultantes de que grupos de individuos pertenecientes a culturas distintas estén en contacto permanente y directo, y de los cambios que se produce en los modelos o patrones culturales originarios de uno o de ambos grupos. Por lo cual distinguimos, la aculturación del cambio cultural, del que la aculturación nos es más que un aspecto, y diferenciamos de la asimilación, de la cual es solamente una de sus fases. También debe distinguirse de la difusión, la cual, si bien se produce en todos los casos de aculturación, es un fenómeno que se produce con frecuencia sin la necesidad del contacto entre ambos grupos, además solamente es un aspecto de la aculturación (Bastide, 1971).

Metodología

Nuestro interés principal era seleccionar Programas (redes de instituciones) que generen posibilidades de desarrollo económico con identidad cultural diferenciada, es decir, proyectos que generen mejoras en los ingresos económicos, pero manteniendo expectativas particulares en los beneficiarios. Lo cual implica la generación de alternativas de desarrollo utilizando el potencial cultural diferenciado para ello, pero sin perder de vista la economía de mercado global, posibilidad que nos otorgó la consultoría de interculturalidad para el PROCADE (Programa Campesino Alternativo de Desarrollo), con sus dieciséis instituciones afiliadas, todas ellas en la parte occidental de Bolivia.

Por lo cual las conclusiones de la primera parte de la presente investigación, son el resultado de consultas bibliográficas y documentales vinculadas a Planes Anuales, Trienales, Quinquenales, etc.; Marcos Estratégicos y Programáticos; Informes, Evaluaciones, Acompañamientos; Diagnósticos Regionales, Microregionales, Institucionales, Programáticos; así mismo se consultó las propuestas y la documentación

presentada por los Proyectos, en ejecución, al interior de redes de IPDS; Informes de Acompañamiento; Informe Misión de Asesores Internacionales; etc.

También se recurrió a la observación participante para los fines etnográficos⁵, es decir para apreciar en forma directa el impacto del PROGRAMA (PROCADE) en las comunidades de la microregión, a través de los diferentes proyectos.

También está, por supuesto, la consulta a fuentes secundarias relacionadas con la temática.

SEGUNDA PARTE

Antecedentes

Nuestro análisis es la consecuencia de varias décadas de ensayos, implementaciones de programas de desarrollo a partir de las IPD's; sin embargo, partiremos del Plan Sequía que surge en 1983 en el altiplano boliviano, momento donde se establece acciones de distribución masiva de insumos agropecuarios para la sobrevivencia de la población afectada por la sequía de inicios de la década de los ochenta.

Posteriormente con el denominado Programa de Recuperación agropecuaria Campesina (PRACA), 1984-88, se pasaría a buscar la recuperación de los niveles productivos anteriores a la sequía (Informe Trienal PROCADE, 1994-96), es decir, que se pasaba a atacar el nudo fundamen-

tal del problema de la seguridad alimentaria, que era la base productiva⁶.

La necesidad de pasar de la cobertura extensiva de Fondo de Insumos al Fondo de Proyectos de cobertura intensiva, hace que, entre otros, surjan programas como el PROCADE (Programa Campesino Alternativo de Desarrollo) cuya intencionalidad estaba basada en que se posibilite la insurgencia de Programas de Coordinación Interinstitucional a nivel nacional, es decir, que el momento para los Proyectos sueltos estaba por pasar a la historia, dando lugar a Programas monitores y de gestión, que brinden mayor eficiencia y sobre todo que coordinen acciones en el ámbito del desarrollo rural, para evitar duplicidad de esfuerzos, desperdicios de recursos económicos, humanos, etc.

Cada institución propone y asume políticas comunes en tecnologías agropecuarias, investigación, diagnóstico, organización y participación, proyectos de inversión, educación y crédito.

Los Programas tendrían que definir teórica y metodológicamente, como eje fundamental, lo económico y productivo, apoyado por acciones de educación y organización (ibid.).

También está el paso del Desarrollo Agropecuario ejecutado a través de proyectos a un Desarrollo Rural implementado mediante planes microregionales, sin embargo algunas IPD's, todavía, mantienen acciones solamente en comunidades específicas.

5 En la razón Cultural fue Tylor (1871) quien nos propone -lo que después vendría a llamarse- la Etnografía, que: la observación de lo que hace el hombre, es lo más importante para detectar el germen de la idea uniformista de que las fuerzas causales del pasado son las que se manifiestan en el presente.

6 No tomamos en cuenta las ONG's educativas propiamente dichas, siendo que tomamos como referente a las ONG's que tienen su accionar sobre la base productiva, la cual trabaja principalmente en la estructura económica. Esta de más decir que a partir de ello se trabajan con acciones educativas, en especial para la difusión de nuevos paquetes tecnológicos. No está demás aclarar que muchas ONG's no entraron en ésta dinámica productiva, siendo que actúan aún hoy en forma aislada y muchas veces al margen de la planificación participativa de los beneficiarios de dichos planes.

Marco estratégico

Los nuevos Programas estratégicos alternativos de desarrollo sostenible y de base campesina, toma en cuenta las experiencias micro-regionales enriquecidas a través de ajustes de evaluaciones y validaciones sucesivas, es decir, con procesos autocríticos permanentes⁷.

a) La **estrategia alternativa** es porque se busca modificar el carácter anticampesino del Estado. Pero no cuestiona al Estado en sí, siendo que más bien trata de democratizarlo, reforzarlo, perfeccionarlo, no busca su desaparición.

b) El **enfoque holístico** (que deviene del *sistémico*) en el desarrollo rural viene en términos de las interrelaciones e interdependencias de todos los fenómenos, cuya estructura no es reducible a la propiedad de sus partes, donde el hombre forma parte del todo. El **enfoque sistémico**, tratado inicialmente, resultó suficiente para poder abarcar a sociedades donde el hombre forma parte del todo.

Esta concepción del desarrollo rural se basa en el *enfoque sistémico* que considera las interrelaciones e interdependencias de todos los fenómenos (económicos, sociales, políticos y culturales) del mundo. Un *sistema* es una totalidad integrada cuyas partes incluyen las propiedades de todo el universo". (MEP, 1994: 18).

El enfoque sistémico nacido en las ciencias naturales fue utilizado por vez primera en las ciencias sociales por Talcot Parson, pero para análisis estadístico, principalmente, donde mostraba la relación de varios elementos entre sí en concordancia con el todo.

Sin embargo, dentro del margen sistémico el hombre sólo sería el administrador, gestor, monitor, pero no parte en sí de él; es que dicha concepción se basa en el principio antropocéntrico, en cambio las sociedades holísticas tienen una concepción cosmocéntrica, donde el hombre convive y es parte de él, y no se sirve de él.

Razón por la cual la concepción holística nos parece la adecuada para enfrentar nuestras futuras tareas, este concepto deviene de la constante comunión con la "comunidad natural", porque forma parte de ella.

Para la lógica andina, el mundo entero está vivo, y es sensitivo, emotivo, y hasta caprichoso. La comunidad no sólo se limita a la organización humana sino incluye también a la naturaleza y a las Huacas, a tal punto que cobran vida. No existe nada fuera de la naturaleza, y el ser humano es una parte más dentro de ella". (MEP, 1994; 52).

c) La **microregión** es el espacio físico, donde se ubican un conjunto de comunidades más o menos homogéneas o complementarias, con relaciones políticas, sociales, económicas y culturales.

Es un territorio donde se constituye un sistema en el que los diversos actores establecen un entramado de relaciones entre sí, con su entorno y con el medio físico natural (ibid.; 9).

La microregionalización es una nueva propuesta de ordenamiento territorial del país, que no entra en contradicción con la propuesta de seccionalización y municipalización.

⁷ Al momento se vienen efectuando la sistematización de once Proyectos al interior del Programa Campesino Alternativo de Desarrollo, lo cual implica el ordenamiento del dato y la generación de alternativas a través de experiencias validadas en los procesos vividos por dichos Proyectos.

zación, de la Participación Popular en Bolivia (1994)⁸.

Esto de ninguna manera niega a la comunidad, siendo que la Micro región es un espacio manejable y de mayor impacto, es el espacio para un mejor relacionamiento y coordinación interinstitucional.

La microregión, vendría a ser la alternativa para recuperar la lógica del manejo de los espacios, donde se ha conformado una red de comunidades con características relativamente homogéneas o complementarias que desarrollan entre ellas relaciones políticas, sociales, económicas y culturales. Por lo cual la microregión debe funcionar sobre todo por sus relaciones históricas tecno-productivas de reciprocidad y de intercambio, donde se inserta la "memoria espacial del tiempo social" (Prada, 1991), entonces la microregión es más bien parte de la territorialidad, es decir un fragmento de la lógica de ocupación del espacio, por no decir una yuxtaposición territorial.

En el futuro inmediato seguro que tropezaré, además de lo territorial, con la Participación Popular, la cual delimita su accionar en base a las secciones provinciales. En otras palabras ahora se tiene hasta tres diferentes tipos de demarcación espacial.

d) El *Poder Local y la Autodeterminación*, el horizonte de estos nuevos Programas es impulsar el proceso de autogestión y autodeterminación del campesinado organizado, en la perspectiva de su inserción plena a la vida económica, social y política de la sociedad nacional.

e) El *Desarrollo Sostenible*, dicho desarrollo debe tener la capacidad de sustentación

y reproducción a partir de sus propios éxitos. La sostenibilidad está asociada a la búsqueda de la satisfacción de las necesidades del hombre del presente, pero sin comprometer sus necesidades futuras.

La sostenibilidad en la visión integral... no solo reducida a lo ambiental, sino además ligada con todos los otros elementos de la realidad campesina (ibid.; 10).

f) El *Enfoque de Género*, se combate a las relaciones desiguales, visualizando la participación diferenciada de los miembros de la familia, considera reivindicaciones diferenciales sin perder de vista la unidad familiar (ver más adelante).

g) La *Inserción en forma favorable en el Mercado, pero con identidad diferenciada*. Dicha estrategia es posible gracias a los movimientos indígenas y campesinos contemporáneos, en especial de finales de la década de los setenta, los cuales enseñan nuevamente la dirección que deben tomar los Programas de Desarrollo, es decir, que la consideración de la identidad diferenciada no es una concesión de las IPD's, sino un derecho ganado por los beneficiarios de estas acciones de desarrollo.

El (auto)reconocimiento de que además de campesinos son aymaras y/o quechuas, es un gran avance, pero aún insuficiente, siendo que por el momento este reconocimiento se sitúa casi exclusivamente en el ámbito ideológico, y no en el infraestructural donde debería situarse (sin excluir al primero, siendo que ambos son complementarios), es decir, que se debe partir del reconocimiento del manejo tecno-eco-productivo del involucrado para efectuar un diálogo tecnológico.

8 De hecho algunas ONG's en el Sur del Altiplano boliviano, en las zonas de transición a los valles, ha elaborado sus Planes de Desarrollo tomando en cuenta el nuevo ordenamiento territorial de Estado Boliviano. Esta acción está destinada a coordinar tareas con los municipio y favorecer a una interlocución adecuada entre los programas de desarrollo del Estado y las ONG's. Sin embargo muchas secciones municipales no coinciden con las micro regiones, razón por la cual algunas ONG's tienen que coordinar su acción con más de un municipio.

La identidad cultural del *Campeño*, extrañamente en todos los documentos revisados, está ausente, siendo que no se menciona para nada si este es aymara, quechua, tupiguaraníes, tacana, etc., se menciona que en lo histórico pertenecieron a determinada cultura, sin hacer énfasis en el presente, es decir, que se habla del aymara, quechua, etc.

Estamos conscientes que el considerar a los aymaras, quechuas, tupiguaraníes, etc., como culturas homogéneas es sumamente arbitrario, pero por lo menos reconozcamos que pertenecen a una "nación" originaria. Es que el hecho de que su actividad eco-productiva se refiera al agro, no implica que sea solamente una categoría socio-económica.

Al parecer dentro de la campesinización del "originario", está implícita la política de la transcultura, la aculturación dirigida, al igual que en determinado momento representaron con la creación de los sindicatos agrarios los partidos de izquierda de la década de los 30 del presente siglo⁹.

Sin embargo la campesinización tendrá su auge en la Revolución de 52, con el conjunto de leyes referidas a la Reforma Agraria se pretenderá nacionalizar al "indio", ya que como clase era más fácil de manipular, además estaba presente el Darwinismo a la Criolla (Véase: Demeles 1981 y 1984), que consideraba al indio como un ser inferior al cual había que liberar.

Sin embargo los movimientos indianistas, efectuados por los "hijos de la revolución", posibilitaron el reconocimiento de una identidad diferenciada, a partir de las reivindicaciones de los propios involucrados, lo cual no podemos ignorar.

El poder económico y político es la base de la liberación cultural. Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado pero de

ningún modo debemos romper con él. Todo intento de europeización o de 'yanquización', como se ha querido hacer a través de la educación y de la política, no será más que un nuevo fracaso. Todo movimiento político que realmente quiera ser liberador para el campesinado deberá organizarse y programarse teniendo siempre en cuenta nuestros valores culturales. (1er. Manifiesto de Tiahuanaco, 1973; en Hunado, 1986/pág. 304).

Razón por la cual no podemos ignorar todo el sacrificio que ha significado para los "originarios" el ganar un espacio en la homogeneidad y menos después de más de cuarenta años.

Por lo tanto, si en el marco estratégico se encuentra inserto lo campesino, debe tenerse cuidado con mencionar su identidad (Véase Kurmi), lo cual no excluye que también pertenezca a un ser nacional, siendo que no son excluyentes, sino más bien refuerzan la identidad diferenciada. La diferencia es la base de la identidad.

Resumiendo las estrategias propuestas hasta el momento:

1. Logro del Poder Local y la autogestión.
2. Preservación del medio ambiente.
3. Impulso a la autosuficiencia alimentaria.
4. Inserción favorable en el mercado.
5. Plena participación de la mujer.
6. Reafirmación de la identidad cultural.

⁹ Véase: Antezana y Romero, 1971; Rivera, 1979; Albo, 1979; Alcoreza y Albo, 1979b; y por supuesto el especialista Dandler, 1976, 1979, etc.: etc.

Marco Programático

Programas

1. Económico productivo.
2. Medio ambiente.
3. Organización y participación campesina.
4. Educación.
5. Mujer Campesina y género.

Instrumentos

1. Investigación.
2. Planificación, seguimiento y evaluación.
3. Financiero.
4. Fortalecimiento institucional.

Interculturalidad y Etnicidad

De acuerdo a nuestro marco teórico suponemos la existencia de diferentes culturas al interior de la nación boliviana, razón por la cual podemos hablar de relaciones interculturales o de su efecto de etnicidad (en los actores de los proyectos, y en los técnicos del programa), también podemos hablar de procesos de difusión, aculturación, transculturación, transformaciones y cambios culturales.

El efectuar proyectos de desarrollo en culturas diferenciadas implica establecer nuevos "órdenes" en lo infraestructural y en lo super-

estructural, es decir, intentar establecer la aplicabilidad de una racionalidad sobre otra, que no es otra cosa que la ciencia aplicada, ya sea ésta ingeniería natural o social, que es y debe ser reflexionada aún.

Histórica o inicialmente los proyectos y los programas de desarrollo se efectuaban con la lógica del investigador, el cual consideraba que se estaba llegando a una sociedad casi vacía de conocimientos, y su tesis estaba apoyada en la creciente pobreza de los involucrados o actores a los cuales se dirigía. Separando las relaciones históricas de la pobreza, es decir, consideraban que la pobreza era algo natural y no una consecuencia histórica.

Esta pobreza era atribuida a la falta de conocimiento relacionado al avance de las ciencias "occidentales" las cuales estaban insertas en la "revolución verde", donde la lógica prevaleciente era la de generar una alta productividad.

Esta supuesta ignorancia era atribuida a una falta de conocimiento cultural adecuado a la realidad, por lo cual se consideraba implícitamente que el único conocimiento válido era el foráneo, y para "civilizar" al campesino "indígena" se utilizaron técnicas foráneas al medio físico y social, y lo que es peor en muchos casos sin validez empírica.

Sin embargo en la actualidad los proyectos de desarrollo han progresado mucho en cuando al reconocimiento de la "otredad", que tiene que ver con el reconocimiento del sujeto cognocente perteneciente a una cultura diferenciada.

Razón por la cual, al momento, se habla del "acompañamiento", que implica un seguimiento pormenorizado y con responsabilidad de la secuencia de los proyectos de desarrollo, casi como si fueran los involucrados, es decir involucrados en el proceso de la empatía. Sin embargo, esto cae rápidamente en un postulado filosófico, siendo que todavía no se tiene una

metodología adecuada, con excepción del último Plan Trienal del PROCAD (1997).

Si sólo se actúa a nivel teórico o filosófico se puede caer en un viejo razonamiento que tiene sus raíces en la discusión teórica de la objetividad de las ciencias y de su proximidad a la "verdad" (que hoy por hoy es relativa, a la cultura). Pero que llega a través de un canal diferente, el de la reflexión más bien empírica, relacionada con el poco éxito de los programas de desarrollo.

Esta reflexión epistemológica es validada cuando entra en el ámbito de la *filosofía de la praxis* (Gramsci) participativa (técnicos y beneficiarios), es decir, con las reflexiones empíricas de los actores, a los cuales se los reconocen en el círculo hermenéutico. Considerando que el involucrado es el más indicado para solucionar e implementar mejoras en su "realidad", siendo que él la experimenta diariamente los resultados de los proyectos, sin dejar de lado la experiencia que puedan aportar los técnicos institucionales.

Por lo cual se recomienda hacer participar al involucrado, desde la elaboración de los Proyectos, con metodologías que involucran su participación directa, hasta la gestión de ellos.

Se aplicará un método participativo de investigación, planificación y gestión, en tanto éste cuenta con una serie de ventajas para el fin que planteamos. Los procesos son más realistas y más profundos cuando los generan los propios participantes; las alternativas pueden ser más sencillas y más factibles; el compromiso de todos garantiza la ejecución y la continuidad del trabajo. (MEP, 1994; 21)

En la "Ciencia del Hombre" se tuvo una reflexión bastante parecida, cuando se buscaba develar a la "otra" cultura con metodologías participativas, llegando a la conclusión de que los actores eran los más indicados para describir sus

relaciones económicas, sociológicas e ideológicas. Sin embargo se llegó también a la conclusión de que el actor podía perder frecuentemente su objetividad por estar demasiado involucrado.

Razón por la cual el apoyo de los técnicos de los proyectos es necesaria, pero con diálogo, no con imposición, diálogo que es necesario, por lo menos hasta la autogestión.

Etnicidad y Estratificación Económica

Un problema a resolverse por los diferentes proyectos de los programas mencionados se refiere a que "El financiamiento debe beneficiar a la mayor parte de la comunidad, tratando de incluir prioritariamente a los estratos de menores recursos. El número mínimo de participantes debe ser de un 60% de las familias de la comunidad" (MEP, 1994; 106).

Sin embargo la participación en muchos casos no llega ni al 50% de los miembros de la comunidad, lo cual tiene muchas razones de orden práctico, que van desde la predisposición, hasta recursos económicos.

En esta medida, se debe tener políticas que involucren a la comunidad más allá de su participación en las Asambleas, políticas que involucren paulatinamente a la comunidad, estableciéndose grados de participación económica diferenciales, de acuerdo al segmento o estrato al cual pertenece el beneficiario.

Otro problema relacionado al anterior, al cual nos enfrentamos, es la total ausencia referencial, al momento de elaborar el o los proyectos, de mencionar a qué estratos está involucrando la propuesta y quiénes están trabajando con él. Siendo que lo que sí está claro en los diagnósticos, es que ni la pobreza es homogénea.

Si bien es cierto que el eje común en los campesinos aymaras y quechuas del Programa es

que carecen de los recursos económicos necesarios, esto no implica que todos pertenezcan al mismo estrato.

Nos quedamos con la impresión de que se está considerando a los campesinos como un conjunto de ingresos homogéneos, sin tomar en cuenta datos actualizados en los diagnósticos socio-económicos de cada institución¹⁰ (Véase: Nuñez del Prado, et.al., 1978, 1995, 1996, 1997; Zeballos, 1990; etc.).

Además de los varios diagnósticos de proyectos de los Programas, que mencionan diferentes estratificaciones de acuerdo al ingreso económico, existen otros estudios que efectúan estratificaciones, los cuales al parecer no son utilizados al momento de explicar a quienes beneficiará el proyecto.

Razón por la cual podemos sacar hipótesis equivocadas tales como: los participantes de los proyectos son los estratos de ingresos "mayores" al común, siendo que son los que "menos" pueden arriesgar, es decir, que presumimos que no participan los campesinos cuyos ingresos son inferiores a los imprescindibles para generar un producto equivalente a las necesidades de consumo alimentario básico, con lo cual se estaría apartando al 18,3% de la población (ver MEP, 1994), además en la mayoría de los casos los beneficiarios deben tener por lo menos propiedad de la tierra, con lo cual estamos excluyendo (e.g.) al 11% de los beneficiarios del Proyecto de SEMTA.

En el caso de la propiedad de la tierra el asunto es por demás delicado, como se puede apreciar claramente en el Proyecto de Pio XII,

donde los "originarios"¹¹ son los propietarios de la mayor parte de las tierras, lo cual genera mayor participación política y económica por cuenta de ellos¹². Y si estamos beneficiando a los propietarios y a los del estrato relativamente alto de ingresos, estamos acrecentado y acentuando las diferencias, lo cual obviamente puede influir en escisiones en la comunidad, lo cual no concide con la equidad económica mencionada en las líneas estratégicas y programáticas de los Programas.

Lo adecuado es identificar el estrato económico al cual pertenecen los beneficiarios para poder establecer acciones diferenciadas en los Proyectos.

Reconocemos que muchas veces se trabaja con beneficiarios que acceden al Proyecto, es decir, por comodidad; sin embargo, el resultado de los acompañamientos y evaluaciones, tienden a corregir esta inadecuada identificación de los beneficiarios.

Poder Local e Interculturalidad

Donde más problemas visualizamos y donde estamos dirigiendo la mayor parte de nuestros esfuerzos es en el ámbito del Poder Local. Todo ello con el afán de apoyar la autodeterminación y la autogestión del campesinado organizado hacia una plena y activa participación en la vida económica y política de la sociedad nacional.

La planificación microregional significa una nueva propuesta de reordenamiento

10 En honor a la verdad, muchas instituciones no cuentan con estos diagnósticos, que tendrían que ser requisito previo para la elaboración de Proyectos.

11 Categoría émica, de acuerdo a la reivindicación de las Naciones Originarias, en otras palabras concepto que utilizan los propios involucrados.

12 Dejamos de lado por el momento la discusión si se produce complementariedad, reciprocidad y redistribución entre los que poseen medios de producción y los que no poseen.

territorial del país. Con la agrupación de comunidades se busca el reconocimiento de una categoría espacial intermedia más adecuada entre la comunidad y la provincia, superando la arbitraria limitación cantonal (MEP-PROCADE, 1994; 19).

Muchas comunidades y muchas familias al interior de ellas no trabajan con los proyectos de las diferentes microregiones, siendo que no se sienten partícipes de ésta delimitación (por razones económicas, ideológicas, etc.), lo cual ocurre también con el cantón y la sección municipal. Razón por la cual tomamos con cuidado relaciones históricas, económicas, políticas, etc., para no atentar con la evolución "natural" de las terminales de poder.

Las necesidades de varios proyectos con esta directriz programática y estratégica, crearon organizaciones supracomunales encargadas de ser los interlocutores de los comunarios frente a las instituciones de desarrollo, aprovechando espacios generados por la coyuntura (e.g.), como sucedió con los comités generados por la sequía del 83, mismos que fueron receptores de la ayuda económica.

Los 4 Centros de Acopio, situados en el organigrama como supra-subcentral pero debajo de la Central, se crearon como emergencia de la sequía de 1983 y principalmente por requerimiento funcional de las instituciones que ejecutaron el Plan Sequía ((Diagnóstico CIPCA, 1989; 32).

También encontramos debilidades orgánicas de los entes políticos, que se refieren a la articulación de la comunidad a la subcentral y ésta a la Central.

... existen hoy 21 subcentrales en toda la jurisdicción de Jesús de Machaca... hay 10 subcentrales que mantienen un diverso grado de cohesión como resultado de la manutención de vínculos que se remontan

a las 12 comunidades ancestrales. Además de las 2 exhaciendas, Chijcha y Qorpa que se reconstituyeron en comunidades y hoy están como subcentrales existentes. Pero tales cuentas, válidas aritméticamente resultan engañosas para valorar la fortaleza a este nivel de la organización sindical, que precisamente encuentra aquí su eslabón más débil y poco orgánico de articulación entre el nivel de base y la Central (ibid.).

Las organizaciones políticas interlocutoras de las microregiones se crearon, por circunstancias coyunturales o por la ausencia de un órgano político entre las posiciones intermedias entre el sindicato comunal, la Subcentral y la Central, lo cual obviamente es parte de la evolución histórica del poder local, pero éste debe seguir la concepción de autoridad diferenciada.

La autoridad y demás cargos comunales son concebidos como un servicio y cubren roles muy específicos, tanto en ámbito práctico como en el ceremonial. Cada cargo es visto como una 'carga' que quita tiempo y dinero, pero que hace avanzar al individuo y a su familia en status y prestigio dentro de la comunidad. En la concepción tradicional se supone también que después de haber cumplido con estos servicios comunales, se atraen mayores bendiciones y abundancia en el futuro (ibid.; 11).

Ahora sí se planea efectuar un cambio fenomenológico o de apariencia en las organizaciones -como sucedió en el 53 donde las autoridades originarias, en muchos casos, pasaron a ser Strio. Generales-, se necesita un aparato más grande que una IPDS, siendo que es otra cosa reemplazar al aparato político que crear una organización paralela a él.

Las autoridades de estas nuevas organizaciones desde nuestra perspectiva no cumplen -

como parece ser la tendencia en los sindicatos, a causa de las migraciones masculinas-, el proceso o camino (**thakhi**) de las autoridades sindicales u originarias.

Este proceso por el que se va pasando de cargos menores a otros mayores es conocido en el altiplano como el "camino" (**thakhi**, aym); en algunos lugares más tradicionales llega a tener mucha más complejidad la que aquí señalamos... (ibid.; 12).

La consideración del comunario acerca de las nuevas organizaciones políticas, es de orden coyuntural, es decir, que ellos consideran que éstas solo serán de corta duración, pese a que pueden estar más de una década, que es ínfimo frente a la historia de larga data de las autoridades y organizaciones originarias y su refuncionalización en los sindicatos, razón por la cual no se toma en cuenta el **thakhi**.

Los 4 Centros de Acopio, situados en el organigrama como supra-subcentral pero debajo de la Central, se crearon como emergencia de la sequía de 1983 y princi-

palmente por requerimiento funcional de las instituciones que ejecutaron el Plan Sequía. Empero, pasada dicha situación han seguido manteniéndose, con renovación anual de sus directivas, aunque cabe destacar que en algún caso se reelige al "Presidente del CDA", lo que puede interpretarse como un menor celo hacia estos cargos que hacia los totalmente sindicales (Diagnóstico CIPCA, 1989; 32).

La misma lógica de elección de autoridades se tiene para el manejo de las instituciones políticas, las cuales responden a procesos históricos, económicos, sociológicos e ideológicos.

Debemos tomar en cuenta que las organizaciones políticas paralelas son de carácter coyuntural y que más bien se insertan en la historia corta y no así en la larga¹³, a la cual se insertan las organizaciones tradicionales originarias y sindicales, ésta última como una readecuación de las primeras, seguramente como estrategia de conservar una institución que sirva como interlocutor válido ante el Estado boliviano.

13 Historia Oral; Horizontes Cortos y Largos.

La reivindicación de los pueblos ágrafos se da a través de la lectura de otras formas de escritura. Este proyecto comprometido es una contestación a la crisis de los modelos teóricos, el tratar de organizar una respuesta coherente ante la emergencia de nuevos movimientos y organizaciones indígenas, es la premisa. Su autonomía en el discurso ideológico se nutre de la reconstrucción histórica, con horizontes "cortos" y "largos" (Rivera, 1987).

Lo ORAL tampoco es casual, es una lucha frente la discriminación de la historia de los pueblos que no tienen escritura fonológica, es la reivindicación de otras formas de escritura que posibilitan la reconstrucción de la historia del hombre andino.

Su concepción teórica dentro de las relaciones interétnicas dentro de la historia oral será:

"... la existencia de estos horizontes no forman una sucesión lineal que permanentemente se supera a sí misma y avanza hacia un "destino": son referentes inherentemente conflictivos, parcelas vivas del pasado que habitan el presente y bloquean la generación de mecanismos de totalización y homogeneización. Por lo tanto, no son intercambiables, y exigen un proceso de auténtica y simétrica "traducción". La inteligibilidad y convivencia social boliviana son entonces fenómenos en las que no sólo se reúnen diversas y conflictivas identidades lingüísticas y regionales: en el presente coexisten seres intrínsecamente no-contemporáneos, cuyas contradicciones entre sí están más enraizadas en la diacronía, que en la esfera de la sincronía del modo de producir o de las clases sociales." (Rivera, 1987/pág.60).

Esta nueva teoría (la de historia oral) emergente de la praxis cotidiana y sobre todo porque expresa un interés propio de la Cultura diferente, o para los antropólogos el interés de la "otra" Cultura. "Evidentemente, el tradicional objeto de estudio de la antropología se está comenzando a esfumar en tanto objeto y a convertirse en sujeto que piensa por sí mismo y sobre sí mismo." (Rivera, 1980/pág. 223).

La inserción en la historia larga va más allá del éxito o no del proyecto, siendo que solamente se validaría a nivel tecnoeconómico, descuidando de esta manera las relaciones sociológicas e ideológicas, que corresponden más bien a otra forma de organización socio-política de larga data.

Entendemos que la creación de órganos paralelos de poder responden a necesidades prácticas de las instituciones y muchas veces a necesidades de los mismos involucrados.

Partimos del hecho de que en los distintos niveles organizativos de la estructura sindical de la Provincia Los Andes, en la actualidad se produce un distanciamiento entre las bases y dirigentes (Proyecto Qhana, 1995; 107).

Lo que se debe hacer en caso de un supuesto debilitamiento de la organización política local es reforzar a éstos con el manejo de los proyectos, como se menciona en el mismo párrafo de la anterior cita.

Sin embargo, por ello no es menos cierto que cuando se habla de fortalecer las organizaciones representativas de las comunidades se tiene que partir de esta realidad y no fomentar acciones que incentiven la formación de organizaciones paralelas (ibid.).

Razón por la cual esta institución configuró, dentro de este marco, Coordinaciones Microregionales, donde ellas vendrían a funcionar como las CORACAS. Con comités seccionales y brazos económicos, los cuales están relacionados directamente con los sindicatos.

Este intento evidentemente corresponde a una refuncionalización de las autoridades y de su investidura, pero muchas veces los gerentes ge-

nerales llegan a tener mayor "poder" que el Strio. General o Presidente (de acuerdo a estas Coordinadoras), lo cual crea susceptibilidad en este último, además no olvidemos que estas coordinadoras no aglutinan al total de los comunarios, en cambio el sindicato sí.

Sin embargo el principio del fortalecimiento de los poderes locales a través de la refuncionalización de las carteras que lo conforman, es un buen inicio que debe ser profundizado e investigado, a partir principalmente de concepciones émicas, lo cual implica trascender lo fenomenológico o la apariencia.

Interculturalidad y Género con énfasis en la Mujer

Antecedentes. La Emergencia de la Problemática Genérica con énfasis en la Mujer.

Otra problemática en la cual vemos excelentes trabajos de investigación, está inspirada en la discriminación a la mujer. La cual ha sido tomada desde dos vertientes: la una la de la mujer indígena en el área urbana¹⁴ y el problema de inmigración; y la otra es de la mujer urbana, nacida en ésta.

La emergencia de ésta temática indudablemente se encuentra estrechamente relacionada con la postmodernidad, momento de las reivindicaciones heterogéneas, por el desencanto que habían sufrido de las reivindicaciones homogéneas (e.g. de clase, de la democracia, etc.), siendo que estos modelos eran nuestro principal referente. Los paradigmas de clase y democrático (hasta ahora), estaban refrenando contradicciones a su interior, tales como: la discriminación hacia la mujer, la discriminación generacional, etc.

14 Véase, Cisneros (1978); Ardiya (1983); Bejarano (1986); Arteaga (1990); Campillo (1993); Dávila (1993); Montaña (1993); Rivera et. al., (1996); y otros.

En nuestro país este reflujó es fortalecido por los movimientos denominados indianistas (Nativismo y Revivalismo) y los trabajos de investigación acción o de hecho de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs).

Se calcula que son aproximadamente 150 instituciones gubernamentales y no gubernamentales, entre éstos últimos también las iglesias (Católicas y Evangelistas), que se ocupan de la mujer¹⁵ (Montaño, 1991).

Ya en la temática misma, los datos más espectaculares son los de la discriminación que sufre la mujer en el área educativa, tanto en el campo como en la ciudad, lo que incidirá en todas las demás actividades a la postre.

Mientras en las ciudades la matrícula de varones es casi igual a la de las niñas, en el campo encontramos que el ciclo básico existe un 6% más de niños matriculados. Las niñas casi no llegan al ciclo intermedio y las probabilidades de que ella acabe el ciclo básico son de 40% frente a 50% del varón. Del 33% de analfabetismo asumido oficialmente, éste prevalece entre indígenas y mujeres (Montaño, 1991; 84).

Así mismo del total de mujeres por encima de los 10 años en el área rural, el 61% son analfabetos. En tanto que en 1984, el 36% de los varones quedó marginado de la escuela, y para las mujeres niñas la tasa de marginalidad educativa llegaba al 42%, esto es característico entre

niñas y niños entre 10 y 14 años. Además, mientras en las ciudades el 54% de niñas de 5 a 9 años no asisten a la escuela, en el campo el porcentaje llega al 58% (ibid.).

Ante estas cifras por demás sugerentes, nacen instituciones que se interesan en la temática; sin embargo, todas ellas tienen una fuerte influencia de los Movimientos Indianistas-etnogénesis que nos ayuda a comprender todas las demás direcciones que se suscitan a partir de esta emergencia.

Un factor importante fue sin duda la creación de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia, "Bartolina Sisa" (CNMCB-BS), creada el 10 de enero de 1980 (Pacheco, 1991). Con objetivos claramente definidos y sobre todo de "Tendencia indianistas críticas al sindicalismo que asume la opción, de acuerdo a sus principios filosóficos y programáticos, de reformular las pautas principales del sindicalismo con la posibilidad de proponer y aprobar un Estatuto Orgánico con su propia filosofía sindical..." (ibid.; 295).

Lo interesante de este movimiento es que no se plantea soluciones sectoriales, sino más bien estructurales, como se puede apreciar en las Resoluciones del IV Congreso Ordinario¹⁶:

Luchar consecuentemente contra la política neoliberal, que beneficia solo al sector parasitario que defiende los intereses del imperialismo.

15 Entre las cuales se encuentran, entre otras, el Centro de Información y Desarrollo de la Mujer (CIDEM) y el Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza" (conocidas como las Gregorias). La Primera tendría como objetivo la promoción y capacitación, para "Lograr la mayor participación político-social de la mujer, favoreciendo las tendencias autónomas y autogestionarias. Reflexionar y analizar la vida cotidiana de las mujeres." (CISTAC-PROA, 1991; 72). Las segundas, denominadas Gregorias, también tendrán, como objetivos la promoción y capacitación, que apoye "... a las mujeres aymaras-urbanas, con conocimientos, destrezas y habilidades que les puedan mejorar sus condiciones de vida." (ibid.; 43). Aparentemente esta última institución apoyará más a la mujer migrante, pero sin duda ambas instituciones se ocupan de la misma temática, porque, recordemos que, en un país plurilingüe y multicultural, no existe un divorcio entre lo "clasista" y lo cultural.

16 La Federación Nacional de Mujeres Campesinas, "Bartolina Sisa" (FNMCB-BS), en fecha 16 de enero de 1991, durante el IV Congreso Ordinario se constituyó en la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia, "Bartolina Sisa". (CNMCB-BS) (ibid.).

No cabe duda que, este Movimiento es una de las inspiraciones para las instituciones que trabajan con la mujer, afortunadamente, porque está en un hilo el desviarse a reivindicaciones sectarias, "feministas" para el caso, con lo cual se quebraría la posición unitaria, que quiere proyectar el Movimiento Reivindicativo de los Pueblos Indígenas u "originarios".

Con lo cual nos adentramos a una de las aristas veladas de la problemática de género, que es la tendencia a marginar la problemática de clase, en beneficio y en aras de la reivindicación de la mujer.

Lo cual es muy bien utilizado por el sistema capitalista, sin embargo no se debe caer en ningún exceso, siendo que ambas problemáticas son complementarias y no excluyentes, en otras palabras, ambas pueden ser útiles para los procesos reivindicativos, además de que tienen relación directa entre ambas, siendo que la mujer no sólo es discriminada por su condición de mujer sino sobre todo por su condición de clase.

La Inmigración

Como es bien sabido el fantasma de la economía de mercado se está infiltrando a las Comunidades Indígenas, ya desde la Colonia, pero nunca con tanta intensidad, como en la época posterior a la Revolución del 52.

Ahora, si para el migrante varón es una "Odisea" el vivir en las ciudades, imagínese lo que es para la mujer, la cual se quedará a cargo de su familia, efectuando la doble labor, la de ella

y la que era de su marido. Es decir, que la mujer se quedará con todas las responsabilidades de su hogar en el área rural, con todos los riesgos que esto implica, por eso no es casual que sea la mujer la que tenga los más altos índices de analfabetismo, por ejemplo. Como se verá la complementariedad de la pareja, hombre-mujer, se está rompiendo por la problemática que implica la economía de mercado liberal, la que depauperó los recursos primigenios del área rural. Esta es la problemática de la mujer en el campo.

La mujer que migra a la ciudad, la que viene generalmente detrás de su marido, tiene que soportar sin duda una serie de asedios por cuenta de las sociedades urbanas de desigualdad. Si la complementariedad en el campo se está perdiendo, imagínense lo que pasa en la ciudad, donde ya no existe el control social de la comunidad; además el varón por las dificultades económicas (principalmente), acaba por descuidar su familia y muchas veces, acaba por dejar su mujer y su prole. Con lo cual la mujer se ve sola en un mundo completamente desconocido para ella¹⁷.

En cuanto a la mujer que viene a la ciudad sola generalmente lo hace por razones económicas y raras veces por presión social o por estudios, ellas vendrían a ser "empleadas" domésticas en alguna vivienda de la ciudad (Véase, Pierola y Arenas, 1981; además de Albó, et al., 1981 y 1982; KURMI, 1994), puesto que lo obtendrán a través de un paisano que tiene contactos en ella, que representaría al "amortiguador" entre el campo y la ciudad¹⁸. Otra expectativa laboral será la de vendedora ambulante, por lo cual la mujer será la principal reserva del capital, que en nuestro país se viene a llamar el sector "informal"¹⁹.

17 La investigación de Juliana Strobele-Gregor (1992), por demás interesante, tiene como hipótesis principal que: la mujer inmigrante tiende a apoyarse en las sectas religiosas, porque representarían a su comunidad añorada.

18 Véase Chuquiyaqui la Cara Aymara de La Paz, en sus IV tomos donde se tomara toda la problemática que implica la inmigración de mujeres y de hombres, cuyos autores son Albó, Greaves y Sandoval (1982-1987)

19 Es el economista Hernando de Soto es el que acuña este término en su obra EL OTRO SENDERO: La Revolución Informal (1987), a lo que antes se llamaba economía subterránea, que no es otra cosa que un eufemismo de la desocupación.

Si para la mujer ciudadana ya es difícil acceder a nuevas fuentes laborales, será igual para la mujer rural, la cual es objeto de una triple discriminación: la de etnia o Cultura, la de "clase", y la genérica (Véase, Prada y Michel, 1992).

Género en los Programas

Sin duda que el enfoque de equidad entre hombre y mujer tiene gran importancia en el accionar de los nuevos Proyectos.

Si bien no se asume como una corriente de moda propiamente dicha, ésta es condicionada por la ayuda económica que se recibe para el rubro.

Los diagnósticos genéricos diferenciados del Proyecto, para nuestra realidad rural, arrojan datos reveladores de la importancia de la mujer en el ciclo productivo y reproductivo: sin embargo, su rol y su importancia no condice con su representación política.

Es decir, que la mujer por los efectos migratorios²⁰, principalmente, viene desempeñando paulatinamente mayores responsabilidades en lo económico y en lo ideológico, siendo que además de tomar a cargo la familia, ella es la transmisora de las pautas y/o elementos culturales.

Toda esta reflexión es posible gracias a la propia mujer que se convierte en el actor protagónico del agro, y logra un reconocimiento por cuenta de los involucrados y las instituciones de desarrollo, pero aún así el reconocimiento no condice con su rol público.

Como corriente humanista, evidentemente nace de la necesidad reivindicativa heterogénea, necesidad que no sólo tiene que ver con ajustes

de gobernabilidad, sino también para fines eco-productivos.

En los países de alto desarrollo relativo la reivindicación de la mujer no sólo tiene que ver con su actitud autoliberadora, sino también tiene que ver con la necesidad de inserción de mano de obra más barata al mercado, por cuenta del capital.

Cuando se pretende abaratar el costo de la mano de obra se efectúa políticas de reivindicación genérica, generacional, etc; de esta manera ellos entrarán a competir con la mano de obra establecida en el mercado.

Un estudio de caso.

En cuanto a nuestra "realidad" genérica en los proyectos, no tiene mucho que ver con el abaratamiento de la fuerza de trabajo, sino más bien como una estrategia de sobrevivencia.

Razón por la cual vislumbramos un conflicto en cuanto a lo económico y a lo ideológico (actores y proyectistas), siendo que la implementación de programas relacionados con la reivindicación de la mujer (parte histórica de nuestra evolución) tienen vistos de etnocidio, por lo cual tiene que ser enfrentado con mucho cuidado y con especialista en ello.

Promover que mujeres, jóvenes de la microregión, gestionen directamente los procesos económicos productivos.
Promover la igualdad de condiciones respecto a la tenencia de tierras (MEP, 1994; 82).

El primer punto indudablemente tiene que ver con estrategias de sobrevivencia familiar,

20 En la mayoría de las regiones el hombre migra, después de la cosecha hasta la siembra (junio a septiembre), para poder conseguir efectivo que pueda ayudar a la manutención de la familia

siendo que muchas mujeres acceden al crédito como una forma de ayudar a la familia.

En cuanto a lo segundo punto, la línea de acción es muy complicada siendo que:

1. Las sociedades andinas se organizan principalmente alrededor del territorio vertical y fragmentado.

2. Donde la tierra y la producción generada en ella, juega el papel más importante dentro de sus relaciones económicas, sociológicas e ideológicas.

Por ejemplo, en el ayllu Laime-Puraka, la prevaencia en el poder económico y político de los "originarios", tiene que ver con la propiedad de la tierra, por lo cual sólo los "originarios" podrán ser autoridades del nivel de la Segunda Mayor, y las mujeres no pueden porque "son hijas de otro", siendo que es una sociedad virilocal o patrilocal.

... hasta nuestros días la mujer campesina de la provincia Bustillos y particularmente del Ayllu Laymi-Pukara no son sujetos potenciales de herencia de tierra, reservada exclusivamente al varón, por ser consideradas "hijas de otros", es decir, a partir del matrimonio la mujer abandona su lugar primario para asumir responsabilidades en su nuevo hogar o familia (Diagnóstico Pio XII, 1994; 376).

Es decir, que una vez casada irá a residir a otra parcialidad, o a otra comunidad, o a otra familia, siendo que son exógamos a la familia extendida y endógamos al interior del ayllu. Si bien el Segunda Mayor ejerce su autoridad con su esposa Mama T'allas, ésta no podrá ejercer su autoridad en su ausencia, en el Jilanqu puede dar-

se ésta figura, pero son excepcionales los casos, siendo que en caso de viaje se queda a cargo el hermano, un familiar o un vecino de confianza, porque es su responsabilidad²¹.

Si bien "Entendemos que género es una categoría que refleja la construcción social, cultural e histórica de lo que es ser hombre y es ser mujer, estas relaciones expresan actitudes, valoraciones, características, etc. como mecanismos de control social que se dan de manera institucionalizada (familia, escuela, trabajo, cuartel, servicio doméstico, etc.). Por lo tanto género son rasgos, atributos organizados que estructuran el mundo, es el conjunto de significados simbólicos asignados, mientras que sexo es el conjunto de atributos biológicos de los cuerpos sexuales." Sic. (Género PROCADE, Marzo 1996; 5).

Este significado simbólico tiene sus raíces en la actividad eco-productiva, como sucede con la tenencia de la tierra, en otras palabras es por el ejercicio del poder eco-político que se margina a la mujer.

Razón por la cual se crea un conflicto con la intencionalidad de aculturación (en cuanto a equidad desde una perspectiva de género) del Proyecto y la realidad a la cual se dirigen, que también se sustenta en la diferenciación "natural" del trabajo, porque se está atacando a un elemento económico y su correspondiente relacionamiento ideológico.

Resumiendo, podemos decir que el enfoque de género, para nuestro estudio de caso, produce necesariamente un cambio en la matriz cultural, y nosotros diríamos en el núcleo de ella (territorio); en otras palabras, si implementamos o incorporamos el enfoque de género en los programas corremos el riesgo de promover políticas etnocidas, por lo tanto estamos amenazando

21 Nótese dos requisitos discriminadores para ser autoridades, el de la tenencia de la tierra y el de género, por cierto sería injusto decir que son sociedades no complementarias, siendo que la complementariedad se daba principalmente en la producción, lo cual se rompe por la migración masculina, pero la temática amerita mayor investigación.

directamente a las identidades diferenciadas, pese a haber reconocido la "otredad".

Nuestras propuestas de intervención se basarán en las potencialidades que ofrezcan las estrategias de existencia de los sistemas campesinos, rescatando su memoria histórica en la perspectiva de reafirmar la identidad cultural campesina (MEP, 1994; 21).

La Reivindicación de la Mujer

Ahora nosotros pensamos que la reivindicación de la mujer debe ser un hecho que vaya más allá del humanismo globalizante, es decir que considere las particularidades históricas y por supuesto las identidades diferenciadas, lo cual no significa que por mantener a las identidades prístinas, como comunidades heteróclitas de reservorio, se siga soslayando la triple y a veces hasta cuadruple discriminación que sufre la mujer aymara o quechua (clase, género, etnia y generacional).

En otras palabras, los Programas deben afrontar que la inclusión reivindicativa de la mujer puede, decimos puede, promover procesos etnocidas y estos deben ser evaluados y manejados a la par con los diferentes diagnósticos de los Programas y de sus Proyectos al interior, además de apoyar con ulteriores investigaciones en cuanto a ésta temática en específico.

Si bien la inclusión del enfoque de género parece ser una de las condiciones de los organismos financieros, esto no implica que nosotros no avancemos en la temática, como se viene demostrando a partir de la nueva dirección técnica en género del PROCADÉ.

Parece como si ya hubiera pasado la época en que Kant podía escribir que nada debe escapar a la crítica. En el siglo en que la religión y la legislación han dejado desde hace tiempo de oponer a la crítica,

la una su santidad y la otra su majestad." (Ganguilhem, s.f.: 517).

Este nuevo paradigma todavía tiene que ser validado en el marco de la "realidad" del área rural, relacionada con la actividad productiva del agro, siendo que su aplicación puede estar generando cambios drásticos a las comunidades donde se trabaja.

La concepción y el enfoque de género relacionado a la reivindicación de la mujer evidentemente es global, pero también tiene consideraciones particularistas históricas que tienen que ver con el *ethos* de algunas culturas, y que si realmente el PROCADÉ, a través de sus programas, pretende cambiarlo, debe hacerlo con el apoyo de mayores investigaciones.

En otras palabras, la reivindicación de la mujer que es una necesidad, puede afectar a las matrices ordenadoras de las culturas diferenciadas, con lo cual se generaría un etnocidio. Conclusión difícil a la cual el PROCADÉ debe afrontar.

Interculturalidad y Manejo Ecológico

Otra temática de enfoque reivindicativo heterogéneo es sin duda el del medio ambiente, que para nuestro caso, resulta realmente apremiante. Varios estudios determinan que el 40% de nuestro territorio (418.000 km²) está afectado por procesos erosivos de diversos tipos, en especial en la parte andina.

Los efectos adversos de la erosión en el sector rural muestran sequías en las partes altas de las cuencas, inundaciones en la llanura y los valles (desequilibrios de los ciclos hidrológicos); destrucción de áreas de cultivo, de infraestructura vial y productiva por derrumbes y mazmorras; pérdida de fertilidad de los suelos; heladas; deforestación; pérdida de biodiversidad de

fauna y flora; y otros desastres que afectan frecuentemente la vida campesina (MEP, 1994; 51).

Pero nuevamente se aguardó a que sean los países desarrollados, a través de sus organismos financieros, los que lleven de la mano a países en vías de desarrollo, para que cuiden el medio ambiente, en especial en la zona amazónica de Sur América, el pulmón del mundo.

De ahora en más el desarrollo debe contemplar equidad, sostenibilidad y sustentabilidad, lo cual sin apoyo infraestructural por cuenta del Estado, es casi imposible, peor ahora que se tiende a la desaparición de las atribuciones de éste.

Sin embargo, como se dijo en un principio, es un verdadero prolegómeno, siendo que no podemos hablar de equidad, sostenibilidad y sustentabilidad cuando nos encontramos en niveles de sobrevivencia.

Al interior del PROCAD: Kurmi, Senta, Aclo Chuquisaca y Aclo Potosí fueron sin duda los proyectos que lidiaron con ésta difícil problemática, puesto que pudieron reconstruir relativamente, elementos importantes de relación directa con la agroecología (suelos, agua²², cobertura vegetal, forestal, etc.).

Sin embargo, volvemos a reiterar que la tecnoproducción no lo es todo, a pesar de que sea el elemento más importante, siendo que las relaciones sociales e ideológicas que se generan a partir de ella son de vital importancia. En otras palabras, las relaciones de producción, pese a la propiedad indivisa (Kurmi), son diferentes a las relaciones emergentes de ellas, que tienen que ver con procesos históricos de más de 500 años.

La (re)inserción de tecnología tiene que competir con sistemas productivos de corto alcance o inmediatistas, los cuales tienen especial importancia para el campesino, siendo que precisa de factores y de producción en forma inmediata, para su sobrevivencia.

Uno de los factores limitantes para el manejo adecuado de los recursos con perfil agroecológico, es sin duda, la propiedad individual de la tierra -que para el caso de kurmi es proindivisa (lo que constituye una ventaja)- lo cual genera el minifundio y por consiguiente la baja productividad, debido al agotamiento del suelo por su uso constante, sin dejar lapsos de tiempo adecuados para el descanso.

El elemento sincrónico productivo, sin duda es una limitante para la aplicación del enfoque medio-ambientalista, pero los elementos sociológicos (parentesco, comunidad), e ideológicos

22 Las teorías que tratan de las sociedades hidráulicas e irrigación, Wittfogel (1957), enfatizan la influencia que el medio ambiente y los medios de producción ejercen sobre otros aspectos de la vida social y ésta última sobre los primeros. La irrigación artificial se considera como una de las grandes revoluciones tecnológicas de la humanidad, que nos podrían llevar a debelar muchos aspectos de su organización socio-cultural, incluso como causa de estratificación social, la revolución urbana, el origen de estados prístinos y formas teocráticas y despóticas de gobierno (Gelles, 1990).

Sin duda la irrigación intensifica la producción agrícola efectuando un reciclaje de las nutrientes, con lo cual la rotación constante de terrenos de cultivo, ya no es completamente necesaria, además la absorción de nutrientes posibilitaría buenas cosechas que darían lugar al excedente de alimentos y a un crecimiento y expansión demográfica. Sin embargo, esta prosperidad y seguridad productiva y/o material se obtienen mediante la pérdida de libertades socio-culturales (económicas, políticas, etc.), siendo que se necesita una alta organización de las fuerzas productivas, la cual tiene común característica fundamental la de privilegiar la fuerza de trabajo del hombre. Las grandes cantidades de mano de obra necesarias para la construcción y mantenimiento de las obras relacionadas a la producción material e intelectual (para nuestro caso la hidráulica), requieren de coordinación, disciplina y liderazgo, provista de gran autoridad y muchas veces poder coercitivo. Todo ello conducirá a una compleja estructura funcional de la irrigación; también tienen efectos en otras esferas socio-culturales, tales como las ciencias en su conjunto, las leyes económicas, la religión, la cosmovisión, la estructura de clases o jerárquica, etc

de larga data y de movimiento lento, son factores que pueden ayudar a la implementación de este programa.

Uno de ellos es la concepción de la "comunidad natural", ahora dentro del mundo andino propiamente dicho, el uso de los elementos del territorio o relacionados a la tierra constituye, al igual que la crianza de los grandes animales domésticos y el cultivo de tubérculos andinos, uno de los más grandes logros de las culturas andinas, es decir que los varios elementos funcionan como un ser vivo que forma parte de esta "comunidad natural" (agua, tierra, viento, lluvia, etc...) (e.g.). El agua es parte de un todo, es decir, se tiene una visión holística que se expresa claramente en el conjunto de parcelas habilitadas para el cultivo, donde se establecen relaciones de reciprocidad entre los diferentes miembros de la "comunidad natural", es decir, el agua no puede desligarse del "uso"²³ de la tierra, de los tipos de cultivo, de las plantas, de los árboles, de los animales, etc. y de su entorno social y religioso (ibid.).

Desde esta perspectiva el hombre vendría a ser parte de la cadena trófica y no un depredador de ella, sin embargo, este equilibrio se rompe por las relaciones económicas que son completamente desventajosas para el campesino aymara y/o quechua, razón por la cual se habla de recuperación del ecosistema.

Interculturalidad en los Programas Educativos de Transferencia Tecnológica

La propuesta programática educativa, llevada hasta el momento, tiene que ver con tres subprogramas: 1) Capacitación y Formación; 2) Alfabetización y Post-Alfabetización; 3) Coordinación con la Escuela.

El primero, está desarrollado para la implementación de los diferentes proyectos, con formación técnica especializada, en el marco de una planificación, gestión y evaluación del desarrollo del proyecto.

El segundo, pretende brindar a la población campesina joven y adulta, la posibilidad de acceder a la formación básica, para consolidar la capacitación.

El tercero, busca apoyar la aplicación de la Reforma Educativa en términos organizativos (creación de Consejos Escolares, Locales, Provinciales) para la gestión y control de la Educación, considerando el enfoque microregional y las funciones de las organizaciones comunales y microregionales.

No cabe duda de que la acción está dirigida a implementar los proyectos de desarrollo, razón por la que se pone especial énfasis en la capacitación para la transferencia tecnológica.

Todos estos planes educativos trabajan con la educación formal (solidaridad mecánica), es decir, con instituciones formales (colegios, centros educativos, institutos, educación a distancia, etc.) para la transmisión del conocimiento, llámense éstas educación alternativa, popular, de liberación, etc., descuidando de esta forma la transmisión educativa no formal (solidaridad mecánica) a lo que el programa llama transmisión cultural (ideología propia y foránea).

Esta educación no formal tiene que ver con la transmisión generacional (endoculturación) y con todos los procesos de transformaciones y cambios culturales, producto de las relaciones interculturales, es decir, todo lo que se aprende en el transcurso de la existencia de una comunidad y de un individuo parte de ella.

23 En la concepción andina, no se trata de "uso" o modalidad de uso, sino más bien, de "formas de relación" entre dos seres vivos (en este caso el hombre y el agua) que, sobre la base del respeto mutuo y la reciprocidad, desean vivir en armonía entre ellos y con los otros miembros de la comunidad natural (ibid.; pp. 37)

Razón por la cual estamos trabajando en otras posibilidades de lectura que nos ayuden a plantear el **retroprogreso** (Véase: Paniker, 1989) en los Programas de Desarrollo, es decir, debe incidirse en la transmisión oral, en la lectura de lo tecnológico, en la lectura de los **gramas** (espacios)²⁴, etc., que generan identidades diferenciadas, con lo se genera verdaderamente educación intercultural.

La educación no formal tiene su propio código que se relaciona a la historia particular y general de cada comunidad, y ésta no excluye a la educación formal propuesta por el Estado, para la homogeneización y la asimilación al ser nacional y global de los educandos.

Hasta el momento los intentos de educación pluriculturales o biculturales sólo se refieren a una realidad educativa formal y de una civilización (la occidental), la cual tiene el poder político y económico, siendo que se enseña dentro de sus parámetros, y no dentro de los

parámetros de la "otra" cultura, razón por la que se enseña el aymara con escritura fonológica y no ideográfica, que es su verdadera virtud.

En otras palabras, para enseñar el aymara, primero se lo ha occidentalizado y se le ha puesto la camisa de fuerza de la escritura fonológica.

Entonces cuando hablamos de enseñanza plurilingüe, multicultural, simplemente es un discurso para justificar la homogeneización. Cuando se podría promover lo heterogéneo para promover educación, producción con identidad.

Desde el ámbito de la investigación estamos promoviendo la "etnografía" de la educación para poder rescatar conocimientos en relación a la productividad y a sus elementos ideológicos, con el afán de sistematizarlo y poderlo transmitir a los niños en los procesos de endoculturación o socialización correspondiente al primer período de su vida, con lo que ellos mismos perfeccionarían éste conocimiento. ▽

BIBLIOGRAFIA

Albó, Xavier (et. al.)

1972 *Dinámica de la estructura intercomunitaria de Jesús de Machaca*. En: **América Indígena**.

1976 **Esposos, Suegros y Padrinos**, La Paz, CIPCA (Epi. M. Mamani).

1979 **Achacachi: Medio Siglo de Luchas Campesinas**, La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro.19

Albó, Xavier y Barnadas, Joseph M.

1985 **La Cara Campesina de Nuestra Historia**, La Paz, Unitas.

Albó Xavier, Greaves Tomas Y Sandoval, Godofredo

1981 **Chukiyawu. La Cara Aymara de La Paz I. El Paso a la Ciudad**. La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 20

1982 **II. Una Odisea Buscar "Pega"**. La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 22

24 Las Aynocas, son un buen ejemplo de la posibilidad de leer en ella el conjunto y las redes de relaciones sociales, siendo que el sistema de aynoca es parte de la memoria (historia corta y larga de la comunidad, además es uno de los elementos consecutivos de su identidad). La sucesión y rotación de las parcelas funcionan como una referencia espacial y temporal que conserva recuerdos de las cosechas pasadas y cuán malas o buenas fueron éstas, de los fracasos o éxitos en las relaciones establecida por el grupo y asignadas/mediatizadas, por las autoridades, yatiris y los achachilas, éstos últimos garantizan la condiciones climáticas necesarias para una buena cosecha. También podemos ver consecuencias en las prácticas y dinámicas que se expresan en las tensiones, las rupturas, las innovaciones cuyas causas son endógenas y exógenas. El sistema de aynoca hace referencia a una concepción de cómo y en qué forma organizar el "mundo" (la naturaleza, la fertilidad, el espacio, el tiempo de la siembra, etc) (Riviere, 1994).

- 1981 **Chukiyawu, La Cara Aymara de La Paz I. El Paso a la Ciudad.** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 20
- 1982 **II. Una Odisea Buscar "Pega".** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 22
- 1983 **Cabalgando Entre Dos Mundos.** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 24
- 1987 **IV. Nuevos Lazos con el Campo.** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 29
- Alcoreza, Carmen y Albó, Xavier
1979 **1978: El Nuevo Campesino ante el Fraude.** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 18
- Alvarsson, Jan Ake
1990 "Ethnicity-Some Introductory Remarks". En: **Ethnicity in Latin America.** Sweden, Uppsala University
- Antezana, Luis y Romero, Hugo
1973 **La Reforma Agraria en Bolivia. Historia de los Sindicatos Campesinos.** La Paz, SNRA
- Ardaya, Gloria S.
1983 "Mujer joven en Bolivia: Identidad y Participación". En: **Mujeres Jóvenes en América Latina: Aportes para una Discusión.** Montevideo, CEPAL
- Arteaga, Vivian
1990 **Mujer Aymara Urbana.** La Paz, Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza"
- Bastide, Roger
1971 **Antropología Aplicada.** Argentina, Amorrortu Edit.
- Barth, Fredrik
1969 **Ethnic Groups and Boundaries.** The Social Organization of Culture
Difference. Bergen-Olso, Universitetsforlaget
- Bejarano, María René
1986 **Mujer Urbana de la Cultura Andina, la Reflexión sobre una Identidad Genérica. Estudio de caso.** La Paz, Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza"
- Castillo, Isidro
1968 **Indigenistas de México.** México, Secretaría de Educación Pública Dirección General de Asuntos Indígenas
- Cisneros, Antonio
1978 **Roles Femeninos y Participación Económica de la Mujer en el Contexto Étnico Cultural Bolivia.** La Paz, CIS
- CISTAC-PROA
1991 "Índice de ONG's en capacitación Ciudad de le Alto". El Alto, Bolivia, CISTAC-PROA
- Chapman, M., et.al. *
1989 **History and Ethnicity in Latin America.** London, Routledge & Kegan Paul
- Crane, Robert L. *
1955 "Urbanism in India". The American Journal of Sociology No. 60, pág. 463-470
- Cohen, Abner
1974 **Urban Ethnicity.** London, Tavistock Publications Ltd.
- Dandier, Jorge
1969 **El Sindicalismo Campesino en Bolivia. Los Cambios Estructurales en Ucureña.** México, III
- 1976 **Campesinos y Reforma Agraria en Bolivia, 1952-1953.** La Paz, CIPCA, Cuadernos de Inv. Nro. 9
- Demeles, M. D.
1981 "El Darwinismo a la Criolla. El Darwinismo Social en Bolivia, 1810 - 1910". En: **Historia de Bolivia**, I/2, pág. 55-82. Resp. Joseph Barnadas Cochabamba, 1981
- 1984 "El Sentido de la Historia a Contrapelo: El Darwinismo de Gabriel René Moreno, 1836 - 1908". En: **Historia de Bolivia**, IV/1, pág. 65-80. Resp. Joseph Barnadas. Cochabamba, 1984

- Epstein, A.I. *
- 1974 **Ethos and Ethnicity**. London, Tavistock Publications Ltd.
- Escobar, Silvia y Ledo, Carmen *
- 1988 **Urbanización, Migraciones y Empleo**. La Paz, CEDLA
- Foster, George M.
- 1966 **Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos**. (tr. Andrés M. (1962) Mateo). México, Fondo de Cultura Económica
- Ganguilhem, Georges
- s.f. **Una Arqueología de las Ciencias Humanas**. Madrid, Edit. Siglo XXI
- García, Claudia *
- 1990 "Aspectos Religiosos de la Problemática Étnica en Nicaragua Revolucionaria". En: **Ethnicity in Latin America**. Sweden, Uppsala University
- Gelles, Paul
- 1990 "Sociedades Hidráulicas en los Andes. Una Aproximación". En: **Agua; Visión y usos Campesinos**. La Paz, HISBOL
- Harris, Olivia
- 1978 "El Parentesco y la Economía Vertical en el Ayllu Laymi". En: **Avances I**. La Paz
- Hettne, Björn *
- 1987 **Etniska Konflikter och internationella Relationer**. Stockholm, Arbetsmarknadsdepartament
- Heine-Geldern, Robert
- 1974 "Difusión Cultural". En: **Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales Volumen 3**; pág. 686-683
- Hurtado, Javier
- 1986 **El Katarismo**. La Paz, HISBOL
- Iriarte, Gregorio (resp.)
- 1980 **Sindicalismo Campesino: Ayer, Hoy y Mañana**. Cuadernos de Investigación Nro. 21. La Paz, CIPCA
- Meyer, Fortes y Evans-Pritchard, E.E.
- 1980 "Sistemas Políticos Africanos". En: Llovera, 1980.
- Michel, Freddy
- 1996 **Etnicidad e Interculturalidad en los Programas de Desarrollo a Cargo de PROCAD-UNITAS**. La Paz, PROCAD-UNITAS.
- Montañó, Sonia (Comp.)
- 1991 **Identidad y Ciudadanía; Educación Cívica y Mujer Rural en al Subregión Andina**. Santiago, UNESCO/UNICEF.
- 1993 **Invertir en la Equidad: Políticas Sociales para la Mujer en Bolivia**. La Paz, UDAPSO
- Núñez del Prado José, Alcoreza Patricia, et.al.
- 1981 **Migraciones y Empleo Rural y Urbano**. La Paz, OIT-Min. de Trabajo. (Tomo I y II)
- Núñez del Prado José, Michel Freddy, et.al.
- 1995 **Diagnóstico Socio Económico del Norte del Altiplano (Omasuyos, Los Andes e Ingavi) 1994-1995**. La Paz, CIDES-PROSUKO
- 1996, 1996 **Estudio Socio Económico de las Areas Sukolleras Priorizadas de las Provincias: Ingavi, Los Andes y Omasuyo, 1996**. La Paz, CIDES-PROSUKO
- Pacheco, Balanza Drego
- 1991 **El Indianismo y Los Indios Contemporáneos en Bolivia**. Tesis de Grado presentada a la Carrera de Antropología-Arqueología de la UMSA-1992.
- Paniker, Salvador
- 1989 **Hacia un Nuevo Paradigma**. La Paz, HISBOL
- Prada, Alcoreza Raúl
- 1991 **Apuntes Para una Estrategia Étnica**. La Paz, (Mimografiado)
- Prada, Raul y Michel, Freddy E.
- 1992 **Demandas de Capacitación Femenina: La Paz, El Alto, Cochabamba y Santa Cruz**. La Paz, INFOCAL

- Rasnake, Roger
 1989 **Autoridad y Poder en los Andes Los Kurakuna de Yura**. La Paz, HISBOL
- Rivera, Cusicanqui Silvia
 1987 "El Potencial Epistemológico y Teórico de la Historia Oral: De La Lógica Instrumental a la Descolonización de la Historia". En: **Temas Sociales**, Nro.11. La Paz-Bolivia, Carrera de Sociología UMSA
- Rivera, Cusicanqui Silvia, (comp)
 1996 **Ser Mujer Indígena, Chola o Birlocha en la Bolivia Postcolonial de los años 90**
- Riviere, Guilles, et.al.
 1994 **Dinámicas del Descanso de la Tierra en los Andes**. La Paz, ORSTOM
- Sahlins, Marshall y Service Elman
 1960 **Evolution and Culture** ". Ann Arbor, University of Michigan Press
- 1983 **Economía de la Edad de Piedra**. Madrid, Edit. AKAL
- Stavenhagen, Rodolfo
 1965 "Siete Tesis Equivocadas Sobre América Latina". En: **Política Independiente**, Año 1 Nro. 1. Río de Janeiro
- 1982 **Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias**. México, Ed. Siglo XXI
- Strobele-Gregor, Juliana
 1992 **Seducida? Mujeres en Comunidades Religiosas Evangelistas Fundamentalistas**. Los casos de El Alto y La Paz. En: Ponencia Presentada en la Reunión Anual de Etnología del Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Del 25 al 28 de agosto, 1992.
- Urioste, Miguel F. de C.
 1989 **Resistencia Campesina. Efectos de la Política Económica Neoliberal del D.S. 21060**. La Paz, CEDLA
- Vogt, Evan Z.
 1974 "Cambio Cultural". En: **Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales**. Volumen 3, pág. 320-323
- Wallace, Anthony F.C.
 1964 **Cultura y Personalidad** (tr. Emma Kestelboim). Buenos Aires, Edit. Paidós (1963)
- 1974 "Nativismo y Revivalismo". En: **Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales**. Volumen 7, pág. 325-9.
- White, Leslie
 1949 a **The Science of Culture** Nueva York, Grove Press
 1959 b **The Evolution of Culture**. Nueva York, Macgraw-Hill
- 1974 "Culturología". En: **Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales**. Volumen 3, pág. 314-317
- Wallman, Sandra
 1979 **Ethnicity at Work**. London, The Macmillan press . ♪

Las identidades culturales en el marco de la globalización económica

Pedro Luis Prados S.

He dividido mi ponencia en tres tesis fundamentales. En primer lugar, el aspecto metodológico de enfocar la cultura; en segundo lugar, el problema de la identidad y la diversidad; y, en tercer lugar, el concepto de desarrollo sostenible y sustentable.

Nosotros, los latinoamericanos, somos unos grandes importadores de bienes de consumo, pero también somos excelentes importadores de ideologías y, con ellas, hemos querido estructurar los Estados Nacionales y analizar nuestros problemas culturales. De hecho, el siglo pasado fue rico en importación de modelos teóricos al momento de conformarse los Estados Nacionales. El positivismo entró triunfal por la puerta principal y casi todos nuestros Estados, desde México hasta Chile, en su momento, tuvieron una concepción positivista del Estado. El escudo chileno: "Por la razón o por la fuerza", es claramente un lema positivista, y en el Brasil: "Orden y progreso", es un lema positivista.

Desde esta misma perspectiva, el darwinismo social hizo también su entrada. A través del boliviano Alcides Arguedas, en una obra sumamente deprimente, *Pueblo enfermo*, se analiza el problema del atraso de Bolivia y de los pueblos de la región desde la posición social del indio boliviano, particularmente. Este enfoque de la cultura desde el del darwinismo social es, obviamente, un concepción desintegradora de la

realidad social latinoamericana. Pocos años después se hace uso de una interpretación historicista de nuestros modelos culturales y entre ellos una de las tesis más importantes es la de Leopoldo Zea, quien ve en el orden y la secuencia histórica la fórmula que ha permitido a los pueblos latinoamericanos estructurarse y proyectarse social y políticamente, fórmula que el autor considera la adecuada para llevar a cabo un proyecto de integración latinoamericana. Este concepto en el fondo no es más que una extensión del historicismo de Dilthey que, en su momento, trata de buscar en las raíces histórico-culturales los elementos que hace posible la comprensión del hecho político que aglutinan las sociedades desarrolladas.

En la misma dirección José Vasconcelos, como expresión de la reacción antipositivista posrevolucionaria, se ampara en el espiritualismo de Bergson y sostiene la tesis de la raza cósmica, un hermoso discurso romántico sobre el futuro de la raza latinoamericana, producto de la fusión de las múltiples aportaciones de grupos étnicos que se han ido aglutinando y que llevarían, en un futuro inmediato, a la formulación de una nueva raza dentro del contexto de las razas de la humanidad. Esa raza "cósmica" tendría como símbolo la quinta era del calendario azteca. En la misma dirección entra el existencialismo y Octavio Paz, en una de sus obras, aplica el psicoanálisis sartreano a la psicología

del hombre americano y lo define como ontológicamente fragmentado e imposibilitado para la comunicación, siendo esta incomunicación la causa fundamental de la desintegración de nuestras colectividades.

A través del estructuralismo se quiso ver a nuestras sociedades como el resultado de la inclusión de los diferentes elementos que constituyen la cultura, articulada sincrónicamente en una estructura predeterminada por un modelo neokantiano, que a final de cuentas se resumiría en el Estado. ¿Cómo participarían?, ¿cómo se integrarían cada una de esas estructuras y de esos eventos en una macro organización que pudiera en su momento dar una proyección global?, son interrogantes que los modelos teóricos no resolvieron en su momento y que quedaron como simples expectativas en el razonamiento filosófico.

Recientemente se plantea el problema en términos de un ordenamiento globalizador a nivel mundial. La globalización es el gran principio de la economía, de la sociedad y de la cultura, y para algunos parece ser la panacea a todos los males de nuestras sociedades. Una creciente tendencia de enfoque político hace miembros de una misma fórmula conceptos como globalización, neoliberalismo y postmodernidad, en un intento de legitimar una acción política conducente al implantamiento de un nuevo orden económico incierto que perfila su principal objetivo hacia la transnacionalización de recursos y la subordinación de la actividad económica de los países menos favorecidos. En un complejo andamiaje de teorías y preceptos de organización global de la economía y la sociedad como componente medular del concepto de postmodernidad, se plantea la formulación de una nueva utopía -a pesar de que Jean François Lyotard, uno de los destacados representantes del movimiento, pregona que el discurso postmoderno pondrá fin a todas las utopías e ideologías germinales de las pasadas centurias- con la cual establecer un orden ecuménico cimentado sobre la tecnología y el dominio del sistema.

No obstante el tema de la globalización no viene como un postulado estrictamente de intercambio de información que permita el acceso al conocimiento de forma expedita y a bajo costo, sino que trae consigo un modelo económico basado en la recuperación de la teoría neoliberal de la apertura de mercados, la transnacionalización de la economía y la supresión de las medidas de control a favor de la libre competencia en todos los planos de la actividad productiva y de servicios. En cierta medida, la teoría neoliberal que Francis Fukuyama propone con un nuevo discurso hegeliano del fin de la historia, es la eliminación de los Estados Nacionales a favor de una concepción ambigua de una "metanación" forjada al calor de las demandas del mercado y el dominio de la información. En esa coyuntura encontramos el conflicto entre la identidad cultural y el discurso postmoderno, conflicto que requiere una cuidadosa reflexión sobre el papel integrador que ejercer la cultura en las sociedades dependientes.

La cultura, si la vemos como experiencia cotidiana, vivencia o praxis, no asume ninguna de estas posiciones teóricas como fundamentación ni, por el contrario, las posiciones teóricas pueden fundamentar la cultura como la forma como nosotros la experimentamos cotidianamente. Y cuando hablamos de cultura, hablamos de cosas muy diversas: la forma de hacer producir la tierra, la forma cómo que se cuece la tortilla, la forma de elaborar una vestimenta, cómo hablamos, cómo comemos, e incluso, como dice Levi-Strauss, la forma de sentarse en la mesa. De manera que la cultura es algo más vivo que ese esquema anquilosado en una estructura teórica que en un momento determinado podemos o no ajustar para dar explicación de un hecho concreto.

En ese sentido, cuando hablamos de identidad y diversidad cultural, lo que realmente estamos haciendo es un examen comparativo de cómo nos comportamos, cómo comemos, como hablamos e incluso cómo pensamos. En ese

sentido, estoy plenamente de acuerdo en que si existe la posibilidad de una unidad cultural, es sobre la base de una sumatoria de los elementos comunes dentro de la diversidad. La diversidad es tan consustancial a la especie humana como es consustancial también a sus propias manifestaciones, de manera que esa identidad a la que nos referimos no es más que el producto de una síntesis genética a la cual se le agregan una serie de elementos a un núcleo que permanece invariable en sus aspectos esenciales.

Si aplicamos el concepto de *genidentidad del yo* acuñado por Karl Lewin para explicar el proceso de identificación de la personalidad individual, tenemos que el hombre, a lo largo de todo su ciclo de vida, en la infancia, en la adolescencia, como adulto y como anciano, cambia toda su fisonomía, su ordenamiento celular, etc. Pero existe una serie de cualidades genéticas que lo hace un individuo perfectamente identificable con su yo. Esa estructuración de la personalidad, dice Lewin, es lo que permite la unidad psíquica del sujeto. Si nosotros aplicamos esa genidentidad a la cultura, tenemos que a pesar de que se introducen nuevos valores, nuevos grupos étnicos y nuevas tecnologías, existe una serie de elementos esenciales que nos hacen perfectamente compatibles y que permiten la construcción de una identidad por lo menos en ciertas formas de pensar y en ciertas formas de actuar. Esta aproximación permite, en alguna medida, y desde una perspectiva empírica, explicar el fenómeno de la identidad y la diversidad cultural con las naturales limitaciones teóricas, pero lo suficientemente esclarecedoras para nuestro propósito. Estamos aquí porque podemos comunicarnos y entendernos, y porque tenemos un principio que nos identifica; lo que en Estética llaman empatía, algo que nos hace atractivos unos a otros: nos atraemos, nos entendemos y buscamos, de lo contrario no estuviéramos aquí. Y para ese principio de identidad, la identificación es un proceso psíquico de empatía y la cultura un proceso ampliado, macro, de interiorización endopática.

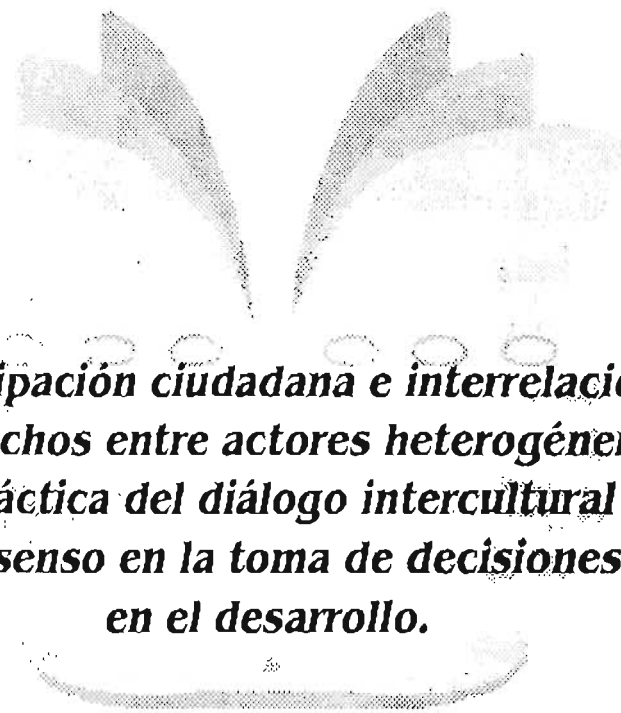
Otro de los temas que se nos propone en el forum hace referencia al desarrollo sostenible y sustentable. El término de desarrollo sostenible lo utilizó por primera vez Rostow en 1956 en un boletín de economía de Nueva York y fue acuñado como un modelo económico aplicable al desarrollo industrial. Modelo que según su creador permitiría reforzar y ampliar los sistemas industriales mediante la reinversión de las utilidades generadas en el proceso industrial en nuevas manufacturas que harían posible la inserción de grandes sectores de la población en el circuito económico. Premisa que en su momento sirvió como fórmula aleatoria a las políticas de sustentación de importaciones propuestas por la CEPAL, para establecer programas encaminados al desarrollo hacia adentro y a la superación de las crisis de las economías latinoamericanas. El concepto de desarrollo sostenible, retomado en los lineamientos de las Naciones Unidas en **Nuestro Futuro Común** en 1987 y condensado en un plan de acción en la Conferencia de Río de Janeiro en 1992 sobre Medio Ambiente y Desarrollo, plantea ahora como punto de partida la necesidad de mantener un equilibrio entre los procesos de desarrollo y el medio ambiente como fórmula para establecer un modelo capaz de mantenerse y de participación progresiva.

De esta manera la Conferencia de Río de Janeiro sintetiza el concepto de desarrollo sustentable planteándose como prioridades la erradicación de la pobreza y la supresión de la disparidad de los niveles de vida en las diversas zonas del mundo; la plena participación de la mujer, de los grupos indígenas y de la juventud, como condiciones para el reconocimiento de las identidades culturales; el derecho de los seres humanos a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza. Premisas de trabajo consustanciales a la consecución de un desarrollo sin deterioro de las condiciones ambientales y el futuro de las generaciones presentes y futuras. En este sentido la Conferencia de Río de Janeiro o Cumbre de la Tierra plantea una tarea inmediata,

cuya ejecución confronta las premisas que las teorías neoliberales y de globalización de la economía sostienen como fórmulas irreductibles para el progreso de la humanidad.

Superar el conflicto entre desarrollo sostenible y sustentable, tal como lo expresa la Conferencia de Río de Janeiro y la concepción de globalización económica neoliberal, tal como la presentan los teóricos de los países desarrollados, implica una tarea de reflexión y crítica perma-

nente por parte de nuestros países. Tarea que implica la superación de los dogmatismos políticos y de los nacionalismos a ultranzas, para abrir las puertas de un diálogo en el que las minorías culturales y étnicas, los diversos sectores productivos, hombres y mujeres de diferentes condiciones sociales, tomen parte con miras a garantizar su supervivencia como colectivos sociales y a preservar sus identidades como individuos y como pueblos. ✎



***Participación ciudadana e interrelación
de derechos entre actores heterogéneos:
La práctica del diálogo intercultural y
consenso en la toma de decisiones
en el desarrollo.***

Experiencia nacional, participación ciudadana y desarrollo cultural a través de los Centros de Trabajo de Cultura Popular

Iván Flores Sánchez

Antes de comenzar mi intervención deseo agradecer muy sinceramente a las autoridades del Instituto Andino de Artes Populares por haberme honrado con la invitación a participar en este Seminario-taller.

Debo iniciar esta ponencia, tratando de explicar entre otras cosas, cómo la ubicación dentro de las clases sociales afecta el desarrollo cultural de una nación. Por ello, muchos de mis comentarios sobre el tema tocarán el contexto histórico, para luego llegar a la realidad actual de nuestra región, de su cultura, su educación y partiendo de la premisa de que ésta (la cultura) está seriamente vinculada a los acontecimientos políticos y económicos de un país.

Es importante partir de la base de que Venezuela ha venido afrontando desde el llamado viernes negro, la más grave crisis económica en su historia democrática, cuyo efecto se expresa en el deterioro de los valores y expectativas de la sociedad civil. Simultáneamente a la lucha que se mantiene contra esta crisis, pienso que sería conveniente esforzarnos por fortalecer la identidad de nuestro pueblo que, a la larga, nos repercutirá en mayores beneficios.

Hasta ahora no he podido entender cómo en la mayoría de nuestros pueblos se pretende modificar los sistemas establecidos basados en modelos de desarrollo aplicados en otros países y

que se pretenden copiar, ignorando la adaptabilidad a nuestra realidad en donde ya fracasaron otros, sólo por el hecho de haber sido exitosos en países más desarrollados, sin quedar excluida de esta situación lo que nos trajo acá a Ecuador, como es la **cultura**. Sin embargo, desde la caída del Muro de Berlín y del fin de la Guerra Fría se han venido conformando nuevos escenarios, factores y actores que apuntan hacia un cambio radical de la Geopolítica del siglo XXI. De este contexto América Latina no ha quedado excluida, sino que está pasando por su propia revolución, la cual afectará completamente la estructura de la región, causando transformaciones económicas, sociales y culturales.

La Comunidad Latinoamericana, recientemente, ha expresado su preocupación por los desafíos hacia el próximo milenio, basados en la gran cantidad de obstáculos que existen para que nuestros pueblos puedan alcanzar el desarrollo y su integración, entre los que podemos nombrar: las constantes manifestaciones de violencia, odio, falta de tolerancia, racismo, xenofobia, nacionalismo agresivo, profundización de la brecha existente entre los ricos y pobres, pérdida de nuestra identidad, etc. Estos factores, a mi entender, son determinantes y ponen en peligro la consolidación de la paz, el desarrollo de la tan ansiada cultura regional y la democracia.

Considero que las experiencias de nuestros países les ha enseñado a un creciente número de

decisores en el área educativa y cultural, que sus planes, proyectos y políticas están condicionados, cuando no determinados por las relaciones internacionales. Es prácticamente imposible concebir alguna política de desarrollo que no involucre alguna modificación de las reglas de juego en el sistema internacional ya que el desarrollo se ha convertido en el nuevo nombre de lo que antes se denominaba "el interés nacional".

No debemos concebir acciones en el frente educativo y cultural que no involucren una comprensión de los factores que definen la estructura internacional y el efecto de sus cambios sobre tales áreas.

Con esta intervención no pretendo en ningún momento ser un soñador o un simple crítico, como muchos que me han precedido en reuniones anteriores; mas debo recordarles que no soy un especialista en el área cultural, sino un venezolano que quiere resaltar, desde su modesto punto de vista, el papel y la importancia de la educación y la cultura en el proceso de integración de América Latina, ya que ambas nos permiten el conocimiento de nuestros países, nuestra geografía, nuestros valores cívicos, el nivel educativo que hemos alcanzado y nuestras expresiones artístico-culturales, producto de toda una historia. No podemos apreciar ni amar y menos luchar por algo que no se conoce. Es casi imposible querer a nuestros vecinos si no los conocemos.

Simplemente que actuando como hacedor de cultura en mi país, hago un llamado a la conciencia de los responsables de estos sectores en cada uno de los países miembros del Convenio Andrés Bello, para que continúen adelante, pero alejados de los posibles compromisos partidistas o políticos que se pudieran suscitar y anteponiendo el hecho de que se trata de hacer algo grande por la Región.

Quiero además aprovechar la oportunidad que me han brindado para hacer algunas inda-

gaciones acerca del pensamiento latinoamericano, lo cual implica averiguar acerca de nuestra identidad, la manera de ser, nuestras costumbres folklóricas, etc.

Lo que me preocupa es que al actuar como ente relacionado con la educación en mi país, me he dado cuenta de que estas ocasiones se deben aprovechar para hacer un llamado a la conciencia de los responsables de estos sectores (cultura y educación) en cada uno de los países miembros del Convenio Andrés Bello, para formular y orientar acciones concretas hacia su desarrollo.

No deseo venir a este país y que en las próximas reuniones se continúe hablando de lo mismo, más aún cuando estoy consciente de que en el Estado venezolano se están haciendo todos los esfuerzos posibles por darle a la cultura y a la educación el lugar que se merecen.

Todos sabemos, porque lo vivimos aún careciendo de datos estadísticos que lo confirmen, que existe desigualdad tanto en la toma de decisiones, como en la participación a nivel del sector cultural. Esto guarda estrecha relación con el hecho de que la mayoría nos encontramos al margen y/o desinteresados de lo que tradicionalmente se ha denominado "Participación en el desarrollo de la cultura".

Lo anterior nos lleva a concluir que nuestra relación con la cultura puede analizarse o verse desde dos ángulos: lo que comúnmente se ha denominado participación en las políticas culturales y toma de decisiones (lo que lamentablemente ha sido exclusividad de una minoría), y la manera de cómo hemos venido haciendo cultura.

Hacer cultura consiste en actuar dentro de los diversos ámbitos de este campo que, hasta un tiempo relativamente reciente recaía sobre directores literarios o de cine, responsables de museos, bailarines, músicos reconocidos, actores, etc. Como

veremos más adelante, esta práctica no siempre refleja los intereses de los sectores tradicionalmente dominados, que son los que propician actividades para el desarrollo de las culturas populares de Venezuela y de la región, y por ello no han sido capaces de potenciar la participación de más actores.

Quizás, mucho antes del nacimiento del CONAC, CLACDEC, Instituto Interamericano de Etnomusicología y Folklore (hoy conocido como FUNDEF-1990 que opera como Centro del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello), de la Fundación Biggot, Fundación Pampero, Fundación Polar, Ateneos, etc., que a mi entender, han sido los únicos entes que de manera responsable han orientado sus políticas hacia la investigación, preservación y difusión de la cultura tradicional e indígena de nuestro país, no se percibía en él, acciones de la administración pública lo suficientemente claras o lucha por forjar su personalidad cultural y determinar su verdadera identidad. Eran muy pocos los sectores que estaban dispuestos a sacrificar todo, por preservar su pasado; inclusive, se dificultaba proyectar al mundo una imagen de país unificado al resto de la región, tal como lo soñaba nuestro Libertador Simón Bolívar, a pesar de que existieron condiciones favorables para ello.

Posiblemente una de las razones entre otras que pudiéramos nombrar pero que no vienen al caso, fue la ausencia de una conciencia cultural que facilitara tomar decisiones trascendentales disgregándose hasta nuestros días, el destino de los pueblos latinoamericanos.

Debemos recordar que cada uno de nuestros pueblos, poseía su propia identidad cultural, por supuesto que con distintos niveles de desarrollo y pertenecientes a una misma estructura político-administrativa mientras fueron colonias del dominio español, lo cual debió facilitar su integración luego de su independencia.

El hecho de poseer características culturales similares que se ven reflejadas en la historia,

nos pudiera hacer pensar en la existencia de una Cultura regional, que sería la base que sustente la integración y el desarrollo de los países signatarios del C.A.B.

Ahora bien, los procesos integracionistas en América Latina han privilegiado solamente el aspecto económico, orientándose hacia la búsqueda de nuevos mercados para los productos de los países que participan en estos procesos, viéndose claramente que no se promueve la integración social, que debe reconocer, respetar y ejercer la multiculturalidad. Estamos en una constante búsqueda de la integración hacia el exterior, pero las sociedades latinoamericanas son internamente desintegradas. La mal interpretada homogeneización cultural es la que se ha convertido en el principal enemigo de la Integración de nuestros países.

Es importante recordar que en la Conferencia Internacional de Cartagena, sobre la enseñanza de la Historia, realizada en el año 1996, se estableció que ella constituye una estrategia esencial para lograr la tan ansiada integración.

En la acepción corriente, sin mayores complicaciones, tal como nos ha sugerido en su intervención del lunes el compañero Vicario Leal, **Integración** es la acción y efecto de unir, mientras que desintegración, como es bien sabido, es la acción y efecto de separar.

Si se quiere una definición técnica o académica del concepto de integración, podemos utilizar la del tratadista Karl Deutsch, quien da idea de ella en los siguientes términos: Integrar significa constituir un todo con las partes, es decir, transformar unidades previamente separadas, en componentes de un sistema coherente.

De la mencionada definición, podemos deducir que para hacer surgir la figura de la Integración Cultural en el plano Internacional, se requiere que previamente hayan existido **entidades diferenciadas**, las cuales, por una

convergencia de intereses o de fines, conviene en formar una entidad mayor, que asegure el alcance o realización de ciertos objetivos y/o metas, pero que no puede ser obtenida si ellos actúan aisladamente o por separado.

Un ejemplo visualizador de lo que venimos hablando, es el caso de una orquesta. Esa entidad no pasa de ser una reunión integrada de músicos individuales. Cada uno de sus integrantes tiene habilidad para tocar un instrumento que constituye su especialidad musical. Si proceden individualmente o actúan por separado, difícilmente podrán alcanzar el rango de un espectáculo que atraiga público, a menos que se trate de un virtuoso consumado y de gran fama, capaz de llenar con su sola presencia una sala de teatro. Pero al unirse como componentes de una orquesta, cada músico se integra en una entidad colectiva o global, bajo la batuta de un Director experto, que asegura la unidad del conjunto y la eficacia plena de resultados.

Surge así la posibilidad de dar un concierto, de tocar un baile, de montar una parranda, lo que actuando individualmente, cada músico no podría obtener. Lo mismo ocurre con el más grande ente colectivo, que algunos intelectuales han coincidido en denominar Estado, Nación, Pueblo o País, y que tienen su propia fisonomía, sus posibilidades específicas, su perfil nacional y sus problemas por resolver. Cada uno puede actuar solo o aislado en el plano internacional con soberana determinación, pero si se integra a otros para formar entidades más amplias y poderosas y se dan a perseguir metas comunes, es indudable que acrecentarán sus fuerzas o disponibilidades para el logro que se persigue y llegarán más rápidamente a la obtención de las metas que desean alcanzar. Por ello este ejemplo pudiera servir para ser aplicado a los países de la región que plantean la necesidad de la integración.

Particularmente eso resulta más imperioso e inaplazable cuando se trata de entes afectados

por fallas comunes, que imposibilitan su pleno ascenso hacia altos niveles de convivencia colectiva, sobre todo en el plano cultural.

A tal fin se vienen llevando a cabo en nuestro país y bajo la supervisión de la Secretaría Nacional del Convenio Andrés Bello, reuniones y encuentros con universidades y demás sectores involucrados, a objeto de trazar metas, impulsar iniciativas, experiencias y proyectos estratégicos, conjugando voluntades políticas, aunando recursos técnicos y financieros que faciliten la convocatoria de una base regional donde se encuentren todos los ideales, aspiraciones y esfuerzos dirigidos a la consolidación y práctica del diálogo intercultural.

Estas reuniones y/o encuentros persiguen dar una solución a la poca valoración y escasa difusión de nuestra cultura tradicional e indígena; las limitaciones presupuestarias existentes del sector, el trazamiento de metas claras y factibles de ejecución, que nos permitan orientarnos a donde queremos llegar, la ausencia de mecanismos que generen intercambio y comunicación entre los diferentes actores, los escasos programas de adiestramiento, capacitación y formación dirigido al personal de los Centros de Trabajo de Cultura Popular, etc.

Ahora bien, cabe mencionar que existen experiencias exitosas en Venezuela, aun detrás de este marco tan poco alentador y esto debe ser recibido con especial satisfacción (tal como es el trabajo desarrollado por el CLACDEC), ya que al realizar un diagnóstico de la realidad de nuestro país, nos encontramos con que paradójicamente en las zonas con mayores limitaciones económicas, es donde más se está haciendo por la preservación de nuestra identidad cultural. Ante este hecho, no podemos quedarnos de brazos cruzados porque la pasividad nos convertiría en cómplices, por ello planteamos acciones que nos permitan valorar los rasgos de nuestra identidad cultural afroamericana, para lo cual debemos comenzar por estudiar y socializar el conoci-

miento de lo investigado e inventar mecanismos para no dejar desaparecer nuestra cultura, razón por la cual estamos aquí.

Actualmente observamos un número cada vez mas creciente de Organizaciones no gubernamentales, Ateneos y Fundaciones que patrocinan programas originales e innovadores, para dar respuesta a la falta de incentivos y estímulos educativos de los jóvenes en edad escolar, a objeto de sensibilizarlos frente a la necesidad de estimular el desarrollo integral, fomentando su creatividad y renovando su visión sobre los aspectos culturales de la región.

Este lamentable contexto vivido en Venezuela, es el causante de que estas Organizaciones no-gubernamentales estén tratando de participar más activamente en la Educación, ya que la misma viene siendo bastante deficiente y no responde a las exigencias actuales del país. Por esta razón es que el tema de la descentralización ha alcanzado mayor relevancia, entendida en términos de la transferencia de responsabilidades en la planificación, gerencia y manejo de los recursos del gobierno central a los gobiernos regionales, municipales y locales.

Por esta razón es que estamos en presencia de una serie de reformas del sistema educativo nacional, sobre la base de actuación de nuevos actores, que demandan una mayor participación en este escenario.

Con todo esto, lo que se pretende es recuperar al niño y a la madre, como protagonistas de su propio desarrollo, revalorizando su cultura y su identidad popular, lográndose así un cambio de actitud frente a su porvenir y ayudar a construirlo de acuerdo a sus raíces históricas.

Cuando recibí la invitación para participar en este Seminario, pensé que era una excelente oportunidad para escuchar a los especialistas de otros países abordar el tema de desarrollo cultural, integración, participación ciudadana, interre-

lación de derechos entre actores heterogéneos e identidad popular y el rol de la educación (ya que es el área de mi competencia) como reflejo de la estructura de poder que rige en nuestras sociedades, conforme que responde a la implementación de determinados programas que la regulan.

Venezuela, tal como otros países de la región, es considerada como notablemente dependiente en el más amplio sentido de esta palabra, esto nos hace pensar en la posibilidad de que indudablemente la educación no está excluida de este hecho. Esto es fácilmente de confirmar, solo al observar la creciente importación hacia nuestro país de Ciencia y tecnología ajenas a nuestra realidad.

La llamada dependencia cultural, introdujo en Venezuela elementos que perturbaron su composición y estructura étnica, racial y cultural. Compulsivamente adaptamos nuestra organización social a los patrones imperantes en las sociedades dominantes, reemplazando los sistemas de valores y tradiciones, lo cual condujo a la pérdida de la identidad cultural.

En la estructuración de las formaciones sociales de Venezuela, el aparato educativo debería responder y contribuir a asegurar la movilidad social como forma de neutralizar los conflictos de clase, ya que existe por un lado, la clase baja (trabajadora) con bajísimos niveles de instrucción, sometidas a un intenso proceso de explotación, lo que indudablemente origina condiciones de vida inadecuadas, una clase dominante que no difiere mucho de la de los otros países de la región y una clase "media" que utiliza la educación como un recurso para tratar de aumentar su poder en la sociedad. Sin embargo, el marcado dominio de la clase dominante, es el que ha venido fragmentando la identidad cultural de nuestro país.

En consecuencia, estamos en presencia de la interiorización de modelos culturales

totalmente ajenos a nuestra nacionalidad, ya que estos están basados en patrones eurocéntricos y norteamericanos, donde se conjugan otros criterios y patrones que no corresponden con la realidad del país.

La sociedad venezolana puede describirse como biológicamente mestiza y multicultural, y estos dos elementos son defendidos por nuestra población constituyendo una trampa para esconder la discreta, pero existente, discriminación racial y social hacia los sectores tradicionalmente marginados.

Se proclama ser mestizo, pero se oculta o pretende ocultar los rasgos físicos prototipos de los negros e indígenas y por supuesto se privilegian los "blancos". Además, a estos no se les da el justo valor de sus aportes culturales y la posibilidad de elevar su calidad de vida es cada vez menor.

Considero, y ese es un criterio muy personal, que la sociedad regional y específicamente la venezolana ha sido hasta ahora altamente discriminatoria, el principal factor lo constituye lo económico-social, seguido de la discriminación racial hacia los negros, luego hacia la población indígena, hacia las mujeres y después a otras minorías.

La cultura en Venezuela se caracterizó durante muchos años, por ser un conjunto donde se rechazaban y subestimaban nuestras raíces originarias, tomando como punto de partida el mal llamado descubrimiento de América y la posterior colonización; en otras palabras, la población indígena y la población afrovenezolana se habían conjugado como las dos formas de discriminación más fuertes que existían en nuestro país.

Estas formas discriminatorias aparecieron, se desarrollaron y reforzaron en nuestra educación, tanto en la dimensión familiar como en la colectiva por medio de la cultura de masas,

a través de los distintos grupos donde a cada ser humano le toca desenvolverse y a través de los medios de comunicación social existentes: televisión, radio, prensa y cine.

El resultado de lo dicho anteriormente, es lo que comúnmente se ha llamado vergüenza étnica o endorracismo, es decir, que a través del ya mencionado proceso de colonización y neocolonización, algunos sectores del pueblo venezolano han internalizado sentimientos de desprecio hacia sus orígenes y desconfianza en sus potencialidades y posibilidades futuras tanto en el plano individual como colectivo. Por ello es muy frecuente minimizar lo indígena y lo negro, frente a las supuestas excelencias del mundo anglosajón.

A mi entender, debemos partir de la base de que la Cultura y la Identidad popular deben concebirse "como un arma de resistencia a la Cultura desnacionalizante y de fortalecimiento de una legítima identidad nacional, y esta solo se logra con un comportamiento crítico, reflexivo y popular, capaz de trascender la apatía, el conformismo y la pasividad". Asumiendo la necesidad de oponer una identidad propia al avasallamiento cultural-ideológico de países con otras raíces y/o las burguesías internas.

En el caso que nos atañe, los sectores encargados de planificar y orientar las políticas culturales de Venezuela, no han obtenido los resultados deseados, quizás por el hecho de no poder contar con suficientes recursos económicos que así lo permitan.

Nuestro país, al igual que muchos de los otros países subdesarrollados de la región, continúan estando muy bien plegados a los intereses del imperialismo norteamericano y eso lo podemos percibir fácilmente, solo con encender la televisión y otros medios de comunicación, donde se conforman estereotipos negativos que entran en aguda contradicción con los nuestros.

El mecanismo utilizado para lograr el proceso de desnacionalización cultural, es la tecnología ofrecida por estos medios de comunicación, quienes han constituido la fuente principal de difusión de modelos culturales distintos a los nuestros, teniendo como destinatario principal a la comunidad.

Las perspectivas para fines de siglo, quizás como consecuencia del proceso de descentralización que vive el país y el cual está muy de moda en los discursos de los políticos y líderes de los países de la región y sobre lo cual prefiero no emitir ningún juicio, nos reflejan un fenómeno cultural donde se percibe la notable disminución de la participación del Estado; donde la identidad ha pasado a formar papel preponderante de la sociedad y existe un creciente interés por promover una mayor participación de la sociedad civil hacia el propiciamiento del diálogo intercultural entre los múltiples sectores, fracciones, grupos, segmentos, etc.

“De ser un asunto periférico, la cultura ha empezado a ser un asunto estratégico, ningún aspecto sociopolítico o económico puede concebirse al margen de lo cultural”.

Por esto y por lo que hemos venido mencionando anteriormente, es que ella debe ser incorporada de una manera más efectiva a la educación, ya que “Lo cultural es factor de paz, convivencia y desenvolvimiento social; es recurso de elevación espiritual; es elemento de identidad local, regional, nacional y continental y responde a las necesidades y aspiraciones de la población”.

Uno de los principales inconvenientes para lograr la incorporación y la integración de la Cultura al sistema educativo nacional e incrementar la participación ciudadana en este sector, ha sido que hasta hoy en día, la diversidad cultural de Venezuela era considerada por nuestros gobernantes como un problema e impedimento para alcanzar el desarrollo del país y no como una fuente potencial de riqueza. Se “entendía” que

incentivar la práctica de nuestras tradiciones y nuestra identidad era sinónimo de atraso.

Con el nacimiento y constitución en nuestro país de los Centros de Trabajo de Cultura Popular, se pretende complementar la manera de como la temática de la interculturalidad era considerada, ya que ahora, ella es proyectada como el eje operativo de la gestión de los mencionados Centros, quienes se han propuesto impulsar actividades particulares que expresen una idea en conjunto de la cultura popular nacional, sus manifestaciones y representaciones más significativas; sumándose al esfuerzo de los entes mencionados anteriormente.

Se pretende mantener un constante diálogo entre los distintos grupos que trabajan por la cultura, de tal manera que podamos nutrirnos unos a otros, y sin mediaciones podamos compartir experiencias que nos permitan revitalizar y revalorizar lo específicamente nuestro.

El objetivo de implementar nuevas estrategias para una gestión social descentralizada que beneficie el desarrollo nacional y regional, la valoración de identidades locales, el cumplimiento autogestionario de las agendas culturales de las comunidades locales y la formación de una conciencia permeable a los afanes de la Organización del Convenio Andrés Bello, ha permitido diseñar una estrategia nacional que define la concepción de los Centros de Trabajo de Cultura Popular en Venezuela, con un fin común, el cual se inició preparando un documento que definiera la política nacional de los C.T.C.P en acciones de conjunto dentro del diálogo intercultural y la respectiva coordinación interinstitucional.

En este orden de ideas, la Secretaría Nacional del Convenio Andrés Bello y la Fundación de Etnomusicología y Folklore organizaron y desarrollaron el pasado mes de noviembre de 1996, el I Encuentro Nacional de Directores de Centros de Trabajo de Cultura Popular; contán-

dose con la presencia de los que hasta entonces estaban implantados: Amazonas, Barlovento, Cagua, Paria, Petare y Zulia,

Estos Centros nos han planteado un conjunto de retos, donde por ejemplo en un mismo Estado podemos encontrar una prolifera diversidad cultural de sus comunidades, quizás por el hecho de que en Venezuela converge una gran cantidad de ecosistemas (marítimos, fluviales, lacustres y terrestres) con potenciales riquezas bioenergéticas, pero su verdadero tesoro es el hombre, ya que "este es el hacedor de la Cultura y, por ende, ésta constituye el eje del desarrollo humano".

Seguidamente daré un ejemplo que seleccioné al azar, de la situación vivida por un Estado venezolano, que nos permita hacernos una idea de cómo se venía manejando la práctica de la interculturalidad:

En el **Amazonas venezolano** se encuentran aproximadamente 35.000 indígenas (Yanomami, Piapoco, Yabarana, Cubeo, Curripaco, Piaroa, Guajibó) diferenciados en lengua, religión, organización social, economía, etc.

Estos grupos han demostrado un alto nivel de adaptabilidad a la zona y coexisten con una población criolla y extranjera. Pero desde el último cuarto de siglo se ha reiniciado la desarticulación y exterminio de alguno de estos pueblos. La primera vez fue después de la salida de los jesuitas (1767) donde hubo un choque tan fuerte etnocida y genocida, como lo fue el período de explotación de los recursos forestales (caucho, sarrapia, balatá).

Con el período cauchero Venezuela se da cuenta que existe el Amazonas; este trajo consigo el interés sistemático de las transnacionales caucheras (inglesas, francesas, estadounidenses) quienes usaron como mano de obra a los indígenas, bajo relaciones de trabajo tipificadas como esclavistas.

A partir de ese período el Amazonas se inserta en la dinámica venezolana, con las características ya conocidas por nosotros: pérdida de la identidad cultural en algunos grupos indígenas; problemas psicosociales en individuos y familias, ante el dilema de participar en una sociedad etnocéntrica y etnocida y donde al indígena le han asignado los peldaños inferiores de la estratificación social; la ausencia de tierras donde reproducir sus patrones, uso y ocupación del espacio; el predominio de la lengua castellana y la no comprensión plena de ella, lo que hace que deban competir en desventaja para la obtención de los servicios educativos, salud, empleo y recreación y finalmente la que para mí es más grave, como es la recepción de modelos de participación política donde el compañero o la casa del partido, son las instancias donde se resuelven las situaciones.

El Centro de Trabajo de Cultura Popular en Amazonas, trata ahora de insertar esta realidad a la dinámica del país y su papel fundamental ha sido el de convertirse en aliado de las causas estratégicas de los pueblos indios de esa región, tendiendo a implementar la toma de conciencia de la diversidad cultural, el respeto que como pueblos diferenciados merecen y por último al derecho que tienen a desarrollar sus modelos sociales particulares, en función de su sobrevivencia como pueblos.

El Encuentro del cual les hablé anteriormente y las posteriores reuniones que se han efectuado, arrojaron como resultado entre muchos que pudiéramos comentar, que con estos Centros se debe contribuir a la promoción de las experiencias culturales, manifestaciones ideológicas comunitarias y tradiciones populares, con especial énfasis en aquellas que están en proceso de extinción en Venezuela.

A tal fin, nos hemos trazado hacia estos Centros políticas a corto, mediano y largo plazo, que complementarán la organización y ejecución de Talleres, Seminarios, Exposiciones, Inter-

cambios, etc., a objeto de conformar en principio, una Red de información que permita la comunicación efectiva entre ellos y a la vez de a conocer entre aquellos sectores que pudieran estar interesados, aspectos relacionados con cultura tradicional, popular e identidad cultural y además contribuir a la formación de investigadores en este campo; incrementar la formación y capacitación de recursos humanos en las disciplinas relacionadas con el desarrollo cultural; maximizar el apoyo para los procesos de creación, revitalización, consolidación, promoción y difusión de Centros de Trabajo de Cultura Popular; incentivar la formación para la autogestión de éstos y a la vez orientarlos en lo referente a la comercialización de los productos obtenidos de su labor.

Por supuesto que estas acciones que he mencionado, permitirá a los distintos Centros del país vincularse con la comunidad a través de la preservación y rescate de las diversas tradiciones folklóricas lo que podrá traducirse en una mayor participación ciudadana, donde las políticas en el ámbito cultural serán avaladas por el notable incremento de sus actores y a la vez se encontrarán en un plano igualitario, a la hora de la toma de decisiones.

En resumen, estos Centros se suman al esfuerzo de muchos los otros organismos men-

cionados anteriormente, con la noble intención de alcanzar el desarrollo integral de la cultura, mediante acciones y proposiciones que van en armonía con la realidad del hombre y la geohistoria del país. En consecuencia para lograr esto deben promover y organizar programas que garanticen la continuidad y vigencia del acervo histórico cultural; estimular, promover y reactivar las manifestaciones tradicionales, costumbres, usos, valores y lograr que los jóvenes en las etapas de niño y adolescente, participen en las actividades que se organizan.

En conclusión y para cerrar mi exposición, considero que se debe continuar apoyando en el plano nacional e internacional la sistematización de la educación formal de la cultura popular, a objeto de diseñar una metodología pedagógica única en el área y profundizar la enseñanza de ésta, con objetivos distintos para cada nivel en el aula y además retomar el tema del inicio donde no debemos olvidar el hecho de que "la interculturalidad es uno de los principales propósitos de acción del C.A.B, considerando que la convivencia cultural y social al interior de los países miembros permite promover los valores de solidaridad, tolerancia y respeto". ▽

BIBLIOGRAFIA

- Brenton , Ivan; Dussault, Gabriel; García Prince, Evangelina; Tinoco, Antonio.
1992 **Jornadas sobre política cultural y desarrollo cultural.** O.E.A.
- Ruiz Bravo, Patricia
1995 **Mujer y Educación de niños en sectores populares.** UNESCO - Convenio Andrés Bello.

- Larez Ronald J.
1990 **Educación, Identidad Cultural y Socialismo.** Editorial Abre Brecha, 1era Edición.
- Acosta Rodriguez, Luis
1982 **Simón Bolívar y la Integración de América Latina.** Cátedra Bolivariana Itinerante del Ministerio de Educación.
- SECAB
1996 **Boletín Internacional No.73 año 7.**

Guédez, Víctor y Menéndez Carmen.

1994 **Formación en Gestión Cultural.** Concul-
tura. SECAB.

IADAP

1980 **Revista del Instituto Andino de Artes
Populares.** Quito - Ecuador. Año 1. No.1
pp 4,18,19,24,26.

IADAP

Documento Propuesta: **Los Centros de
Trabajo de Cultura Popular.** Gestión Cul-
tural para la Integración.

IADAP

Programa Presupuesto 1996 - 2000. Inter-
culturalidad: Políticas Culturales de Alcan-
ce regional. *as*

La problematización de las identidades-unidad en la diversidad. Colombia como sede de la Primera Reunión de Ministros y Encargados de Cultura del Movimiento de Países No Alineados

Manuel Ernesto Salamanca

Comenzaré por relatar una anécdota que me pareció relevante para el tema de esta ponencia: durante un seminario sobre gestión cultural al que asistí hace muy poco, un gestor cultural, tratando de explicarse las razones de lo que él llamaba "el conflicto colombiano", citaba "esa falta de identidad, esa falta de fuerza de cohesión que pudiese definir la colombianidad", como la razón para que la manera más común de resolver los conflictos en nuestro país fuese la vía armada.

No sin sorpresa, hallé en esa aseveración las razones para plantear esta intervención. Pues, justamente, mi opinión es contraria a la de este personaje, quien sus razones tendría para abordar una cuestión de la "identidad colombiana" desde esa perspectiva. Y es que, justamente, aspirar a una unidad en la identidad como la manera de resolver un conflicto es, en mi concepto, una forma totalizante de abordarlo y, por lo tanto, contraria a la tendencia pluralista de la que hemos hablado cuando nos referimos a la interculturalidad.

En efecto, decir que el conflicto colombiano se podría resolver con una llamada a la unidad de la identidad, resulta del desconocimiento sobre que en Colombia no hay un conflicto sino varios, que se pelean desde frentes diversos y que por lo mismo involucran a la más heterogénea naturaleza de actores. Por mencionar, de una manera no jerarquizada, y como

me vienen a la cabeza, puedo enumerar: un gobierno elegido democráticamente que enfrenta problemas de credibilidad; cuerpos de seguridad, con miembros del ejército y de la policía; una guerrilla armada con un proyecto de toma del poder por las inmensas organizaciones de crimen organizado, dedicadas principalmente al tráfico y comercio de narcóticos y debilitadas en los últimos tiempos; criminales comunes que organizan bandas o actúan por su propia cuenta; grupos de autodefensa que toman la justicia por sus manos; ciudadanos y ciudadanas afectados por los conflictos derivados de los diversos tipos de enfrentamientos que resultan por las agresiones en diferentes direcciones de los frentes que acabo de mencionar.

Esta descripción, suscita y poco ambiciosa, apenas da una idea de que los conflictos en Colombia son polivalentes, y que por lo mismo se requiere de un ojo crítico que, en aras de resolverlos, tenga la capacidad de la sorpresa, de estar preparado para prácticamente cualquier cosa, y que entienda la naturaleza plural de los mismos. Parece cierto que, definir una identidad colombiana, en este sentido, es tan utópico como falta de visión sobre la realidad de las cosas, pues de seguro los rasgos que definen a los actores que acabo de mencionar me darían pocos elementos para encuadrarlos en la casilla de una caracterización que me permitiera llamarlos a todos simplemente "colombianos" y en aras de esa

"colombianidad" plantear que la solución de sus conflictos multivalentes fuese tan sencilla como hacerles creer que por "colombianos" saldríamos de nuestros graves líos.

Esta corta introducción me es útil para decir que, tanto como a la violencia misma, le tengo un profundo temor a las respuestas absolutas. Y les temo en tanto guarden para sí proyectos unificantes. Descreo hasta el escepticismo de todas aquellas interpretaciones que proporcionen una respuesta universal, que diagnostiquen fórmulas completas, totalizantes, y que prescriban una como la solución correcta para problemas de diversa índole interior. La naturaleza plural, multivariada y variante de nuestras problemáticas, que nos aquejan por igual como colombianos, latinoamericanos o ciudadanos del mundo, nos prohíbe la peligrosa aventura de pretender, aún con buenas intenciones, el imposible y falso imperativo de querer alcanzar lo absoluto cuando nos arriesgamos a opinar sobre, por ejemplo, nuestra identidad.

Continuaré con una confesión. Antes de dar título definitivo a esta ponencia, mi idea era llamarla "Contra las identidades". Reflexioné un poco sobre la temática general del seminario, sobre el tema específico al que se me pidió referirme, y concluí que semejante nombre podría ser inapropiado. Preferí entonces no correr un riesgo semántico y opté por incluir, en el título de mi ponencia, las palabras "problematización de las identidades". Y lo hice no por huir al romanticismo justificado de todos aquellos que claman por la identidad latinoamericana y el amor a lo propio como uno de los elementos que nos permitirán pensar en posibilidades de integración, sino por cuestionar las razones que, en tiempos de la incertidumbre, nos llevan a proponer este camino que podría sugerirnos formas nuevas de nuestra seguridad.

La posguerra fría ha determinado, entre muchas otras cosas, el que la seguridad se plantee como un problema interno de los estados. De hecho, la supuesta ausencia del riesgo de una confrontación entre las dos grandes potencias, replanteó el concepto de seguridad en tanto la naturaleza de los conflictos varió, aparentemente, de forma fundamental. Cuando se dejó de hablar de guerra total, con la amenaza nuclear en teoría desdibujada, fue evidente que los conflictos menores se intensificaron. Menores en tanto individualmente parecían de dimensiones pequeñas, pero dramáticamente preocupantes en cuanto su costo en vidas humanas superaba varias veces el de las guerras mundiales juntas.

Todo esto ocurría al ritmo del promocionado "fin de la historia" que sirvió únicamente para darnos cuenta de que, ese giro del tiempo ocurrido con la caída del bloque comunista en 1989, significaba no la muerte de la historia sino el nacimiento de muchas. Las menos de las veces pacíficamente y las más con sangre, sudor y lágrimas, variadísimas identidades nacionales, ignoradas por el desconocimiento culpable de regímenes autoritarios, comenzaron una etapa de reivindicaciones que alertaron al mundo sobre la manera cómo la diversidad era una fuerza que se imponería a toda costa, de una forma inevitable.

Los mapamundis cambiaron, y las cifras nos hablan de que "en la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional¹. Por lo tanto, labor bien ardua, e inútil, resulta querer definir identidades nacionales específicas que nos brinden marcos de referencia dentro de los cuales enmarcar las acciones de los grupos humanos.

Las diversas sociedades, y los diversos tipos de sociedades, encierran dentro de sí una multivariada aproximación a la naturaleza de sus propias problemáticas, que depende de la forma cómo los diversos grupos humanos que las componen conciben el mundo.

Pero lo que sí podemos identificar, en la búsqueda de los orígenes, son las razones para que los diversos grupos humanos tomen cierto tipo de decisiones o enfrenten sus problemas de una u otra forma. Es ello lo que nos define la seguridad humana de los diversos individuos, y la explicación útil para cualquier ser humano, de los puntos en donde se empezaron a definir cosmogonías, formas de interacción social, maneras de apropiarse de la naturaleza y hasta métodos de relación con los semejantes, bien sean del mismo país, bien sean de nacionalidades diferentes.

Esto nos explica el que, en el argot de los politólogos y de tantos científicos sociales de la actualidad, haya surgido con tanta fuerza la cuestión del *otro* o la *otra*. La alteridad, esa dimensión de nuestro semejante en cuanto se presenta diverso o diversa a nosotros mismos, en cuanto es un yo diverso del yo que he edificado a lo largo de la existencia, es lo que nos autoriza a pensar en la integración desde el reconocimiento de lo diverso, y en lo que comúnmente se llama la unidad en la diversidad.

Si algo tenemos en común es lo diferentes que somos unos de otros. Pareciera que "somos diversos y tenemos derecho a serlo; en ocasiones, tenemos el deber de serlo. Y lo tenemos en cuanto la conciencia sobre nuestras propias diferencias es lo que nos posibilita para situarnos en un mundo con varios miles de millones de destinos que comparten un espacio. La posibili-

dad abierta de ser la *otra* o el *otro* para los demás, y comprender que ese otro y esa otra son a su vez nuestro otro y nuestra otra, puede constituirse en un primer peldaño para replantear las relaciones de intolerancia y, por qué no, de exterminio, tan comunes en la historia de la humanidad"².

El otro es lo inevitable, lo innegable de nuestra existencia, lo que no podríamos desconocer más que en una ceguera similar a la estupidez. El otro es aquel o aquella que comparte con nosotros el riesgo milagroso del conocimiento sobre el o la semejante que nos autoriza a creer en la posible convivencia. Es la prueba de que nuestra existencia tiene un sentido sólo en la medida en que cada uno sea el otro o la otra positivos para el otro u otra que contempla, es decir, que el otro o la otra es en sí una toma de conciencia sobre el propio ser y, en palabras de Baudrillard, lo que nos escapa pero, sobre todo, "lo que nos permite no repetirnos hasta el infinito"³.

Esta cuestión de la alteridad se plantea, pues, como alternativa de integración y, más que nada, como alternativa creativa. Los más radicales, en una opción que podría leerse como un nuevo cristianismo, han resumido el desprendimiento del propio ser, y el ofrecimiento del propio silencio, como la manera de entrar a pertenecer al espacio del Otro o la Otra. Derrida, en un radical tratado sobre la responsabilidad del dar, y de ofrecer aún la muerte al Otro o la Otra, habla de la desaparición como la manera adecuada, ética y responsable de acercarse a lo que el llama el *mysterium tremendum* en que consiste la dimensión de la otredad⁴. Baudrillard le hará eco cuando plantea que la imposibilidad de llegar siquiera a aproximarse al Otro o la Otra, es la más hermosa tragedia con la cual los seres huma-

2. SALAMANCA, Manuel E., en "La promoción de la cultura colombiana en el exterior: una cuestión de diversidades", *Revista de la Cancillería de San Carlos No. 22*, Santafé de Bogotá, mayo de 1997

3. BAUDRILLARD, Jean, *The Transparency of Evil*, Verso, New York, London, 1993.

4. DERRIDA, Jacques, *The Gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1995.

nos debemos convivir, y sugiere que "debemos recuperar los caminos de una estética de la desaparición"⁵.

No es el caso de tomar demasiado en serio a teóricos que, repetidamente calificados como irresponsables, han planteado modelos aplicables en sociedades desarrolladas, o especulaciones teóricas para modelos sociales en los cuales gran parte de las necesidades básicas está resuelta. Sin embargo, hemos de rescatar de sus discursos la propuesta del respeto incondicional por la condición del *otro* o la *otra*. Si hemos de actuar consecuentemente con la diversidad que se impone, con la realidad plural de un mundo multicultural, multiétnico y polivalente, cierto es que el reconocimiento de la alteridad como presupuesto de nuestra existencia es un imperativo ético que no da espera.

Y esa ética es la que el español Mujica ha llamado "ética de la debilidad", esa circunstancia límite en la que el propio poder se transforma en solidaridad, el punto en el que el ser humano es capaz de la entrega y es capaz de renunciar a sí mismo, de abandonarse, para encontrar que "la pertenencia al [sí] mismo [está] en el movimiento de la entrega al otro"⁶. Este particular altruismo, radical en su justa medida, nos faculta para pensar que el reconocimiento de la alteridad puede ser una manera positiva de la afirmación de una suerte de identidad distinta a la nacional. Hablo de una identidad que, en la diferencia y en la exploración de las singularidades, nos permita adentrarnos en el reconocimiento de lo que como seres humanos tenemos en común y que quizás es nuestro más grande tesoro: nuestra diversidad, nuestra manera de ser tan distintos unos de los otros, y el descubrimiento de que la naturaleza común es justamente esa posibilidad de construir el amor y la solidaridad desde nuestras disímiles condiciones.

Este debate, en los círculos intelectuales del mundo desarrollado, ha dado para que se elaboren largos y complicados discursos sobre una modernidad mal concluida y totalizante, que de repente da paso a un tiempo nuevo en el que las cosas se piensan desde las crisis y el desarraigo de los seres humanos. Los sistemas tradicionales de pensamiento, producción de conocimiento y desarrollo demostraron su falibilidad: antes de corregirse dejaron el sabor amargo de la incertidumbre, por cuanto, rígidos, jamás elaboraron respuestas para la falsa inmunidad que tarde o temprano fracasaría. Esa falta de disposición y de preparación para el error es lo que, leído desde una perspectiva apocalíptica, nos explica que la capa de ozono esté en peligro y que, por ende, tomar el sol sea una operación suicida.

Preferible es, para nuestro caso latinoamericano, pensar que la modernidad, importada e impuesta en un proceso sangriento sobre el cual opto por no hacer memoria, tomó caras diversas que respondieron a las maneras diversas como se asumió en cada rincón de nuestro continente. De esta forma, dado soy a decir que la problematización sobre la modernidad en nuestro entorno nos explica que no hay una modernidad sola sino manifestaciones diversas de ella. Dicha ocurrencia se da por las situaciones espacio-temporales tan disímiles que se viven simultáneamente en nuestro continente y al interior mismo de los territorios nacionales. Para nadie es secreto que así como en las grandes urbes latinoamericanas las relaciones laborales y de producción de ciertas empresas y sectores económicos son claramente poscapitalistas, en los campos, a pocas horas cuando no minutos de ellas, encontramos sistemas de producción que historiadores y sociólogos calificarían como medievales.

5. BAUDRILLARD, Jean, *El otro por sí mismo*, Editorial Anagrama S.A., Barcelona, 1994.

6. MUJICA, Hugo, *Una ética de la debilidad*, en *Debats* 57: 58, Valencia, 1996.

De allí la importancia de que los planes de desarrollo nieguen modelos y más bien se planifiquen desde las especificidades de cada sector de la población, a partir del consenso entre los ciudadanos y ciudadanas y desde sus necesidades. Los modelos tradicionales de desarrollo, basados en las ideas absolutas del progreso y de la civilización, nada más que estadísticas y realidades comparativas de sabor amargo nos han dejado, cuando no políticas de dominación y control de los más fuertes sobre los más débiles. En fin, ha llegado la hora de vencer la imagen de que los futuros han de concebirse desde mapas que se elaboran antes de los territorios y de esfuerzos por mantenerse fieles a ellos, sin tener en cuenta la naturaleza cambiante de nuestra existencia.

Pero la problematización sobre la modernidad, y sobre las identidades nacionales que son un producto de ella, nos debe conducir a una dimensión de la alteridad que se proyecte con fines de integración. Para ello es necesario que pensemos en la cultura y que la identifiquemos como el tejido mismo de nuestra naturaleza, de nuestras relaciones con los demás y con el mundo, y que, lejos de definirla, seamos capaces de comprenderla como el punto primordial a partir del cual podremos pensar en un futuro para y con nuestros semejantes. Es entonces que el reconocimiento de la diversidad se torna herramienta de trabajo y que estamos en grado de ir un poco más allá, para entender que la otredad constructiva y creativa, que nos permite ver y vernos en el Otro o la Otra es una alternativa clarísima para aventurar la cooperación.

Estamos hablando de solidaridad. De una solidaridad altruista, tan desprendida de las ideas rígidas sobre nuestra identidad, que nos permita al mismo tiempo ser nosotros mismos y ser lo que necesitamos ser cuando nos enfrentamos al Otro o

la Otra en nuestra opción creativa. La diversidad y el pluralismo son los mejores materiales para construir una nueva identidad del mundo en desarrollo, por cuanto el reflejo y la puesta en común de nuestras problemáticas, en una sana relación de reconocimiento de lo diverso, nos reafirma en los elementos que nos aproximan a identificar los rasgos comunes de nuestra humanidad compartida y solidaria. Así, y sólo así, seremos capaces de plantear alternativas a los imperativos del progreso, desde y a favor de nuestras especificidades.

Existe un documento fundamental, publicado por la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo e la UNESCO en 1996, que luego de cuatro años de trabajo produjo un informe que marca pautas importantísimas: por un lado sugirió un lenguaje nuevo para hablar sobre temas de cultura y desarrollo, y por el otro puso sobre el tapete las necesidades de replantear estos conceptos, y la necesidad de definirlos desde las especificidades de cada grupo humano, en los albores del milenio venidero que ya ha dejado de ser futuro para ser presente latente.

Declara la UNESCO que "Una de las libertades más fundamentales es la de poder definir nuestras necesidades básicas. Esta libertad se ve amenazada por una combinación de presiones globales y negligencia asimismo global. La internacionalización de los procesos culturales es por lo menos tan importante como la de los procesos económicos"⁷. Además, leemos también que existe una escala primordial del desarrollo humano gracias a la cual, de cara al porvenir, los imperativos del progreso se cuestionan. En efecto, "a principios de la década de los 90, estaba claro que había que trascender lo económico, sin abandonarlo. La noción de desarrollo mismo debía ampliarse, pues los criterios económicos no eran suficientes para facilitar un programa para la

7. PÉREZ DE CUELLAR, Javier, et al., *Nuestra diversidad creativa, Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, UNESCO, París, 1996.

dignidad y el bienestar. La búsqueda de otros criterios llevó al PNUD a elaborar en 1989 la noción de "desarrollo humano que mide el desarrollo en términos de posibilidades y capacidades del ser humano que van desde la libertad social, económica y política, hasta las oportunidades individuales para estar sano, recibir educación, ser productivo, creativo y disfrutar el respeto personal y los derechos humanos"(Subrayados de la autora)⁸.

Interpreto esta lectura como la manera clara de oponer, a las tendencias de la globalización, el derecho a las especificidades y, más que nada, al desarrollo cultural. El adjetivo "cultural" ha ganado una preponderancia necesaria al lado del sustantivo "desarrollo" en los últimos años. Ha llegado a ocupar el lugar tradicional del adjetivo económico, y ello nos demuestra que la cultura gana, como hace algunas décadas la cuestión ambiental, un espacio merecido en lo que tiene que ver con los cuestionamientos del progreso. Por lo mismo, se convierte en arma para oponerse a las tendencias furiosas de la globalización que, precisamente, dan al traste con la diversidad inevitable que hemos querido aproximar.

Reconocemos que:

"1... los procesos económicos de globalización traen consigo la uniformidad de los estilos de vida que amenazan la sobrevivencia de la diversidad cultural, y además una reacción que lleva a la reafirmación de la identidad y valoración de lo propio.

2. Que la identidad de América Latina está basada esencialmente en los bienes producto

de su devenir histórico enriquecido por lo aportes de diferentes culturas, que han generado las expresiones de su ser, produciendo una unidad igualmente enriquecida por la diversidad"⁹.

En la medida de ello, sería preferible dar una dimensión nueva a la globalización, de forma que allende los procesos de homogeneización y universalización de valores, "si ha de globalizarse algo, que sea el derecho a lo diverso que cada mujer y hombre de cada pueblo de la tierra puede y debe ejercer. Que se globalice el diálogo entre diferentes y el sano intercambio de pareceres; que se globalice la inatajable creatividad humana desde lo que tienen para decir los nuevos protagonistas de la historia: ciudadanos y ciudadanas del común en la búsqueda de su origen y de salidas específicas a los atolladeros que aparecen al tiempo tan globales a todas las naciones y tan particulares a cada una".¹⁰

Ese ejercicio de la propia diversidad es lo que he interpretado como desarrollo cultural que se convierte en derecho humano fundamental. Esa diversidad creativa es, por tomar prestado el nombre que la UNESCO dio a su informe sobre cultura y desarrollo, el paso inevitable de las necesidades específicas que se imponen a los modelos de progreso fundados en el monismo de los indicadores económicos; y, fundamentalmente, esa diversidad creativa es lo que nos permite pensar en la Cultura desde una perspectiva amplia, que lejos de definirla nos brinda un espectro de ella como elemento primordial en la búsqueda no de una identidad, sino de las diversísimas identidades.

La Cultura de la que estoy hablando es una cultura de diversas dimensiones, proyectada

8. ARIZPE, Lourdes, *Análisis de "Nuestra diversidad creativa", propuestas de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, copia fotostática de la ponencia presentada durante el IX Foro de Ministros y Responsables de Políticas Culturales de América Latina y el Caribe, Cartagena, Colombia, 1997.

9. UNISOD - ICCIL, *El tráfico ilícito de bienes culturales en América Latina*, Plessis - Robinson, Francia, 1996.

10. SAMPER, Olga, *del texto de la charla pronunciada durante el "Seminario Maltaux"*, Santaló de Bogotà, abril de 1997.

más allá de las expresiones artísticas, académicas, empíricas o folclóricas. Se trata de una Cultura polivalente, multidimensional, que es muchas en sí misma y que es transmisión del comportamiento y fuente dinámica de cambio; libertad que abre posibilidades de innovación; creatividad que implica no solamente la producción de un nuevo objeto o forma artística, sino también, y fundamentalmente, la solución de problemas de diversa índole; fuente de energía, inspiración y empoderamiento; conocimiento y reconocimiento de diversidad. Comprende, más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos fundamentales, sistemas de valores, tradiciones y creencias, generados de forma individual y colectiva por los ciudadanos y ciudadanas de una nación. Igualmente, define las relaciones del ser humano con la naturaleza, con su grupo y otros grupos, y las relaciones con la visión global del mundo.

Debo decir que estas ideas sobre la Cultura no son originales y que, al contrario, hacen parte de un mensaje institucional que como funcionario del Gobierno de Colombia, debo aportar a este seminario taller. En efecto, este espíritu hace parte de nuestra recientemente aprobada ley de la cultura y emana de una lectura que compendia varios de sus artículos. La ley, sugiere la superación concepto de la cultura exclusivamente como bellas artes y folclor, asignándole la amplitud que tiene en el desarrollo integral de los pueblos y consecuente mejoramiento de la calidad de vida. Además reconoce en la política cultural un medio para la superación de la marginalidad, la pobreza y el desarraigo social, mediante el establecimiento de un nuevo orden internacional, que respete los derechos culturales de los pueblos, acorde con los ideales de libertad y justicia social, una auténtica democratización de la cultura y la defensa de la paz.

La ley, polémica como debe serlo en el ambiente democrático, ha posibilitado además el que la discusión sobre los temas culturales llegue a la instancia de la toma de decisiones, pues

incluyó la creación de un Ministerio de Cultura que comenzará a funcionar desde agosto próximo. Creo que la dimensión nueva de la Cultura en Colombia también está dada por el hecho de que sea prioridad en los lineamientos de nuestro alto gobierno, y que sólo en este nivel podemos esperar que alcance la relevancia deseada.

No alineamiento y Cultura: otro debate necesario

Quisiera terminar esta intervención haciendo referencia al que quizás sea el compromiso internacional más importante de Colombia este año. Hasta el año próximo, cuando se espera el relevo de Suráfrica, nuestro país ostenta la dignidad de ser el Presidente del Movimiento de Países No Alineados.

Sobre el Movimiento, diré brevemente que nació como una organización de 26 naciones unidas para hacer frente al colonialismo, que luchaban por la independencia, el derecho al autogobierno y a ser diversos. En la realidad de un mundo bipolar, se conformó como un grupo de países que no pertenecía a la línea de las dos potencias determinantes de la época, la antigua Unión Soviética y los Estados Unidos. Poco a poco, el número de sus integrantes se incrementó, para llegar a ser hoy la más grande agrupación sólida, dentro de la Organización de las Naciones Unidas, de 113 países. 36 años después de su creación, el Movimiento permanece fiel a los principios fundamentales de Bandung, y continuamos abogando por el derecho a la diversidad.

Pese a la multipolaridad del mundo actual, la vigencia del no alineamiento es patente. El número de habitantes de los estados miembros es el 65% de los seres humanos sobre la Tierra y casi la totalidad de la población del mal llamado Tercer Mundo. Por eso, el movimiento no es una voz aislada sino un enorme espacio del cual debe surgir la concertación y desde el que se piensa en una perspectiva Sur-Sur del mundo. Como explica

nuestra Canciller, "...se acabó, es cierto, la Guerra Fría pero aún no terminan ni la pobreza, ni el aislamiento, ni la depredación ambiental, ni las restricciones comerciales y tecnológicas que se oponen en el camino de nuestras posibilidades de progreso. El problema de la deuda externa sigue pesando, como una piedra en el cuello, en las posibilidades de desarrollo de nuestros países. Las limitaciones al acceso de la tecnología han dividido el mundo entre los que saben y los que no saben, creando una especie de *apartheid tecnológico* que convirtió el conocimiento en un artículo de lujo"¹¹.

Conciente de estas problemáticas, y en la urgencia del debate cultural desde una perspectiva de integración Sur-Sur, Colombia ha emprendido una cruzada en pro de la **tolerancia y el respeto por la diversidad y el desarrollo culturales en la era de la globalización**. Siguiendo el mandato de la Cumbre de Jefes de Estado o de Gobierno de Cartagena, 1995, organiza, del 3 al 5 de septiembre próximos la **Primera Reunión de Ministros o Encargados de Cultura del Movimiento de Países No Alineados**.

Esta reunión será un espacio abierto para el intercambio cultural, y el caleidoscopio a través del cual la diversidad cultural de muchos pueblos, con un proyecto común y alternativo de desarrollo, basado en el reconocimiento de las necesidades específicas que resultan de sus problemáticas comunes como parte del llamado Sur del mundo, queda puesta en evidencia y, sobre todo, ofrecida para el intercambio y el diálogo entre diferentes gracias a los cuales se llega a la concertación. Veo en este evento un ejemplo perfecto de interrelación entre actores heterogéneos y de opción de diálogo intercultural y consenso en la toma de decisiones (si debo atenerme a la temática que se me sugirió como invitado a este seminario taller).

A partir del tema central, son cuatro las líneas de trabajo que Colombia ha propuesto para esta reunión ministerial:

1. Patrimonio cultural y diversidad

La Diversidad y el patrimonio de una nación están íntimamente ligados ya que la esencia de cada ser humano es su pertenencia a unas especificidades culturales que le habrán de brindar marcos de actuación, creación y producción. Hemos entendido por patrimonio cultural todos aquellos bienes tangibles e intangibles, presentes, pasados o futuros, que representan la sumatoria del ser colectivo de cada pueblo, las costumbres y los hábitos, así como el conjunto de bienes materiales e inmateriales, muebles e inmuebles.

Reconocemos además que el más importante elemento del patrimonio cultural de una nación es la gente, sus etnias y formas de comunidad, y sus características propias, lenguas, valores, creencias, religiones, historias, temores y esperanzas, así como sus manifestaciones creativas. Por lo tanto, deberá ser prioridad de los gobiernos la preservación de este patrimonio, a través de planes de inventario, evaluación, recuperación, mantenimiento, rehabilitación, conservación y uso del mismo, que faciliten su puesta en común y abran las puertas para el conocimiento y reconocimiento de la alteridad propia y ajena.

2. Educación y tolerancia

La educación puede ser una de las mejores herramientas, en tanto democrática y participativa, para fomentar la tolerancia entre los seres humanos y el respeto por las diferencias. Es un derecho y un deber, a la vez que un elemento indispensable para el desarrollo económico y

11. MEJÍA, María Emma, en su ponencia durante la Reunión Ministerial del Movimiento NOAL de Nueva Delhi, India, en *Revista de la Cancillería de San Carlos* No. 22, Santafé de Bogotá, mayo de 1997.

social de sus pueblos y debe obedecer a políticas propias y particulares que aseguren el acceso de todos los individuos a una educación de calidad. Ello, reforzando los principios de diversidad cultural en la enseñanza, gracias a programas que contemplen la enseñanza de una nueva historia, una que involucre al educando como sujeto y protagonista, y le ayude a formar una conciencia sobre su contexto y sobre el contexto de los millares de semejantes que le rodean.

"Atrás ha quedado la historia de los próceres, de los héroes vencedores y vencidos: más bien, enfrentamos el crucial momento en el que la historia ha recobrado su fundamental dimensión humana, el mismo en el que ha comenzado a escribirse con la tinta de las especificidades de los hombres y las mujeres comunes que la protagonizan y son los primeros afectados por ella. Sólo así, es que la historia se transforma en elemento liberador; sólo así, es que la historia alcanza su dimensión constructiva y constructora. Si comprendemos la dimensión plural de la historia también lograremos asumir el reto que significa enseñarla en orden a construir el futuro. Sólo una historia que contribuya a la formación de mujeres y hombres capaces de verse a sí mismos como entidades constructoras, pero, sobre todo, de contemplar a los demás, a los otros, como agentes indispensables para la consecución de las metas comunes, es la que podrá sernos útil en el proyecto de concretar pasos hacia la convivencia pacífica".¹²

3. Comunicaciones y globalización

Identificamos en el diálogo el mayor estímulo al reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos. Los medios de comunicación masiva no deben ser instrumento para la dominación intelectual y cultural de un país sobre otro mediante la tendencia evidente al monopolio

de la información que paulatinamente coarta la libertad y promueve la hegemonía cultural.

La comunicación es uno de los elementos que define las especificidades culturales de los pueblos de la Tierra, y debe convertirse en una herramienta a nuestro servicio, de manera que universalice los preceptos de la diversidad y el derecho al desarrollo cultural. La generalizada tendencia mundial hacia la globalización, implica el peligro de que los países industrializados impongan valores, concepciones y estilos de vida a las naciones en desarrollo, generando el detrimento y aún la pérdida de las múltiples identidades culturales autóctonas. El reto será encontrar mecanismos adecuados para conseguir el equilibrio entre el desarrollo y la preservación del patrimonio cultural.

No podríamos desconocer que los medios de comunicación, en la era de la globalización, tienen un papel preponderante como gestores de cultura. Lejos de satanizarlos, la pericia de los expertos y de los científicos sociales será la de redefinir su papel frente a la cultura para que se de la tan ansiada victoria del mensaje sobre el medio y se canalice la producción desaforada de mensajes hacia el reconocimiento de las diversidades que conviven en la Tierra.

4. Planeación y desarrollo cultural

Todo Estado debe garantizar a los ciudadanos y ciudadanas equidad en las oportunidades para desarrollar libremente sus derechos culturales, a través de planes de desarrollo y cooperación cultural que posibiliten el ejercicio de la libertad cultural y la expresión de la creatividad en un ambiente de cooperación. Las políticas culturales deberán tener en cuenta tanto a los creadores, como a los gestores y los receptores de cultura, concediendo especial tratamiento a

12 REYES RODRÍGUEZ, Camilo, del manuscrito con el texto de la ponencia pronunciada durante el Seminario de enseñanza de la historia para la integración y la paz, Cartagena, Colombia, 1996.

personas limitadas física, sensorial y psíquicamente, de la tercera edad, la infancia y la juventud, y los sectores social, cultural y económicamente más necesitados.

Debemos insistir en el papel fundamental que la Cultura cumple en el desarrollo económico, político, social de los estados y la necesidad de que se tenga en cuenta en la planificación de las metas para el desarrollo en los niveles nacional e internacional. No podremos olvidar que desarrollo, en los albores del milenio nuevo, es sinónimo de desarrollo cultural, de necesidades específicas reconocidas y enfrentadas desde planes particulares que reconocerán la diferencia y el multiculturalismo de los grupos humanos.

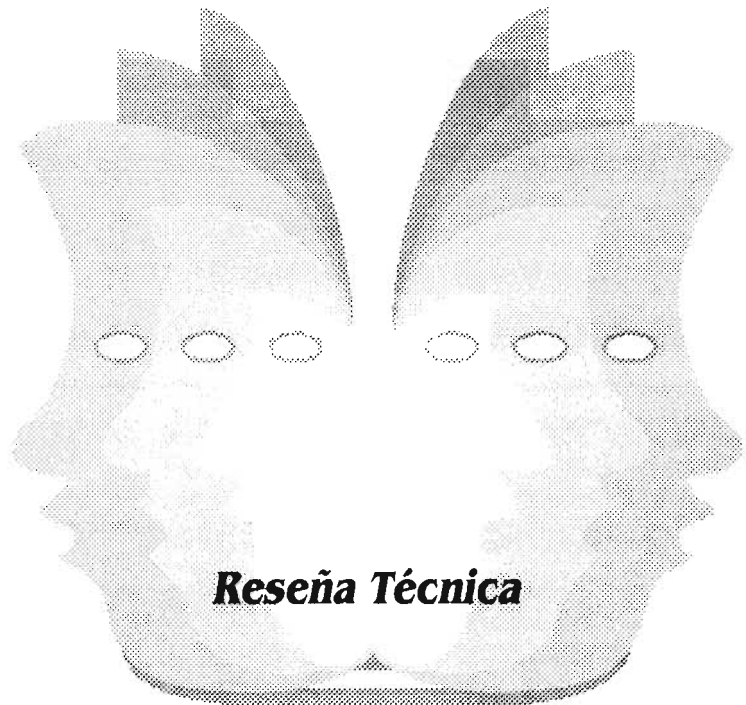
Son éstas las propuestas colombianas cuando el cumplimiento de sus compromisos internacionales se ha vuelto una cruzada en pro del reconocimiento de las diversidades y de los derechos culturales de los pueblos de la Tierra. Multipolar, como se presenta el nuevo Nuevo Orden Internacional, hemos de reconocer con Huntington que "en el mundo de posguerra fría, por primera vez en la historia, la política global se ha vuelto multipolar y muticivilizacional... En este nuevo mundo la política es la política de la etnicidad; la política global es la de las civilizaciones... En el mundo de posguerra fría, la cultura es a la vez una fuerza divisiva y unificadora".¹³

Por ello deseo concluir con una referencia a la sociedad civil, como actor heterogéneo de todos estos procesos, y protagonista del debate sobre la cultura. "La sociedad democrática... debería renunciar a toda ilusión de unidad, [pues] comporta el proyecto de una sociedad que únicamente se puede integrar en el reconocimiento institucionalizado de su desintegración normativa... No se mantiene, en efecto, porque los grupos conflictivos sacrifican en favor de un imaginario consenso sus orientaciones necesariamente interesadas e irreconciliables. Por el contrario, [las sociedades democráticas] forman su capital simbólicamente integrador precisamente en el proceso de estas confrontaciones condicionadas estructuralmente"¹⁴.

Es así que la diversidad se impone en una fuerza que jamás sabremos eludir. Aun, y sobre todo, en la búsqueda de los consensos nacionales o internacionales, nuestro presupuesto ha de ser que el futuro no se presenta como un monolito sino que es un árbol de posibilidades; todas ellas sujetas a las interpretaciones y al carnaval de pareceres que la naturaleza humana y diversa puede imaginar mientras construye el camino hacia un amor solidario, posible y, sobre todo, distinto. ♣

13. HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

14. DUBIEL, Helmut, *Metamorfosis de la sociedad civil*, en *Debates* 50, Valencia, 1994.



Reseña Técnica

COORDINACION GENERAL:

Eugenio Cabrera Merchán
DIRECTOR EJECUTIVO

Patricio Sandoval Simba
Victoria Novillo Rameix
RESPONSABLES DE GESTION DEL PROYECTO

APOYO ACADÉMICO:

Lourdes Endara T.
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS DE LA UNIVERSIDAD
POLITECNICA SALESIANA

Oscar Chalá C.
PROYECTO DE DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS Y
NEGROS DEL ECUADOR-BANCO MUNDIAL -PRODEPINE-.

Lautaro Ojeda
ASOCIACION DE MUNICIPALIDADES DEL ECUADOR-GTZ

Dimitri Madrid M.
IADAP

INTERVENCIONES ESPECIALES:

Mario Jaramillo Paredes
MINISTRO DE EDUCACION Y CULTURA DEL ECUADOR
PRESIDENTE DE LA REMECAB

Pedro Heriquez Guajardo
SECRETARIO EJECUTIVO DEL CONVENIO ANDRES BELLO

**PONENCIAS E INTERVENCIONES
DEL PANEL CENTRAL:**

Freddy Michel Portugal
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS-BOLIVIA

Andrés Ajens
PROGRAMA PENSAMIENTO RENOVADO SOBRE INTEGRACIÓN DEL
CONVENIO ANDRES BELLO-CHILE

Manuel Salamanca (Colombia)
DIRECCIÓN DE ASUNTOS CULTURALES DEL MINISTERIO
DE RELACIONES EXTERIORES-COLOMBIA.

Ana Mayda Alvarez
DIRECCION DE PROGRAMAS CULTURALES-CUBA

Nina Pacari
CONSEJO NACIONAL DE PLANIFICACION Y DESARROLLO DE
LOS PUEBLOS INDIGENAS Y NEGROS DEL ECUADOR
-CONPLADEIN-

José Sánchez Parga
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS DE LA PONTIFICIA
UNIVERSIDAD CATOLICA
DEL ECUADOR -SELA-.

Pedro Vives
CENTRO ESPAÑOL DE ESTUDIOS PARA AMÉRICA LATINA
-CEDEAL-.

Pedro Luis Prados
UNIVERSIDAD DE PANAMA

Isabel Coral (Perú)
CENTRO DE PROMOCION Y DESARROLLO POBLACIONAL-PERÚ

Iván Flores
OFICINA DE RELACIONES INTERNACIONALES DE MINISTERIO
DE EDUCACIÓN DE VENEZUELA

Fernando Vicario L.
COORDINADOR DEL AREA DE CULTURA DE LA SECRETARIA
EJECUTIVA DEL CONVENIO ANDRES BELLO.

José Antonio Fernández
ASESOR DE LA SECRETARIA EJECUTIVA
DEL CONVENIO ANDRES BELLO.

GESTION DEL EVENTO EN LOS PAISES:

Ana María Seleme (Bolivia)
Josefina Lira (Chile)
Olga Lucía Turbay (Colombia)
Consuelo Feraud (Ecuador)
María Dolores López (España)
María Elena Acevedo (Panamá)
Ana María Alvarado de Díaz (Perú)
Boris Ruiz (Venezuela)

SECRETARIAS NACIONALES DEL CONVENIO ANDRES BELLO

PARTICIPANTES:

La convocatoria y difusión del evento se realizó sobre la base de un directorio de 241 destinatarios, conformado, en el nivel nacional, por 57 entidades gubernamentales, 44 organizaciones no gubernamentales, 31 entidades internacionales con sede en el país, 19 instituciones académicas, 10 embajadas, 4 organizaciones sociales de base y 62 medios de comunicación colectiva. Conjuntamente con 76 instituciones de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, España, México, Panamá, Perú y Venezuela.

Participaron 67 personas entre educadores, sociólogos, antropólogos, gestores culturales, comunicadores sociales, abogados, artistas, profesionales afines y estudiantes universitarios; en representación de:

Entidades gubernamentales: Consejo Nacional de Desarrollo, Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, Dirección Nacional de Desarrollo Cultural, Subsecretaría de Cultura, Programa Nacional Nuevo Rumbo Cultural, Sistema Nacional de Bibliotecas, Dirección Nacional de Educación Bilingüe, Procuraduría General del Estado, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Municipio de Quinindé.

Sectores académicos: Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Pontificia Universidad Católica de Ibarra, Universidad Politécnica Salesiana, Universidad de Bolívar y Universidad de Machala.

Organizaciones no-gubernamentales: Centro de Educación Popular, Centro de Investigaciones CIUDAD, Fundación Sinchi Sacha, Gremio de Orfebres CFCTARE, Punto Omega Consultores y Fundación Fátima.

Organismos internacionales con sede Ecuador: Fondo de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Embajadas de Panamá y Venezuela.

Personas e instituciones que gestionan las iniciativas del IADAP en los espacios locales: del Puyo, Quinindé y Cuenca-Ecuador; de Pasto-Colombia y Tiwanako- Bolivia.

MEMORIA GENERAL DE ACTIVIDADES:

El seminario-taller internacional “Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración” realizado en la ciudad de Quito, del 21 al 23 de julio de 1997, tuvo escenario la Fundación Guayasamín; el programa de actividades giró en torno a cuatro aspectos: estímulo de la empatía y diálogo entre los participantes, resolución del componente académico, ampliación del impacto social del evento, y agenda protocolar propia de estos casos.

Respecto del primer aspecto, debemos resaltar el diálogo con el maestro Oswaldo Guayasamín alrededor de su obra y proyecto La Capilla del Hombre. Igualmente los gratos momentos de distracción que nos proporcionaron el conjunto Quimera con su concierto de “Canciones nuestras, de nueva tradición e identidad” y la intervención del grupo de danza popular contemporánea Muyacán, en el intercambio final.

Para la resolución del componente académico, se sucedieron cinco reuniones plenarias, en las cuales los expositores intervinieron de conformidad con la temática propuesta. Las mismas fueron comentadas por el conductor de la mesa y ampliadas con las preguntas y reflexiones provenientes del auditorio.

Para lograr una mayor trascendencia del evento se realizaron tres intercambios en los que participaron los expositores invitados, los participantes inscritos y directivos de otras instituciones, profesionales, funcionarios y estudiantes especialmente invitados:

Con los sectores académicos, en coordinación con la Universidad Politécnica Salesiana, sobre la temática: Los conceptos de desarrollo y cultura en relación al escenario de fin de siglo.

Con las Organizaciones no-gubernamentales, en coordinación con el Centro de Investigaciones CIUDAD, sobre la temática: La participación ciudadana y las estrategias de desarrollo de base.

Con las Instituciones de gestión social, en coordinación con la Subsecretaría de Cultura y la Dirección del Educación y Cultura del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, sobre la temática: El diálogo intercultural y consenso en la toma de decisiones y práctica del desarrollo.

Estas actividades fueron exitosas, por la asistencia promedio de 50 personas en cada uno de ellas y la modalidad participativa, propia de la mecánica del taller que facilitó que los expositores invitados ofrecieran otras facetas de su conocimiento y experiencias, y tuvieran un acercamiento a la problemática y alternativas de gestión del desarrollo socio-cultural en el Ecuador.



Finalmente, en la agenda protocolar destacaremos la presencia de las primeras autoridades del Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador y de la Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello, el cuerpo diplomático de los países del CAB, intelectuales ecuatorianos, los medios de comunicación colectiva locales, los participantes del evento y funcionarios del IADAP.

En la sesión inaugural, las intervenciones se refirieron al interés del Convenio Andrés Bello por apoyar esta iniciativa y al beneplácito del Gobierno Nacional del Ecuador por la realización de la misma.

“... durante estas dos últimas décadas, se han producido importantes cambios tanto en el quehacer y la actividad cultural, como en la relación que el mundo de la cultura tiene con el desarrollo de nuestros países y con la solución de sus problemas más acuciantes.

El primero de ellos es que para bien, se ha ampliado y se ha dimensionado de mejor manera la concepción de cultura. ... Entidades como el Convenio Andrés Bello y, específicamente, el Instituto Andino de Artes Populares, han contribuido notablemente para que existan horizontes más grandes y perspectivas de mayor profundidad. Ambitos como la cultura popular y las manifestaciones provenientes de las diferentes etnias y agentes sociales, son las nuevas dimensiones que nos han posibilitado adquirir, como decía hace algún momento, un horizonte mucho más amplio.

Un segundo elemento que debemos tomar en cuenta es la integración de nuevos actores, agentes, instituciones y organismos en el quehacer cultural. Durante estos últimos años en nuestros países se ha enriquecido notablemente la cantidad de organismos, instituciones, representaciones de la sociedad civil y grupos organizados de los diferentes pueblos indígenas; han empezado a actuar con fuerza, con valor y con un vigor renovado dentro del quehacer cultural.

Todo ello es significativamente bueno porque contribuye a darnos una nueva visión de la cultura entendida desde el prisma, desde una visión antropológica más amplia; es decir, como todas aquellas respuestas que los grupos humanos dan a los desafíos que el medio, el entorno social, natural, económico, político y social presentan a la sociedad.

A nombre del Gobierno Nacional, me permito darles la bienvenida a todos los visitantes que asisten a este seminario, y decirles que estamos apoyando fervientemente el desarrollo de la cultura. Sean ustedes bienvenidos. Que los frutos de este seminario sean todo lo bueno que nosotros esperamos, por el bien de nuestros países” (Extracto de la intervención del Dr. Mario Jaramillo, Ministro de Educación y Cultura del Ecuador).

“ ... para el Convenio Andrés Bello, es muy importante que se organicen estos espacios de discusión y debate en torno a la relación entre cultura y desarrollo, porque desde el Convenio, nosotros defendemos la identidad particular como una forma de desarrollo, defendemos las particularidades y las peculiaridades como una forma de integración, defendemos también al otro, en toda su magnitud, como el único elemento imprescindible para el encuentro en armonía. Sólo a partir de esta concepción, entendemos, se puede dar un crecimiento compartido; sólo a partir del respeto se puede dar la integración; y, sólo desde esta perspectiva de la integración se alcanza un desarrollo propio, un desarrollo que no necesita imitar modelos, sino aprender a escucharse para saber a donde quiere llegar.

El Convenio Andrés Bello apoya los procesos de interculturalidad, como la vía más realista y respetuosa de superar las dificultades en forma conjunta, en forma armónica” (Extracto de la intervención del Dr. Pedro Henríquez Guajardo, Secretario Ejecutivo del Convenio Andrés Bello).

En la sesión de clausura, el IADAP hizo un balance general de lo actuado y de los aspectos positivos logrados, anunciando la realización del segundo seminario taller del Proyecto para 1998, sobre la temática la Cultura nacional y subregional, desde la óptica de las instituciones, actores y movimientos sociales.

“Al finalizar la jornada, nos parece que el esfuerzo conjunto ha resuelto el reto inicial y que conforme avance el ordenamiento y sistematización de vuestras intervenciones e intercambios, la posibilidad de entregar una propuesta institucional dirigida a nuestros Estados, institucionalidad y sociedad civil en conjunto, cristalizará de manera satisfactoria.

Ustedes, expositores y participantes, nos han entregado un mensaje de integración y a través de vuestras reflexiones e inquietudes, visualizan, como nosotros, la necesidad de propiciar de manera permanente espacios de diálogo similares a los que hoy felizmente concluimos” (Extracto de la intervención del Lcdo. Eugenio Cabrera Merchán, Director Ejecutivo del IADAP). ↻

En la edición
de la revista
de Identidades
de la Universidad
de Quito

LA EDICION DE ESTA REVISTA
IDENTIDADES NO. 19, CONSTA
DE MIL EJEMPLARES. SE TERMINO
DE IMPRIMIR EN FEBRERO DE
1998, EN LA CIUDAD DE QUITO.