

Revista

# Identidades

---

**Cultura e identidad nacionales:  
espacios compartidos de prácticas  
culturales y expresiones de  
convivencia intercultural**

CRITERIOS Y PONENCIAS

20

---

Colección Debate y alternativas del desarrollo  
e integración culturales en la Organización  
del Convenio Andrés Bello.

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

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

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 CAI.

Los artículos publicados en *Identidades* expresan únicamente el pensamiento de sus autores.

Los artículos podrán reproducirse citando el nombre de la revista, número y autor. Agradeceremos enviar un ejemplar de la publicación que los reproduzca.

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

Revista

**Identidades**

**IADAP**  
**[www.latineculture.com](http://www.latineculture.com)**

Calle Diego de Anienza s/n y Av. América

E-mail: [iadap1@iadap.org.ec](mailto:iadap1@iadap.org.ec)

P.O. Box 17-07-9184 / 17-01-555

☎ 553-684 • 554-908

Telefax: (593.2) 563-096

Quito-Ecuador



CONVENIO

ANDRES

BELLIO

**IADAP**

Instituto Andino de Artes Populares

Revista

**Identidades**

**Nº 20**

Revista del  
Instituto Andino de Artes  
Populares (IADAP)  
Marzo 1999 • Nº 20  
ISSN 1390 - 0617  
Publicación a cargo del  
Instituto Andino de Artes  
Populares (IADAP)

*DIRECTOR EJECUTIVO*  
**David Andrade Aguirre**

*PRODUCCION EDITORIAL*

**Patricio Sandoval Simba**  
**Victoria Novillo Rameix**

*POSTPRODUCCION*  
**Eugenia Ballesteros Ortiz**

*DISEÑO Y DIAGRAMACION*  
**Lucy Jaramillo Narváez**  
**Fabían Vallejos Almeida**

*IMPRESION*  
**Henry Pérez Dávila**

*IMPRESION*  
**EDITORIAL DEL IADAP**

## Contenido

### PRESENTACION

5

### CRITERIOS INSTITUCIONALES

- Las posibilidades de construcción colectiva de un discurso y propuesta sobre la interculturalidad y el desarrollo: memoria y criterios institucionales  
*Patricio Sandoval Simba*

7

### SUBTEMA 1

EL NUEVO PARADIGMA DE LA CULTURA E IDENTIDAD NACIONAL EN EL ESCENARIO DE LA GLOBALIZACION : DE LA HOMOGENEIDAD A LA VALORACION Y RESPETO DE LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL

- Democracia, cultura e ideología de la globalización: América Latina en el actual proceso de internacionalización del capital  
*Marcos Roitman Rosenmann*
- Cuestiones sobre Identidad Nacional  
*José Tejeiro Villaruel*
- Apuntes para pensar el hecho nacional estatal en América Latina  
*Briseida Allard*

17

33

45

### SUBTEMA 2

LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD NACIONAL. HISTORIA, PROYECTOS POLITICOS, MODELOS Y PRACTICAS DE LOS ESTADOS-NACION EN AMERICA LATINA

- El etnos-nación cubano entre tradición y modernidad. Proyectos institucionales y productos  
*María del Carmen Vitori Ramos*
- ¿Cuánto queda de América Latina a la luz de las nuevas etnicidades?. Apuntes étnicos para una filosofía de la historia  
*Enrique Alf González*

53

63

- La construcción de identidades culturales en América Latina  
*Jorge Delgado*

81

### ↳ SISTEMA 3

#### LIMITES Y DESAFIOS DEL DISCURSO NACIONALISTA: REBROTE ÉTNICO Y LAS NUEVAS IDENTIDADES, LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA Y LA REFORMA DEL ESTADO

- Culturas mestizas, construcción de identidades y proyectos modernizadores en América Latina  
*Ricardo Salas Astrain*
- Ecuador: la búsqueda del futuro  
(Descentralización, movimiento indígena y crisis institucional)  
*Carlos Rojas Reyes*

89

105

### ↳ SISTEMA 4

#### HACIA UNA CIUDADANÍA RENOVADA, EL PLURALISMO CULTURAL Y LA DIVERSIDAD ÉTNICO-SOCIAL: DISCURSOS Y PROPUESTAS DE LAS INSTITUCIONES, ACTORES Y MOVIMIENTOS SOCIALES

- Unidad y diversidad cultural en el Perú contemporáneo  
*Juan Ossio*
- La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país  
*Catherine Walsh*

119

133

### ↳ RESENA TÉCNICA

145



# Presentación

*IDENTIDADES* representa "... una rica meditación sobre la perspectiva actual de la cultura y desarrollo regional desafiados por el cambio".

(Comentario académico con motivo de la presentación oficial de la Revista IDENTIDADES N° 19).

Con el objetivo de conjugar reflexiones y alternativas en torno a la problemática del Estado-nación y a las categorías de identidad y cultura nacionales, el Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello llevó a cabo, como parte del proyecto "Interculturalidad: Políticas culturales de alcance regional", el Seminario-taller internacional *Las nuevas concepciones de cultura nacional y la construcción de identidades subregionales en América Latina: instituciones, actores y movimientos sociales*, en la ciudad de Panamá, del 6 al 8 de mayo de 1998.

La Revista IDENTIDADES N° 20 que nos permitimos presentar en esta oportunidad, reúne los resultados académicos de este evento, así como los aportes de otros intelectuales cuyos planteamientos, sin duda, han enriquecido los contenidos y valor de la publicación.

Para el IADAP constituyó un desafío muy importante y considera un alto honor la participación de los delegados de los países de la Organización del Convenio Andrés Bello en esta iniciativa institucional, y de los especialistas que aportaron con su talento en cada uno de los temas; apreciamos en mucho habernos compartido su trabajo, experiencia vital, capacidad académica y testimonio de mucho tiempo, y su proposición de nuevas pistas por donde seguir avanzando en la gestión de la interculturalidad.

Expresamos nuestro profundo reconocimiento al señor Ministro de Educación de Panamá, Dr. Pablo Thalassinos, por su colaboración e interés en la realización del evento; al Director General del Instituto Nacional de Cultura, Dr. Jorge Delgado, por su participación franca y decidida; al Rector de la Universidad Nacional de Panamá, Dr. Gustavo García Paredes, por su hospitalidad, motivación y dinámica creativa y pluralista; al Dr. Jorge Arosemena, de la Ciudad del Saber; al Secretario del Convenio Andrés Bello en Panamá y demás miembros del Comité Organizador Panameño, que con plena identificación corporativa, multiplicaron sus esfuerzos para contribuir al éxito de este seminario taller. Su participación ha hecho que esta actividad institucional, más allá de sus objetivos, se constituya en una experiencia educativa, estimuladora de los valores compartidos y sentimientos de latinoamericanidad.

# Las posibilidades de construcción colectiva de un discurso y propuesta sobre la interculturalidad y el desarrollo: memoria y criterios institucionales

*Patricio Sandoval Simba*

## SINTESES

El IADAP, en el marco del proyecto "Interculturalidad: políticas culturales de alcance regional", gestiona la construcción colectiva de un discurso y propuesta sobre la interculturalidad y el desarrollo. El artículo expone las premisas centrales de conducción del proyecto y el avance logrado en los tres seminarios-talleres internacionales (Quito/97 - Panamá/98, Madrid/99), con los aportes y consultoría de profesionales e instituciones iberoamericanas, sobre el "nuevo diálogo" entre cultura, desarrollo e integración; la interiorización, en nuestras sociedades, de un discurso globalizador y valorativo de lo nacional, lo subnacional y lo local; y, las posibilidades del fortalecimiento de nuestros Estados, potenciando a las comunidades de los espacios regionales, hacia entidades de mayor cohesión, con conciencia de su identidad y capaces de movilizarse tras proyectos colectivos propios.

Los latinoamericanos compartimos en la actualidad nuevos retos y paradigmas para asumir la condición de estados pluriculturales y multiétnicos, construir la gobernabilidad social en base a la participación de la sociedad civil y el consenso social, e implementar políticas y acciones que posibiliten un desarrollo integral y sustentable.

El tratamiento de la interculturalidad nos está permitiendo una mejor comprensión del alcance de estos procesos contemporáneos, ya sea con la gestión de un pensamiento propiciador de nuevas utopías como en la innovación de nuestras modalidades de intervención social.

Somos partícipes de cómo el tratamiento de la etnicidad y la identidad, cada vez más se las asume como factores en la elaboración de intencionalidades/ demandas sociales de amplio impacto y movilización. De cómo, por sobre los enfoques esencialistas, la identificación y adscripción social de los individuos y grupos, conlleva orientaciones culturales y sociales "modernizadoras" privilegiándose el tratamiento de la diversidad cualitativa, los procesos de interacción entre los distintos sectores sociales y su capacidad de conocerse, respetarse y valorarse mutuamente, para emprender proyectos colectivos.

En esta relación, el proyecto "Interculturalidad: Políticas culturales de alcance regional" que ejecuta el IADAP en su agenda cuatrienal 1996-2000, contempla un repertorio e itinerario de acciones para formular y proponer, concepciones y valores sociales "mucho más trabajados", hacia una suerte de ética y cultura para la gestión del desarrollo y modernización de nuestros países.

El componente central de este proyecto, es la gestión de aportes y consultoría de profesionales e instituciones iberoamericanas, mediante

la realización de tres seminarios-talleres internacionales, con amplio impacto social y excelencia académica, cuyos resultados nos permitan la construcción colectiva de un discurso y propuesta sobre la interculturalidad y su difusión a través de la producción editorial "Debate y alternativas del desarrollo e integración culturales en la Organización de los países del Convenio Andrés Bello".

El siguiente es el relato de los avances en este marco referencial.

#### EL PRIMER EVENTO: CAPITULO QUITO

El primer seminario taller internacional "Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración: políticas y proyectos", realizado en Quito del 21 al 23 de julio de 1997, nos permitió la oportunidad de establecer un *nuevo diálogo*, entre cultura, desarrollo e integración; además, promocionar la interculturalidad en el marco de las nuevas concepciones desde las cuales es posible impulsar los cambios necesarios que nuestras sociedades latinoamericanas requieren.

En el subtema "Vigencia y significado de los conceptos de desarrollo, cultura e integración, en relación al escenario social de fin de siglo", planteamos la necesidad de *reinventar* la acción cultural como factor y beneficiaria de los procesos sociales.

Propusimos el discurso de una cultura de las actitudes y decisiones: del cómo se quiere ser, de las formas que se quieren tener, de los saberes que se quieren aprehender.

La cultura para gestionar una realidad más satisfactoria sin eludir la relación fundamental entre tradición y cambio, y la visión de la mejora de la calidad de vida dando importancia a las otras necesidades humanas básicas como la autoestima, el

firme sentido de identidad, la cohesión de los grupos, la creatividad y la libertad de expresión. Y, la necesidad de propiciar desde la cultura, un desarrollo 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.

Se sugirieron varios parámetros para este *nuevo diálogo* entre cultura y desarrollo, tales como: la redefinición de los términos "calidad de vida" y "territorio", la propia realidad como el "espacio inteligente" para la adaptación y generación de vías de avance; el enfoque globalizador de la Ingeniería de la Cultura para la creación de nuevos espacios e invención de soluciones; y, la necesidad de un desarrollo a escala humana, debiendo empezar el cambio por las personas implicadas en las iniciativas de desarrollo.

Se propuso, además, tomar como eje de análisis el 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.

Abordamos 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.

Se planteó la comprensión de las identidades y las industrias culturales como algunas de las "dimensiones culturales del desarrollo", y se expuso una reflexión sobre la cultura (relación) y de los procesos culturales (interculturalidad) en el ámbito de la modernidad y la globalización, desta-

cando el papel de los identidades colectivos como protagonistas de una actual "economía política de la cultura"

Alrededor del subtema "La 'personalidad de base' de sociedades con profundo sentido identitario y de los derechos políticos, sociales y culturales, que fortalecen la presencia de los actores sociales en el sistema de toma de decisiones y la distribución progresiva de los logros del crecimiento económico", intercambiamos diversas experiencias y propuestas sobre la mentalidad y aquellos aspectos más homogéneos y compartidos dentro de nuestras sociedades en cuanto tradición, acervo, patrimonio, comportamientos, creencias, valores y cómo los mismos pueden proyectarse hacia *una conciencia para sí*. También sobre las instituciones y modelos organizativos que son objeto de una acción social más directa (el Estado, la religión, la familia, entre otros), la ideología, la comunicación social y las manifestaciones y productos culturales.

Reflexionamos 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.

Se analizaron los procesos de transformación social experimentados en Cuba, 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.

Así mismo, nos referimos 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, el compromiso que éstas asumen en el proceso de pacificación nacional y sus propuestas de desarrollo local y regional, como elementos claves para la afirmación de nuevas identidades en diálogo con otras culturas

En el subtema "Gestión del desarrollo desde la cultura: Las estrategias del desarrollo de base, autogestionario y sustentable", analizamos el ideal de un desarrollo basado en el reconocimiento explícito de la autodeterminación y plena soberanía de los grupos étnicos y comunidades regionales y locales; de un tipo de desarrollo donde los miembros de los grupos participan en la determinación de problemas, asignación de prioridades, formulación de estrategias y programas y su ejecución, es decir, donde todo se realiza desde abajo hacia arriba, donde las estrategias de gestión hacen más hincapié en la formación de recursos humanos, con el objetivo a largo plazo de producir organizaciones locales más viables, productivas y eficaces, capaces de gestionar más actividades de desarrollo mucho después de que las iniciativas concluyan.

Se propuso reconocer la pluriculturalidad no sólo en el plano jurídico, sino en la praxis cotidiana del Estado, incorporando la variable étnico cultural para enfrentar la regionalización y descentralización estatal, en planes de manejo comunitario, resolución de conflictos, desarrollo sostenible y reforestación. Igualmente, la elaboración de un diagnóstico sobre la realidad de las comunidades indígenas 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.

Se hizo relación de las estrategias de desarrollo en los Andes que contemplan problemas del manejo territorial, el poder local, el enfoque de género y la ecología, se analizó la integración del campesino a la economía de mercado, destacando los procesos autocríticos de las instituciones, y los actuales procesos de autodeterminación y autogestión de los beneficiarios de los proyectos de desarrollo.

Además, se trató, en el marco de la globalización económica, el problema cultural en Latinoamérica destacando la dependencia de ideologías importadas en la práctica cultural y la necesidad de una construcción identitaria a partir de la sumatoria de elementos culturales diversos y de la relación que ésta guarda con el desarrollo sostenido y sostenible.

Planteamos que la variable cultural puede convertirse en el eje de todo el cambio, por su capacidad de reforzar la identidad de los grupos, lo cual facilita propulsar acciones tendientes a mejorar sus condiciones de vida de manera alternativa e integral.

**El subtema "Participación ciudadana e interrelación de derechos entre actores heterogéneos: La práctica del diálogo intercultural y consenso en la toma de decisiones en la práctica del desarrollo"** nos permitió discutir la formulación de políticas socioculturales, procurando la intervención de las comunidades locales y regionales, tomando en cuenta el tejido intercultural de nuestras sociedades para lograr el establecimiento de metas que reflejen un consenso de los actores relevantes de la sociedad y den cabida a la pluralidad de sus necesidades y propuestas.

Se presentó una reflexión crítica sobre los elementos más destacados de la realidad cultural y educativa de Venezuela, y la participación ciudadana en las políticas culturales y realización de proyectos y actividades.

Se retomó 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.

## EL SEGUNDO EVENTO: CAPITULO PANAMA

Este segundo evento institucional, realizado en la ciudad de Panamá del 6 al 8 de mayo de 1998, se lo proyectó para conjugar reflexiones desde las posibilidades de propiciar espacios compartidos de prácticas culturales, reparando en la heterogeneidad de nuestras sociedades y particularidades de sus grupos subalternos.

Consideramos necesarias nuevas premisas y formas de promoción en el desarrollo e integración culturales de nuestros países, tales como:

Interiorizar en nuestras sociedades un discurso globalizador y valorativo de lo nacional, lo subnacional y lo local, de lo elitario y lo popular, de lo étnico y la identidad, que coadyuve a una mayor participación de los diversos sectores en la construcción de Estados democráticos, eficaces y activos, propiciadores del diálogo intercultural.

Promocionar las culturas nacionales como expresiones articuladoras del quehacer y aspiraciones de los sectores sociales representativos de los países, cuya construcción atraviesa la valoración de las manifestaciones indígenas, afroamericanas y blanco-mestizas, en sus variantes rurales y urbanas, tradicionales y modernas.

Abordar la integración desde situaciones evidentes como son los valores culturales com-



partidos y las identidades regionales, por constituir opciones más cercanas para que los países concreten sus esfuerzos en favor de acciones mancomunadas y de beneficios compartidos, hacia la construcción de un escenario continental para el desarrollo.

La agenda académica propuesta en esta ocasión, giró en torno al tema central **Las nuevas concepciones de cultura nacional y la construcción de identidades subregionales en América Latina: Instituciones, actores y movimientos sociales.**

La dinámica general del seminario-taller, contempló inicialmente proporcionar a los participantes los referentes éticos, conceptuales y de contexto social, para analizar la problemática de la cultura e identidad nacionales.

En un segundo momento, analizar los elementos histórico y sociales en que se inscribe la problemática del Estado-nación, para reforzar su comprensión en términos de modelos y procesos diferenciados, de acuerdo a las características que han adquirido sea en el universo regional del Caribe, los Andes y el Cono Sur.

En un tercer momento, el diagnóstico y análisis de la cuestión étnica, la descentralización del Estado y la presencia de nuevos actores sociales; para finalmente avanzar al necesario ajuste y racionalización de "lo recibido", o través del análisis de las alternativas gestadas y en construcción, por parte de las instituciones, actores y movimientos sociales.

En el subtema "El nuevo paradigma de la cultura e identidad nacional en el escenario de la globalización: de la homogeneidad a la valoración y respeto de la diversidad sociocultural", se expuso una reflexión crítica de la globalización, en tanto proceso de neutralidad discursiva que encubre una

ideología basada en el ocultamiento de los efectos de la política liberal neoconservadora y de los problemas más acuciantes por los que atraviesan nuestros países.

La inserción de América Latina en esta ideología, vendría a desechar opciones fundamentales para el desarrollo de nuestros pueblos, como lo democracia, la soberanía, y el derecho de manifestar la diferencia y definir un camino propio de desarrollo y cambio social. Se nos planteó que sólo si tomamos en cuenta estas opciones será posible hablar de la construcción de un Estado multiétnico y de un proyecto de identidad nacional.

Desde el contexto sociocultural boliviano, se nos participó de un acercamiento analítico al tema de la identidad nacional, haciendo hincapié en la exclusión de la "otredad originaria" por parte de una estructura mental republicano colonialista, y en las categorías identitarias a partir de las cuales se configuran los actores sociales de este país.

Se definió la "identidad nacional" no como la sumatoria de individuos que comparten rasgos culturales comunes, sino como la expresión de la diversidad cualitativa fundada en la realización de la interculturalidad "la capacidad de conocer, comprender, respetar y valorar la otredad sin dejar de ser uno mismo"

Asimismo se puntualizaron como ejes necesarios para comprender el hecho nacional las transformaciones que subyacen el cambio de las identidades, los pormenores que permiten el surgimiento del Estado nacional y el nacionalismo, las interpretaciones recientes en torno a las identidades colectivas, y la reforma del Estado, la participación ciudadana y los nuevos sujetos sociales.

Sobre el subtema "La construcción de la identidad nacional: historia, proyectos políticos, modelos y prácticas de los Estados-nación en América Latina", se nos expuso un análisis sobre la formación de identidades y de estructuras culturales étnicas plurales en América Latina y,

específicamente, en Cuba, cuyo desarrollo, esquemas participativos, aspiraciones, dificultades y logros, son vistos a la luz del proceso de génesis de su etnos-nación, su integración étnica y la emergencia de la nacionalidad.

Con referencia a Venezuela y a las políticas oficiales implícitas y explícitas que atraviesan las relaciones interétnicas en América Latina, se manifestó que las políticas étnicas implícitas, canalizadas a lo largo de los siglos XIX y XX, son hegemónicas en el discurso oficial de la mayoría de los países latinoamericanos, y expresan una voluntad de los poderes públicos por homogeneizar autoritariamente a la sociedad, mientras que las políticas étnicas explícitas corresponden al siglo XX y no son hegemónicas, sino que adquieren presencia como parte de movimientos reformistas de adecuación de los Estados republicanos nacionales, y como fenómeno impulsado por los procesos de construcción de una sociedad civil internacional en el ámbito de la globalización.

En el caso de la institucionalidad estatal panameña, se hizo referencia a las políticas culturales del presente siglo hasta la actualidad, poniendo de relieve las acciones encaminadas al fortalecimiento de la identidad nacional y la definición de una política cultural del país, desde una perspectiva democrática e intercultural.

Sobre los "Límites y desafíos del discurso nacionalista: rebrote étnico y las nuevas identidades, la participación ciudadana y la reforma del Estado", se analizó el problema de la configuración de identidades étnicas en el marco de los llamados "proyectos de modernización neoliberal".

Refiriéndose a las comunidades mapuches de la región de Araucanía, en Chile, se diferenciaron tres grandes discursos que vendrían a explicitar el problema de la construcción identitaria y su desafío frente al proceso de modernización: el discurso del gobierno que plantea la adecuación de

dichas comunidades en el marco de internacionalización de las relaciones económicas; el discurso del sector privado que propone la inversión en las áreas competitivas de la región mapuche; y el discurso de la dirigencia mapuche que plantea la construcción de identidades étnicas y el "rescate" cultural sin negar el valor de los adelantos que trae la modernidad.

El problema planteado, no es discutir si los indígenas están dispuestos a aceptar un proyecto de modernización, sino la forma en que debe penetrar este proceso a las comunidades, el tipo de modalidad participativa y el tipo de costo económico que ello significa.

De otro lado, y desde el contexto de la realidad socio-política del Ecuador, se analizó la dinámica de los nuevos actores sociales en el escenario de este país, destacando como dificultades, aún no superadas, por parte del movimiento indígena la falta de continuidad en los procesos políticos, la dispersión de las tendencias políticas a su interior, y la indefinición entre lo que es parte corporativa y gremial del movimiento y la organización política.

Para la resolución del subtema "Hacia una ciudadanía renovada, el pluralismo cultural y la diversidad étnico-social: discursos y propuestas de las instituciones, actores y movimientos sociales", se presentó, desde el caso peruano, un fenómeno particular que parecería contradecir la vertiente homogeneizante del Estado: la vigencia de sentimientos étnicos, particularmente del mesianismo, expresada en el desarrollo de los movimientos religiosos y políticos como Israelitas del Nuevo Pacto Universal y Sendero Luminoso.

Lo novedoso en la emergencia de nuevos movimientos indianistas, es que, lejos de ser fundamentalistas, constituyen un fenómeno de base esencialmente democrático que

aspirario a forjar la unidad en la diversidad, sin desconocer la necesidad de participar en el proceso de globalización a escala mundial.

Complementariamente encontramos una discusión del concepto de la interculturalidad desarrollado en el contexto ecuatoriano y particularmente dentro del movimiento indígena, poniendo énfasis en el significado cambiante de este concepto desde la óptica de los propios actores sociales, y su papel fundamental en el desarrollo de propuestas hacia el cambio de políticas del Estado ecuatoriano.

#### EL TERCER EVENTO: CAPITULO MADRID

El tercer evento internacional *Cultura y desarrollo: la perspectiva regional/local*, previsto realizarse a inicios del mes de agosto próximo, se lo ha convocado para abordar la problemática del fortalecimiento social de los Estados, potenciando a las comunidades de los espacios subnacionales, desde sus antecedentes y capacidad de auto-organización, hacia entidades de mayor cohesión, con conciencia de su identidad y capaces de movilizarse tras proyectos políticos, colectivos y propios.

La cuestión regional, "cuestión en cuanto denuncia las falencias de la constitución del Estado unitario nacional", demanda el cambio del modelo de desarrollo por alternativas que estén acordes con las aspiraciones del desarrollo humano y la calidad de vida, con un carácter integral, solidario, cooperativo y sustentable; asimismo, la modernización de la estructura "rígido" y centralista del Estado y el fortalecimiento de las relaciones entre éste y la sociedad civil.

El desarrollo regional -consideramos- puede constituir un proceso y acción concertados

para el desarrollo armónico de los países, una estrategia racionalizadora de una redistribución del poder que flexibilice el aparato institucional, para lograr eficiencia y eficacia en su gestión y fortalecer el ejercicio de la democracia participativa

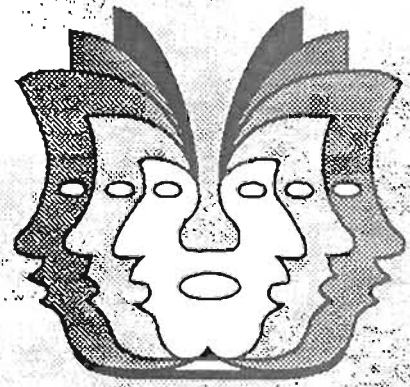
Se ha previsto un itinerario de subtemas que permitan un enfoque integrador y propositivo, además la posibilidad de concertar la participación de representantes de los países iberoamericanos desde sus experiencias sociales, como es el caso de la inmigración y de otros procesos de estos últimos años, que han acentuado el contacto, convivencia y relación entre las culturas y grupos sociales:

- El concepto de lo regional/local, hoy.
- Cultura y participación social en el desarrollo regional/ local.
- Culturas y marco jurídico-político como elementos dinamizadores de la interculturalidad y de la territorialidad.

#### EPILOGO

La proyección de la interculturalidad como "esencia" e "instrumento" para viabilizar un proyecto democrático renovado de una Nación-Estado en nuestros países, con base de una ética ciudadana "incluyente, flexible y democrática"; es una acción por lo demás pertinente para viabilizar la vigencia de derechos políticos, sociales y culturales, que fortalezcan la presencia de los actores sociales en el sistema de toma de decisiones y la distribución progresiva de los logros del crecimiento económico.

La gestión del IADAP se enmarca en este amplio horizonte y en una modalidad de encadenamiento de esfuerzos, que nos permitan una acción conjunta y resultados de crecimiento y beneficios compartidos. ♦



EL NUEVO PARADIGMA  
DE LA CULTURA E IDENTIDAD NACIONAL  
EN EL ESCENARIO DE LA GLOBALIZACION:  
DE LA HOMOGENEIDAD  
A LA VALORACION Y RESPETO  
DE LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL

# Democracia, cultura e ideología de la globalización: América Latina en el actual proceso de internacionalización del capital

Marcos Roitman Rosenmann<sup>1</sup>

## SINOPSIS

Análisis crítico de la globalización en tanto proceso de neutralidad discursiva que encubre una ideología basada en el ocultamiento de los efectos de la política liberal neoconservadora y de los problemas sociales más acuciantes por los que atraviesa América Latina.

El autor parte de una reflexión epistemológica del concepto, como constructo sustitutivo del término aún vigente del imperialismo, donde "orden" y "progreso" económico, vendrían a ser el eje explicativo del mismo.

La inserción de América Latina en la ideología de la globalización, se expresaría en el proceso de integración transnacional y en el modelo de crecimiento hacia afuera; así mismo, vendría a desochar opciones fundamentales para el desarrollo de nuestros pueblos como la democracia, la soberanía, y el derecho de manifestar la diferencia y definir un camino propio de desarrollo y cambio social. Sólo si tomamos en cuenta estas opciones será posible hablar de la construcción de un Estado multiétnico y de un proyecto de identidad nacional.

Siempre se ha señalado que las definiciones deben ser claras y distintas. Que no es posible enunciar que un conejo es un animal mamífero, cuadrúpedo, de orejas grandes y colmillos preminentes. Si así fuese, cuando viéramos un elefante diríamos con certeza, y dada la definición propuesta, que estamos en presencia de un conejo grande.

Igualmente, parece ser un hecho que no nos es posible confundir las diferentes formas de presentación de un problema con el problema mismo. Es decir, la definición de mesa o de silla debe por principio de definición contener todas las posibles sillas o mesas independientemente de su color, forma estética, peso o tamaño. Una mesa no dejará de serlo por tener tres patas ni una silla por ser negra. Ellos son factores aleatorios que no modifican ni alteran su definición. Simplemente nos hablan de formas diferentes con que un mismo objeto se nos puede presentar ante nuestros ojos.

Lo anterior, que podemos considerar una verdad de perogrullo, no lo es tanto cuando trasladamos el ejemplo anterior de la mesa o silla al campo de las ciencias sociales. Aquí nos parece que los conceptos y sus contenidos, fenómeno y forma histórica, no guardan una relación de dependencia. Se piensa que los cambios socio-políticos y económico-culturales dejan sin efecto y vuelven caducas categorías y problemas enunciados bajo conceptos que no son capaces de explicar las transformaciones que acontecen en la realidad. Así, como respuesta a una supuesta incapacidad explicativa surge una vorágine de nuevos conceptos que pretenden ocupar el espacio dejado por sus anteriores pares con la finalidad de dar una explicación de sentido más omnicompreensiva.

Ejemplos de ello tenemos por doquier en las ciencias sociales. Baste recordar los debates acerca del estatus teórico del concepto de de-

<sup>1</sup> Profesor titular de Estructura Social de América Latina en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.



pendencia o modos de producción. Conceptos que no se pueden dejar a un lado o considerar caducos a la hora de explicar las relaciones sociales de producción o las estructuras de poder prevalentes a nivel internacional. Otra cosa bien diferente es pretender que el concepto de dependencia se convierta en una categoría metafísica. Las formas históricas de la dependencia se transforman en función de los cambios del modo de producción capitalista. Pero no por ello deja de estar presente en el análisis de su desarrollo. Tirar el agua sucia con el niño dentro no es la mejor solución. Sin embargo, ésa ha sido precisamente la fórmula practicada. Más que pensar en la transformación de los fenómenos y en la necesidad de recrear los conceptos, se suele tirar por el camino del medio. Camino que se concreta en señalar que si la dependencia es un concepto nacido de una etapa ya pretérita del capitalismo, ésta pierde su vigencia y el fenómeno que analizaba al ser superado por la historia, dejaría de existir.

Es este el problema al que nos enfrentamos cuando buscamos incorporar en el ámbito específico de las ciencias sociales y concretamente de la sociología económica conceptos que parecen indicar el nacimiento de nuevas realidades que ya no pueden ser definidas desde las categorías preexistentes.

Una manera de evitar tener que tirar por esta "calle de en medio", es llamar la atención hacia nuevos acontecimientos que modifican, alteran o transforman la realidad social, obligándonos a repensar la capacidad explicativa de los conceptos en voga. Realidades cambiantes. Estructuras sociales y procesos políticos que van definiendo nuevos contextos y transformando paulatina pero continuamente los espacios de articulación de lo económico, lo cultural, social, étnico o político. Cambios que nos motivan a desarrollar la capacidad crítica con el fin de interpretar y explicar de forma clara y distinta los factores que se presentan como novedad y que obligan al esfuerzo de sintetizarlos bajo nuevas categorías. Categorías que se nos antojan más comprensivas y por ello

más adecuadas a la relación espacio-tiempo histórico que nos toca vivir. De esta manera nos hallamos sometidos siempre a un continuo proceso de construcción crítica y reflexión acerca de la realidad contingente.

Sin embargo, no siempre la construcción de categorías y conceptos socioeconómicos acontece como se ha señalado. La mayoría de las ocasiones, las nuevas definiciones propuestas tienden a confundir cuando no a oscurecer lo ya enunciado con anterioridad. Con esto quiero llamar la atención hacia problemas que son comunes y casi diarios en el quehacer de las ciencias sociales.

En un afán de dar con definiciones supuestamente más comprensivas y amplias se pierde el horizonte y se somete a un juicio de faltas las ya existentes. Es necesario que todo cambie para que todo siga igual. Hay que llamar a las cosas con otros nombres aunque ellas contengan los mismos factores explicativos. Este tirar a la papelera definiciones que nos resultan incómodas o inapropiadas para los tiempos que corren -explotación, imperialismo, burguesía, dependencia, pleno empleo, colonialismo interno-, es lo que determina el surgimiento de conceptos elásticos, cuya propiedad consiste en ser tensionados y vueltos a su estado inicial, sin saber por qué se realizan dichos esfuerzos de alteración molecular. Sirven para todo, son como un comodín en el juego de cartas. Reversibles y de uso múltiple, solventan los déficit. Es una suerte contar con ellos. Sin embargo, su peculiaridad más destacada y que siempre se olvida es que son neutros.

Es esta neutralidad lo que a mi juicio conlleva la sustitución del concepto de imperialismo por el concepto de globalización. Mientras que la definición de imperialismo presupone un desarrollo del capital monopolista a escala internacional y con ello el desarrollo de la dependencia y el colonialismo global, el concepto de globalización nos lleva a presuponer un estado de neutralidad frente a un proceso productivo único

que somete a las mismas tensiones a países dominantes y países dependientes.

¿Qué es la globalización? ¿Qué se define por ella? ¿Qué nuevos factores llevan a considerar superada cuando no caduca la categoría histórica de imperialismo? ¿Qué esconde el llamado proceso de globalización como principio de una nueva etapa histórica claramente diferenciada de todas las anteriores?

Todas estas preguntas no pueden ser soslayadas a la hora de proponer un discurso basado en una explicación dependiente de la llamada globalización.

"El discurso de la globalidad no sólo obedece a una realidad epistémica legítima. Se está usando también para una reconversión de la dependencia. A menudo contribuye a ocultar u ocultarse los efectos de la política liberal neoconservadora en los países del Tercer Mundo y los problemas sociales más graves de las cuatro quintas partes de la humanidad. En las líneas esenciales del mundo actual es indispensable ver lo nuevo de la globalidad, pero también lo viejo, y en lo viejo se encuentra el colonialismo de la Edad Moderna, un colonialismo global que hoy es también neoliberal y posmoderno. La reconversión es en gran medida una recolonización."<sup>2</sup>

Es este llamado a comprender lo nuevo y a no olvidar lo viejo, a pensar en términos históricos concretos los cambios que se suceden, es cierto, con gran celeridad, lo que está pendiente. No basta con señalar que la globalidad es un hecho, si no se explicita claramente qué se entiende por ella y qué se quiere concretar con su surgimiento.

La hipótesis que considero presupone que, en cualquier caso, si la globalización expresa algún espacio de nueva realidad, éste se corresponde

con un proceso de profundización del imperialismo contemporáneo y está sometido su análisis, a las consideraciones teóricas que derivan del propio estudio del imperialismo. La globalización entendida como un proceso de neutralidad discursiva, encubre una ideología cuya proyección social se traduce en un rechazo a la opción política de un cambio social fundamentado en los principios teóricos de la construcción del socialismo.

Así, el uso del concepto de globalización no puede ser precisado si no se le incorpora como parte de la teoría del imperialismo y con ello de su configuración actual tras la caída de los países del Este.

#### IMPERIALISMO Y GLOBALIZACIÓN

Una de las características básicas del desarrollo del capitalismo en este último cuarto de siglo, es el grado creciente de desideologización a que se somete el conjunto de decisiones que van configurando su fisonomía. En otras palabras, las propuestas sobre las que se asienta el proceso de concentración y centralización del capital, está en despojar toda decisión de un criterio político a la hora de valorar el sentido, dirección de los cambios y las transformaciones en el orden internacional.

Para lograr un consenso generalizado acerca de lo acertado de las decisiones despolitizadas se recurre a una proyección estratégica fundamentada en señalar el grado de universalización del proceso científico técnico producido a partir de la "revolución informática". Universalidad que favorece la aceleración del progreso técnico y al mismo tiempo abre las puertas a una nueva modernidad (post) asentada en una radical transformación de las estructuras socioeconómicas y políticas de todos los países. Ahora, resulta

2 GONZALEZ CASANOVA, Pablo. *Globalidad, neoliberalismo y democracia*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. U.N.A.M. México, 1995, pág. 12

inevitable tomar decisiones que permitan la incorporación de las nuevas tecnologías a los procesos productivos. Se trata de no perder el tren del progreso.

Bajo este manto tecnocrático se aduce la necesidad de acelerar los mecanismos que favorezcan, de manera eficiente, la inserción a un proyecto global y así evitar el rezago. Rezago que haría perder la oportunidad para ubicarse estratégicamente en el grupo de países capaces de sobrevivir a las mutaciones del orden pos industrial. De esta forma, el miedo y el terror a la marginalidad, hace que las decisiones tiendan a allanar el camino para dar la bienvenida a un nuevo tipo de progreso. Progreso manifestado en la robótica, la informática, la inteligencia artificial, la transformación total del mercado de trabajo, la producción y el capital. Por estas razones, a los responsables políticos y los gobiernos proclives a este canto de sirenas les basta con señalar su responsabilidad con el tiempo venidero, justificando los cambios y políticas de ajuste introducidos a la hora de operar en un mundo cada vez más pequeño y estrecho. Mundo, que es el resultado del propio desarrollo de la técnica y la ciencia (La aldea global que señala Marshall MacLuhan en su *Galaxia Gutemberg* allá por los años cincuenta).

¿Cómo pues, oponerse a la globalización? ¿Quién no quiere entrar en el progreso? ¿Quién va asumir la responsabilidad de seguir manteniendo a sus conciudadanos en condiciones hoy con parables con la edad de piedra?

Se trata de hacer tabla rasa de las contradicciones que presenta un mundo cada vez más desigual<sup>3</sup> proponiendo una maratón donde no hay favoritos y en la cual las reglas del juego son iguales para todos. Así, Haití puede convertirse en una nueva Alemania, Bolivia en Japón y

Honduras en Estados Unidos. Lo importante es participar en la carrera, el resto es cuestión de no perder el ritmo y seguir las normas. Ahora bien, si se quiere estar entre los mejores baste con modificar y aceptar los criterios que impone la "globalización".

De esta manera la globalización resulta ser un hecho incuestionable. Expresión de un proceso que no tiene principio de explicación. Nacida de la nada, es un milagro cuyo misterio no es posible ser desentrañado por los hombres. Hombres que harían mejor en someterse y seguir sus postulados con el fin de no ser excomulgados, considerados involucionistas, herejes y fuera de la realidad. Todo el fenómeno de la globalización está impregnado de un halo místico cuya religiosidad radica en el principio de fe en el progreso y la racionalidad instrumental del mercado. Son sus hilos invisibles, la mano oculta que mueve de manera eficiente la racionalidad sobre la cual se fundamenta el cambio del fin de milenio. No hay lugar para discursos alternativos, su existencia son un obstáculo para el advenimiento del nuevo orden internacional.

La ocultación del principio explicativo sobre el cual se asienta el discurso de la globalidad, hace pensar que estamos ante una nueva realidad, radicalmente diferente de lo existente hasta hoy en día. La Coca-Cola ya no es la Coca-Cola. Toda referencia al pasado resulta odiosa y tiende a revivir experiencias que deben ser olvidadas. La historia comienza nuevamente y por ello se considera caduco todo el conjunto de razonamientos y reflexiones que acompañaron las interpretaciones existentes.

El mito de un eterno retorno. El simbolismo del "centro", de una nueva era es lo que define la ideología de la globalización. Así es posible emprender, nuevamente, un camino totalmente

distinto de los hasta ahora intentados. La globalización abre las puertas. Esta noción de la globalidad como centro: "es, pues, la zona de lo sagrado por excelencia, la de la realidad absoluta. Todos los demás símbolos de la realidad absoluta (Arboles de Vida, y de la Inmortalidad, Fuente de la Juventud, etc) se hallan igualmente en un centro. El camino que lleva al centro es un 'camino difícil', y esto se verifica en todos los niveles de lo real: circunvalaciones dificultosas de un templo; peregrinación a los lugares santos (La Meca, Hardward, Jerusalem, etc); peregrinaciones cargadas de peligros de las expediciones heroicas del Vellochino de Oro, de las Manzanas de Oro, de la Hierba de Vida, etc.; extravíos en el laberinto; dificultades del que busca el camino hacia el yo, hacia el 'centro' de su ser, etc. El camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho, es un rito de paso de lo profano a lo sagrado; de lo efímero a lo ilusorio a la realidad y la eternidad; de la muerte a la vida; del hombre a la divinidad. El acceso al 'centro' equivale a la consagración, a una iniciación; a una existencia, ayer profana e ilusoria, le sucede ahora una nueva existencia real, duradera y eficaz."<sup>4</sup>

Hoy la peregrinación es hacia la globalización. Una nueva era marcada por el comienzo de un mundo sin historia. El milenio que se anuncia no necesita de nuevas profecías. El fin del mundo no es ya el recurso para luchar contra la modernidad. El paso del siglo XX al siglo XXI se hará sin traumas y rupturas. Por primera vez, el tiempo venidero es ya un tiempo de seguridad, de unidad y progreso generalizado. El centro geográfico lo componen la tríada del imperialismo transnacional: Japón, Alemania y Estados Unidos. Países hegemónicos dentro de la trilateral y cuyos bloques presuponen la existencia de países aliados y también países subordinados. En este sentido, las diferencias se profundizan.

El nuevo carácter del imperialismo está en las determinaciones que implica recomponer el espacio sobre el cual se ejerce el poder y se desarrolla la exploración. El tercer mundo es mucho más tercer mundo. Con la inclusión, ahora, de los expaíses del bloque soviético. China, sigue siendo el gran olvidado en toda esta proyección estratégica del imperialismo del siglo XXI. País que aún se define del socialismo, con mil millones de habitantes, y que no es analizado dentro de esta "globalización" neutral.

La ideología de la globalización es un canto de sirenas que pretende señalar el carácter neutral de las transformaciones tecnológicas y científicas desarrolladas con la revolución informática y cibernética. Así, no es posible romper o abandonar el camino que implica una nueva modernización despolitizada y carente de trasfondo ideológico.

La deslegitimación de toda crítica y reflexión tendiente a mostrar los déficit interpretativos y los aspectos no contemplados dentro de la globalización es rechazada en aras de un proyecto de mundo feliz.

Hasta el momento, no existe una definición de globalización clara y distinta que nos enuncie qué es lo que define como propio. Es más, tampoco responde a preguntas específicas como: ¿en qué se diferencia de la transnacionalización productiva del capital?, ¿qué aporta respecto a la conceptualización de economía-mundo?, ¿qué aspectos de la categoría imperialismo no son suficientes para identificar el fenómeno actual de transformación productiva como parte inherente a su propio desarrollo interno?

Todas preguntas válidas y legítimas que parecen no tener cabida en los análisis sobre la globalización. Como señalara en su momento Agustín Cueva refiriéndose a la teoría de la dependencia:

4 El ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. ALIANZA Editorial, 6ª edición, Madrid 1985, págs. 25-26.

"Tanto la dominación y la explotación imperialistas, como la articulación particular de los modos de producción que se da en cada una de nuestras formaciones sociales, determinan que incluso las leyes propias del capitalismo se manifiesten en ellas de manera más o menos acentuada o cubiertas de 'impurezas' (como en toda formación social, por lo demás), pero sin que ello implique diferencias cualitativas capaces de constituir un nuevo objeto teórico, regido por leyes propias, ya que la dependencia no constituye un modo de producción sui géneris (no existe ningún modo de producción capitalista dependiente como en cierto momento llegó a decirse) ni tampoco una fase específica de modo de producción alguno (comparable a la fase imperialista del modo de producción capitalista, por ejemplo) sino que es la forma de existencia concreta de ciertas sociedades cuya particularidad tiene que ser desde luego estudiada"<sup>5</sup>. La afirmación de Cueva guarda toda su vigencia, si sustituimos dependencia por globalización.

Si no se quieren repetir los mismos errores, no es una cuestión de dogmatismo o pesimismo histórico señalar que la globalización conlleva un mayor grado de explotación y de aumento de las desigualdades entre países imperialistas y países dependientes subordinados (los datos

*... no se trata de oponerse a la globalización por una pertenencia ideológica o una cabezonería extremista. Es la defensa de los principios de soberanía, el derecho a manifestar la diferencia y definir un camino propio de desarrollo y cambio social lo que aconseja a realizar una crítica radical. El sustrato que subyace a tal propuesta crítica consiste en desvelar el misterio de esta peregrinación al centro de un mundo menos humano y sin embargo más "globalizado" en el imperialismo.*

apuntados en el anexo señalan que la distancia entre primer y tercer mundo son cada vez más profundas). En este sentido, no se trata de oponerse a la globalización por una pertenencia ideológica o una cabezonería extremista. Es la defensa de los principios de soberanía, el derecho a manifestar la diferencia y definir un camino propio de desarrollo y cambio social lo que aconseja a realizar una crítica radical. El sustrato que subyace a tal propuesta crítica consiste en desvelar el misterio de esta peregrinación al centro de un mundo menos humano y sin embargo más "globalizado" en el imperialismo.

#### AMÉRICA LATINA EN LA IDEOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN<sup>6</sup>

Siempre que se ha establecido una relación de causación entre modernidad, modernización y desarrollo económico, se ha terminado por vincular dichas variables a una mejor integración de las estructuras productivas de América Latina al comercio mundial. Es decir, se ha interpretado el desarrollo como un aumento en la capacidad de competencia del sector exportador en aquellas ramas productivas que se muestren con capacidad de incorporar rápidamente innovaciones tecnológicas. Innovaciones que permitirían a medio y largo plazo participar con éxito

5 CUEVA, Agustín. "Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia", en *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*. Daniel Carnacho (Comp.), Editorial EDUCA, San José Costa Rica, 1979, pág. 80.

6 Este apartado es una versión levemente corregida de un capítulo del texto escrito en 1994: *América Latina en el proceso de globalización: el límite de sus proyectos*. Editado por el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1995.



en la división internacional de la producción, el consumo, los mercados y el trabajo.<sup>7</sup> En dicha concepción, independientemente de sus variables y al margen de los momentos históricos en que se han planteado, han primado argumentos que ponen énfasis en transformaciones estructurales que modernicen el sector exterior con el fin de mejorar su posición relativa en el mercado mundial. De esta manera se pretende una adecuación tecnológica y un mayor grado de eficiencia, racionalidad y aprovechamiento de recursos naturales y humanos. Los efectos de esta política se reflejarían rápidamente en el conjunto de la sociedad. Los beneficios así obtenidos servirían para incentivar al mismo tiempo la capacidad de inventiva y transformación de las estructuras industriales destinadas a la producción interna, que buscarían un mayor grado de eficacia, a fin de no desaparecer o rezagarse.<sup>8</sup>

Este relato de la modernización e integración termina por establecer una relación unívoca entre mayor grado de competencia internacional con mayores ritmos de crecimiento. El resultado es una excelente pista para promover la integración. Integración que se torna viable por el nivel de homogeneidad que logran tener los sectores exteriores de los países latinoamericanos que han seguido las recomendaciones previas. América Latina, quedaría integrada a partir de su capacidad de adecuar las exportaciones a las demandas que establece el mercado mundial. Sea un proceso de internacionalización por vía de las multinacionales o de la transnacionalización productiva. La explicación del fracaso en el proyecto de integración se haría recaer en la falta de talento empresarial y político para hacer de América Latina una región franca para la

inversión. Romper con proteccionismos caducos y acelerar la marcha del progreso, es la única respuesta posible para entrar en la modernidad y dar consistencia a una integración que busque la competitividad de las economías latinoamericanas.

"...Sin buenos caminos, a pesar de sus valiosas riquezas naturales, no puede tener agricultura, industria ni comercio, no puede ser un país organizado y rico, y no siéndolo sus habitantes considerados individualmente, o formando nación, no podrán tener verdadera independencia y libertad... para sacar a esta república de su tradicional abatimiento, causado en su mayor parte por la falta de vías de comunicación, sin las cuales no puede aprovechar por sí sus grandes recursos naturales, ni tener inmigración que le proporcione brazos, capitales, hábitos de trabajo, enseñanza práctica de las artes y de las ciencias, y usos de la vida civilizada de que tanto necesitan nuestros pueblos para despojarse de sus viciosas costumbres..." Así, "El gobierno ha sido liberal y ha debido serlo, para que el capital extranjero venga a radicarse en este país desértico, inculto y anárquico"<sup>9</sup>

Estas propuestas y fundamentaciones teóricas nos pueden llamar la atención por su actualidad y por modernidad; sin embargo, fueron hechas en el siglo XIX, en el año 1876. Propuestas que eran el resultado de las reformas liberales, apoyadas en el libre comercio que impulsaron los gobiernos de fines de siglo, sin excepción. Por esta razón, es posible pensar que los resultados actuales que buscan la modernización vía reformas liberales, no tienen por qué ser tan diferentes de los ocurridos en la década de los años treinta del presente, cuando se puso en evidencia el límite de

7 Véase: SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro: *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. Ed. Siglo XXI, México, 1973.

8 Para un análisis desde las diferentes perspectivas, sociológica, económica y política, pueden consultarse a manera de visión general, las obras de: GERMANI, Cino: *Sociología de la Modernización*, Ed. PAIDOS, Buenos Aires, Argentina, 1971. MEDINA ECHAVARRIA, José: *Sociología latinoamericana*, Ed. EDUCA, San José Costa Rica, 1984, SERRA, José: *Desarrollo latinoamericano, ensayos críticos*, Ed. FCE, México, 1983.

9 Cita tomada de JANKELEVICH, Pablo: *Honduras*. Ed. Nueva Imagen, México, 1990, pág. 310

una opción como ésta (integración via tratados de libre comercio). Para demostrar lo dicho, baste hacer un pequeño recordatorio histórico.

#### EL MODELO DE CRECIMIENTO HACIA AFUERA

Si consideramos las características del proyecto económico de las oligarquías primario-exportadoras del siglo XIX, se puede observar una tendencia que va del optimismo más ferviente al pesimismo más abyecto. Los primeros éxitos en la exportación de cacao, café, caucho, nitrato, guano, carne, trigo, etc., hicieron albergar la idea de estar en presencia de una época que no tendría fin. Las continuas ganancias derivadas de los altos precios de las exportaciones transformaron las viejas estructuras coloniales. Se construyeron carreteras, vías de comunicación, puertos, infraestructuras, se electrificaron las grandes ciudades y se elaboraron códigos y constituciones ad-hoc para garantizar la presencia de las casas y centros financieros internacionales en un contexto mundial que abalaba el "libre comercio".

Nadie se cuestionaría a costo de qué y el cómo se estaba realizando la "modernización". Todos los representantes de la clase dominante, amén de los partidos políticos a los que daban vida, liberales o conservadores, blancos o colorados, radicales o progresistas, coincidirían en señalar los éxitos dependientes de la integración al mercado mundial. Éxitos medidos a partir de la incorporación del ferrocarril, las vías de comunicación telegráfica, la electrificación etc. Época de progreso y optimismo generalizado en todo el continente. Cabría llamar la atención, en todo caso, a quienes fueron los organizadores del "progreso" y los beneficiarios directos de tan estimulante proceso: "Entre 1902 y 1906, cinco grandes compañías británicas, canadienses y norteamericanas entraron en la industria mexicana de generación de energía eléctrica y, durante los si-

guientes cuarenta años, esas mismas compañías constituirían la columna vertebral de esa industria. Entre 1905 y 1911 tales empresas construyeron cuatro principales sistemas de generación en diferentes partes de la república. La mayor parte de las pequeñas plantas generadoras, propiedad de mexicanos, fueron adquiridas, absorbidas -o en algunos casos arruinadas-, por las grandes empresas extranjeras. Para finales del gobierno de Porfirio Díaz y los comienzos de la revolución, las compañías extranjeras controlaban las concesiones más redituables para la generación de energía hidroeléctrica... El papel de los mexicanos se vio reducido a proporcionar fuerza de trabajo para las plantas eléctricas, mercados para aquella parte de la producción que excedía las necesidades de las minas e industrias manufactureras controladas por los extranjeros y, en unos cuantos casos, a actuar como miembros de los consejos de administración de las empresas eléctricas."<sup>10</sup>

Oligarquías cafetaleras, bananeras, azucareras, salitreras, caucheras, ganaderas, mineras, etc... eran los adjetivos que llevaban implícito el tipo de producto de exportación que permitiría entender el triunfo de la integración exportadora de América Latina. Triunfo que hacía posible ostentar y mostrar a través de pautas de consumo esta ola de progreso, orden y modernización:

"Chile es uno de los mejores mercados para la Francia. Ella es la que provee a nuestro consumo después de Inglaterra y sólo nos envía artículos de gusto, pero nunca o cuando más en muy pequeña escala los que se llaman de primera necesidad y para el uso del bajo pueblo. Así se explica el lujo realmente abrumador de nuestra clase alta y que se exhibe no sólo en palacios espléndidos sino que en muebles, trajes, coches, joyas y fiestas y a veces bagatelas que no provocan ningún goce directo, pero que rienden a dar una opinión elevada de la opulencia y liberalidad de los que las poseen. Yo he

pasado señores, algunas semanas en Florencia, cuando era la cabeza del reino de Italia, y puedo aseguráros que no he visto allí, ni con mucho, lo que veo en Santiago. Digo más, todavía, y es que la ostentación y el lujo son mayores, incomparablemente mayores, en Santiago que en París, Berlín o Londres, considerados, se entiende, los recursos y densa población de esas capitales".<sup>11</sup>

A esta política económica de integración exportadora le sigue lo que Aníbal Pinto, citando a Encina, describe como "la decadencia del sentimiento de nacionalidad": "Esa escasa personalidad propia se traduce en la falta de ajuste y adaptación de la compleja semilla repartida por las naciones más evolucionadas; en el 'seguidismo' cultural en su más amplia acepción, que transforma a nuestra política económica en un remedo de los principios y técnicas plasmados para la realidad británica o que determina que la orientación educacional un día sea alemana, otra francesa y después norteamericana, sin pasar por el tamiz de los factores autóctonos. Nadie puede extrañarse en consecuencia de las 'indigestiones' y de los resultados contraproducentes."<sup>12</sup>

El progreso se hizo carne y el orden nacido consolidaba sistemas represivos y excluyentes garantes de una explotación de los trabajadores en condiciones de semi-esclavitud. Lo cual no obvió el pensar que se estaba ante un ciclo de progreso que parecía no tener fin y con ello que América Latina entraba con buen pie en la era de la modernidad. Orden y progreso. Ambos factores debían estar unidos para que el proyecto tuviera viabilidad histórica. Claro que este orden: "no se entendía sin la abolición de las libertades democráticas y sin una política represiva que coartara las reivindicaciones más elementales del proletariado que empezaba a formarse con la ascendente actividad de la industria petrolera. Juan Vicente Gómez creía

que el orden radicaba en los 'milagros' de las inversiones foráneas, en el libre comercio, en el trabajo generador de la riqueza indivisible... en el sometimiento de los miserables a la paz de los opulentos. Era no solo el menos ilustrado de los déspotas latinoamericanos, sino el usufructuario de un pasado colonial transfigurado en contemporánea servidumbre".<sup>13</sup>

Los efectos de la primera guerra mundial y la crisis del 29 pusieron en cuestión el proyecto oligárquico de "puertas afuera". La etapa de recesión económica, que en algunos países ya había hecho su aparición en la primera década de este siglo, dejó al descubierto los límites de una empresa levantada casi exclusivamente en una fe ciega puesta en los beneficios subsidiarios que suponía abrir los mercados internos a los intereses particulares de compañías y casas comerciales extranjeras. Intereses, cuyos objetivos estaban determinados por aumentar de manera rápida y eficiente la explotación de los recursos naturales. El proyecto oligárquico de integración por la vía de la liberalización y el libre cambio, dejó al desnudo la debilidad de las economías latinoamericanas para competir en igualdad de condiciones, en un mercado internacional bajo control imperialista de la producción y la división internacional del trabajo.

"De más está anorar que este esquema no ha pasado de ser una abstracción vacía de realidad para gran parte del mundo subdesarrollado, aunque correspondió aproximadamente a las circunstancias en un número de naciones, especialmente algunas noreuropeas y las ex colonias británicas, incluido EE.UU., aunque esa evolución, aún en estas expresiones, requirió una política activa, bien distante de la neutra preconizada por los teóricos del *'laissez-faire'*... En este contexto el proceso de industrialización aparecía como un fenómeno legítimo y hasta ine-

11 GONZALEZ, Manuel. "El crédito y la riqueza en Chile". Cita tomada de *Chile el caso de un desarrollo ilustrado*. 1872. PINTO, Aníbal, Ed. Universitaria, Sigo, Chile, 1972, pág. 114.

12 PINTO, Aníbal: OP.CIT, pág. 125.

13 MZA ZAVALA, D. *Venezuela, crecimiento sin desarrollo*. Ed. Nuestro Tiempo, México, 1980, pág. 161

visible, que no requería políticas deliberadas ni arbitrios gubernamentales, porque se desprendería del juego espontáneo de las fuerzas económicas".<sup>14</sup>

El espejismo exportador como eje de la modernización se vio frustrado en cuanto las economías dominantes dejaron de requerir los productos ofertados por las oligarquías latinoamericanas. Mientras las economías centrales iniciaron su segunda revolución industrial tras la crisis de pos guerra, América Latina tendría que sufrir las consecuencias de haber sido la fuente sobre la cual se había desarrollado la primera revolución industrial. El fracaso del patrón liberal de desarrollo, que ciertamente afectó a todo el mundo, fue el detonante de una crisis estructural en América Latina, cuyos efectos políticos y sociales hoy tienen una enorme significación.

En el periodo que va de la primera guerra mundial a la caída del Eje, 1945 aproximadamente, América Latina se ve sumida en un proceso de cambio que culmina con el reacomodo del orden oligárquico a nivel político, o bien con el surgimiento de una opción nacionalista de contenido antimperialista. En cualquier circunstancia, ambas opciones dependieron de la crisis económica, larvada a comienzos del siglo. Crisis que daría lugar a una concepción del desarrollo económico, vinculado estratégicamente a una política keynesiana, impulsada tras la II Guerra Mundial. Así el

patrón de desarrollo se volvió de "puertas adentro".<sup>15</sup>

Partiendo de redefinir el desarrollo como opción deliberada de transformación y cambio social, se realizaría la crítica a la propuesta liberal de orden y progreso. Opción que hoy se vuelve a levantar como la única bandera posible para integrar a nuestros países a la tercera revolución industrial. Modernidad, modernización y progreso son las

*Modernidad, modernización y progreso son las variables que se vuelven a presentar para justificar un proyecto de "reinserción" de América Latina a esta era de globalización productiva. Pocos dudan de esta necesidad, pero nadie se pregunta si alguna vez América Latina ha estado fuera de la dinámica mundial o se ha encontrado al margen de los cambios y ritmos marcados por el capitalismo como sistema mundial*

variables que se vuelven a presentar para justificar un proyecto de "reinserción" de América Latina a esta era de globalización productiva. Pocos dudan de esta necesidad, pero nadie se pregunta si alguna vez América Latina ha estado fuera de la dinámica mundial o se ha encontrado al margen de los cambios y ritmos marcados por el capitalismo como sistema mundial.

#### EL PROCESO DE INTEGRACION TRANSNACIONAL

Si las críticas a la concepción liberal clásica de la economía, se desarrollaron a partir de una evaluación de resultados, donde se la "culpaba" de ser causante de los motivos que condujeron a la recesión del 29 y a la segunda guerra mundial, sumiendo al capitalismo en una de sus crisis más profundas, el impulso de las políticas keynesianas a nivel mundial, tuvieron también en América Latina, su referente teórico. Así, nuevamente se seguiría participando de las propuestas de modernización y transformación

productivas salidas de las experiencias centrales. Solo que en el caso de América Latina el énfasis se puso ahora en la capacidad de control del excedente producido por el sector exportador.

"El capital era el recurso escaso, pero este se generaría a la manera keynesiana, con el propio empleo de los factores ociosos y, además, había un sector exportador con una importante capacidad de acumulación de excedentes... En el fondo se sostenía que un país subdesarrollado tenía características bastante especiales (muy distintas del supuesto de pleno empleo de factores de la economía neoclásica), donde en realidad había una gran disponibilidad de factores (humanos y naturales sobre todo), pero faltaba capital, en tanto que es un acervo de infraestructura económica acumulada (transporte, energía, comunicaciones) que hiciera posible la movilización de esos recursos, y capital en el sentido de un flujo de ahorro y de inversiones que podía obtenerse de dos fuentes: de un mejor aprovechamiento de los excedentes generados por el sector exportador y mediante la inversión extranjera directa o el aporte financiero externo."<sup>16</sup>

Fue este el punto de inflexión que llevó a pensar en una salida latinoamericana al subdesarrollo, que se mostraba compatible con la nueva dinámica que tomaba la articulación mundial del capitalismo. Debiendo tener en consideración los déficit que debía superar para llegar a ser una opción viable, satisfacer las demandas de carácter social y político como lo eran el acceso a la vivienda, la salud, la educación, y la participación en el proceso de toma de decisiones, el subdesarrollo era un problema que a mediano plazo desaparecería.

El proyecto que puso énfasis en los aspectos endógenos de las economías latinoamericanas no rompió la dinámica impuesta por el capital trans-

nacional en su continua penetración y desnacionalización de la estructura productiva en América Latina. Ahorro, inversión y tecnología al servicio de un proceso de industrialización programada y un Estado que favoreció a los capitales e intereses privados transnacionales y locales asociados fue el contenido esencial del proyecto industrializador "desarrollista".<sup>17</sup>

Sin embargo, los cambios que se produjeron como consecuencia de la aplicación de estas recomendaciones, por parte de los gobiernos "desarrollistas" de los años 50 y 60, generaron otra era de euforia y optimismo. Pero no se cuestionó el sistema de exploración desde el cual se originaba históricamente la condición de periferia. Solo interesaba medir el éxito mediante las cifras que emanaban de CEPAL.

La región crecía a ritmos del 5.7 %. Entre 1960 y 1970 la tasa de escolarización de niños entre 6 y 11 años se aproxima al 75%. La tasa bruta de escolarización de segundo nivel pasa de un 16.0% a un 40.0% y el analfabetismo sobre la población de 15 y más años disminuye de un 46.7% a un 25.0%. La esperanza de vida pasa de poco más de 51 años a 65 años. El porcentaje de viviendas con agua potable se expande de un 34.5 % en 1960 a un 52.2% en el año 1970. La población urbana pasaba de un 41.1% en 1950 a un 57.4% en 1970. El empleo creció en la industria a un ritmo de 3.4% en la década de los sesenta. Datos y cifras a las cuales se pueden agregar un sin fin de indicadores que mostraban las tendencias de un nuevo ciclo que parecía, al igual que en su momento el modelo primario exportador, ubicarnos en el camino correcto de progreso.<sup>18</sup>

Los proyectos complementarios para profundizar y acelerar esta dinámica coincidirán con toda una

16 SUNKEL, Osvaldo: "El desarrollo de la teoría del desarrollo", en *Transnacionalización y dependencia*. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1980, pág. 16.

17 Véase RODRIGUEZ, Octavio: *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*. Edt Siglo XXI, México, 1980.

18 Datos tomados de CEPAL: "Notas para el desarrollo social en América Latina", en I Cumbre Iberoamericana. Edita Secretaría de Relaciones Exteriores de México. Pág. 177 y sig.



estrategia de creación de mercados intrazonales y regionales. Surgirá ALALC (1960), el Mercado Común Centroamericano (1961), El Pacto Andino (1971) o el SELA (1975). Organismos tendientes a verificar la corriente de integración continental y de coordinación cuyo objetivo se centraba en hacer más competitivo y dinámico el desarrollo del capitalismo latinoamericano.

Si los logros eran apreciables a nivel de cifras macroeconómicas y regionales, su desagregación por países señalaba los límites y contradicciones de la integración transnacional. Las desigualdades sociales se mantienen y la pobreza solo hizo cambiar de rostro. El proceso de industrialización y urbanización fue acrecentando el número de ciudadanos que con la tecnificación del agro se vieron obligados a migrar a las ciudades. Ciudades que se transformaron en espejo del modelo de desarrollo<sup>19</sup>. Las poblaciones callampas, las fabelas, villas miserias y los barrios de pobres, serían reflejo de un proyecto limitado que generaba un tipo de crecimiento económico, sin un correlato en la eliminación de la pobreza y la desigualdad social. Es más, al convencimiento de ser el desarrollo económico motor del cambio social y de la democratización le seguiría una frustrante constatación: se podía crecer, modernizarse e incluso transnacionalizarse sin variar sustancialmente las estructuras de poder. El surgimiento de nuevas dictaduras de tipo burocrático-autoritario,<sup>20</sup> a partir de los años sesenta, explicitaron la opción de modernización con autoritarismo. Países como Brasil, Argentina o regiones como Centroamérica y el Caribe, a excepción de Cuba desde 1959, dejan claro que desarrollo y democracia

no forman parte, necesariamente, de los criterios para lograr una "modernidad", cuya base no se asiente sobre un poder oligárquico, represivo y violento.

Así, el fracaso del patrón de industrialización de "puertas adentro" tuvo como origen el seguir manteniendo sus niveles de industrialización sobre la expansión del sector exportador, controlando los beneficios a partir de una inversión pública directa vía inversión y nacionalización de las riquezas básicas. Sin embargo, los límites impuestos por la división internacional de los mercados y la producción, terminarían a medio plazo por estrangular y limitar los excedentes devengados de las exportaciones. El constante deterioro de los términos de intercambio, la menor demanda de productos primarios o de bajo valor tecnológico agregado y el avance de una tercera revolución industrial, pusieron límites infranqueables a este proceso de integración transnacional, vía sustitución de importaciones. Proceso que además, por la estrechez de los mercados internos: "obligaba a abrir cauces nuevos que ampliaran su ámbito potencial. Entre ellos destacó el apoyo a unos cambios paulatinos en la redistribución del ingreso, en favor de los tramos superiores de las capas medias y en desmedro de los más pobres, amplificando así el acceso al consumo de bienes duraderos y otras manufacturas de consumo no esencial a sectores algo mayores de las poblaciones nacionales... El mismo propósito animó los proyectos de integración económica regional y subregional, cuyos avances iniciales no generaron, sin embargo, una dinámica duradera y quedaron neutralizados por graves retrocesos posteriores".<sup>21</sup>

19 Véanse: NUN, José. "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal". Mimeo, IIS, UNAM México s/f y QUINANO, Anibal. "Redefinición de la dependencia y el proceso de marginalidad en América Latina". Mimeo, IIS, UNAM, México, s/f. Publicaciones de ABIIS.

20 Véanse: NUN, José. "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal". Mimeo, IIS, UNAM México s/f y QUINANO, Anibal. "Redefinición de la dependencia y el proceso de marginalidad en América Latina". Mimeo, IIS, UNAM, México, s/f. Publicaciones de ABIIS. Véase: O'DONNELL, Guillermo. *Modernización y Autoritarismo*. Edi PAIDOS, Buenos Aires, Argentina, 1972.

21 SUNKEL, Osvaldo. *Capitalismo transnacional y desintegración nacional*. Edis ZYX, Madrid, 1974, pág. 22.

Los escasos intentos de políticas alternativas que surgieron en la década de los cincuenta hasta la década de los setenta y que se agrupan bajo reformas económicas, nacionalizaciones y redistribución de la tierra, concluyeron su periplo en golpes de Estado. Golpes militares que indicaron los límites tolerados por las burguesías locales y las oligarquías tradicionales a una acción de gobierno nacional, popular y antiimperialista.<sup>22</sup>

### DE LA TRANSNACIONALIZACIÓN A LA IDEOLOGÍA DE LA GLOBALIZACIÓN

Con los primeros síntomas de la crisis mundial, principios de los años setenta, y sin modificar el patrón de industrialización, se buscará recuperar y luego ampliar la competitividad de la región en el mercado mundial. Capacidad que se hace recaer en una urgente y necesaria modernización del sector exportador.

Al igual que en etapas anteriores el peso del éxito del proyecto descansó en lograr satisfacer las demandas que surgieron en el mercado mundial como consecuencia de las transformaciones operadas por el proceso de transnacionalización productiva. Hoy el objetivo se traduce en diversificar la línea tradicional de exportaciones, abriendo el sector a nuevos productos cuya demanda asegure unos beneficios netos que permitan llevar a cabo las transformaciones productivas, ampliando la capacidad de competir eficientemente a medio y largo plazo. Solo que ahora, el proyecto de reacomodo económico dentro de la economía mundial, obliga a hacer cambios estructurales, más allá de las políticas de ajuste.

El "nuevo" proyecto de integración obliga a operar cambios en el quehacer del Estado, limi-

tando su participación en el proceso productivo y disminuyendo la inversión y el gasto público, factores que conllevan una desarticulación de las políticas proteccionistas que como ya apuntamos formaban parte de la política keynesiana de pos guerra. En esta lógica, la crítica se centrará en el papel asignado por el keynesianismo a la inversión pública como agente de desarrollo. Desmontar lo ya existente requiere una acción de gobierno fuerte y con capacidad para enfrentar los conflictos sociales que genera una política refundacional de las relaciones sociales de producción capitalista, relaciones cada vez más salvajes de explotación y por lo tanto más difíciles de aceptar por las fuerzas sociales populares. Fuerzas sociales y políticas como los sindicatos que ven recortados sus derechos y su capacidad de participación en el proceso de toma de decisiones. Es esta peculiaridad lo que permite unificar los distintos procesos de refundación del Estado en América Latina, independientemente que dicho proceso se diese por la vía militar o por la vía electoral. En todos los casos el proyecto se ha realizado a través de métodos violentos de exclusión social, política y económica. Sus fundamentos de legitimación coinciden: Frei, Fujimori, Menem, Zedillo, Banzer, Sanguinetti, etc. Todos coinciden en señalar a la intervención estatal de las décadas precedentes (redistribución del ingreso, políticas de inversión pública en salud, vivienda, infraestructura y control fiscal sobre los beneficios del capital, entre las más significativas), como la base culpable de todos los males por los que ha pasado América Latina.<sup>23</sup>

La nueva política económica refundacional se presenta en dos tiempos diferenciados por el tipo de acciones a que cada uno de ellos se encuentra sometido. El primer tiempo consiste en hacer coincidir la crítica a la acción proteccionista e intervencionista del Estado con la pérdida de racionalidad y eficiencia del mercado. Factores

22 Véase: GONZALEZ CASANOVA, Pablo (Coord). *América Latina, historia de medio siglo*. Edt, siglo XXI, México 1977.

23 Véase: CARMONA, Fernando (Coord). *América latina crisis y globalización*. Edt. UNAM, IIES, México II Vol, 1993.

que inhabilitan al Estado por incompetente al tiempo que se le declara culpable de la crisis de la deuda y del sector exportador.<sup>24</sup> Cumplido este objetivo, el segundo tiempo, en el cual nos encontramos consiste en: una vez despejado el campo, segada la mala hierba -el Estado- sembrar la semilla de la modernidad: el libre mercado y el capital privado como agente "natural" generador de riqueza social. Ambos tiempos se acompañan de una supra argumentación demostrativa: el éxito del capitalismo y el fracaso del socialismo a nivel mundial.<sup>25</sup>

América Latina, prisionera de esta dinámica, se disuelve como proyecto de identidad cultural, de la misma manera como sucediera durante el periodo de poder oligárquico. El liberalismo del siglo XIX y el neo liberalismo de fines del siglo XX, se encuentran reeditando los mismos problemas y quizás sugiriendo las mismas salidas.

Pensamiento y acción gubernamental neoliberal que hace un llamado a la responsabilidad de cada ciudadano, a la necesidad de ser audaces, emprendedores, modernos, eficientes y racionales. Adjetivos que abren las puertas a un comportamiento dinámico que enseña el camino más corto para ser rico.<sup>26</sup>

Durante dos siglos de vida independiente, los proyectos levantados a partir de una supuesta potencialidad ilimitada del sector exportador para hacer frente a los problemas de desarrollo y democracia social, económica y política, han demostrado su fracaso. Sea una industrialización de puertas afuera o adentro. Hoy se convoca a América Latina a seguir en el mismo carro y en la misma dirección; sólo que ahora le cambian el paisaje y la meta: globalización.

América Latina debe abrirse de "brazos" para recibir los beneficios del progreso y la modernización productiva, actitud positiva que, como ya señalamos, situaría en una misma línea de salida a países como Alemania, Japón, Francia, Estados Unidos, Bolivia, Honduras, Haití, Perú, Chile, o México. Borrón y cuenta nueva. El pasado ha de ser olvidado o ser explicado como símbolo de una historia ideologizada, construida sobre falsos paradigmas. Paradigmas que en su necesidad plantearon reivindicaciones utópicas como luchar contra la injusticia social, la pobreza, la desigualdad y la democracia social, económica, política y cultural.<sup>27</sup>

A esta convocatoria se asiste con un optimismo generalizado y con argumentos de corto plazo, que son los de mayor peso esgrimido por los nuevos tecnócratas: economistas matemáticos, políticos socialdemócratas o conservadores y pos modernos. Supuestas tendencias a una disminución de la deuda externa, ritmos decrecientes en las tasa de crecimiento de la población, aumento del empleo, aunque este sea en condiciones de cuasi esclavitud, son algunos de los datos manejados como factores a tener en consideración cara a los retos futuros de modernización y transformación productiva en América Latina. Alertas a un futuro siempre a las puertas, América Latina debe de convertirse en un escaparate vacío a ser llenado por otros, cuyo objetivo no es sino producir orden y progreso.<sup>28</sup>

En resumen, el nuevo proceso de integración se redefine y transforma en consonancia con los cambios que sufre el capitalismo en su proceso de acumulación y explotación. Cambios, en la actualidad, dominados por el capital transnacional

24 Véase el Informe de la trilateral. *América Latina en la encrucijada*. Edt. Tecnos, Madrid, 1992.

25 Véase: W. AA. *Modernización económica, democracia política y democracia social*. El Colegio de México 1993.

26 Véase: DE SOTO, Hernando. *El otro sendero*. Edt. La oveja negra, Bogotá-Colombia 1990.

27 Argumentos que están presentes en el pensamiento de la nueva derecha. Para una crítica véase HINKELAMMERT, Franz. *Las ideologías de la muerte*. Edt. DEI, San José, Costa Rica 1983.

28 Véase: DE SOTO, Hernando: OP. cit.

y globalizador. Así, no hay duda que a esta etapa de optimismo cuasi pos liberal, le seguirá un nuevo acto de autocrítica. Autocrítica que pondrá de manifiesto por sus actuales defensores las incongruencias de un proyecto basado en la dinámica exógena de readecuación momentánea de América Latina a las exigencias del capitalismo.

La insistencia en el argumento del "descuelgue" de América Latina de la tercera revolución científico-técnica si no se moderniza el sector exportador dependiente de la dinámica internacional, es una actitud pueril que tiende a descalificar cualquier proyecto de una América Latina social y de los pueblos. No es de extrañar que este discurso, se encuentre igualmente en los detractores de un proceso de unificación de la Europa de los doce. El abandono de una opción por construir una Europa social y de los pueblos defendido por los sectores más progresistas y críticos, ha traído como consecuencia la construcción de una Europa para, por y de mercaderes.

América Latina, posee como la Unión Europea sus voceros. Quienes con los mismos argumentos edifican el mejor mundo de mercaderes. Mundo cuyo principio de eficiencia y racionalidad no es otro que el de la explotación y la ganancia sin límites. En esta América Latina de mercaderes no tienen cabida los pobres, los excluidos y marginales. Expulsados del mercado forman parte de un cuadro dantesco donde la ética y la moral no representan ningún valor en la definición de la modernidad y el progreso. Los muertos por cólera, inanición, falta de hospitales, son prerrequisitos del progreso. Muertos útiles que forman parte de las estadísticas de la modernidad. Estadísticas que no contemplan, como es "natural", el imperialismo. Este no existe, dado la imposibilidad de cuantificarlo o medirlo. El círculo está cerrado, América Latina como proyecto económico de integración se consolida en la pos modernidad y el mercado. ♦

# Cuestiones sobre Identidad Nacional

José Tejeiro Villaroel<sup>1</sup>

## SÍNTESIS

El autor reflexiona en torno a la instauración de una estructura mental republicano colonialista en Bolivia que, al excluir la "otredad originaria", se irá fortaleciendo a partir de una práctica etnocéntrica que provocará la emergencia de actos cuestionadores de sus propios códigos culturales y derivará en situaciones diferenciales como la cholificación, y la crisis de identidad.

Expone ciertas categorías identitarias a partir de las cuales se configuran los actores socioculturales en este país: las identidades "étnico políticas", "en crisis", "enajenadas", "étnicas o comunitarias", "lo criollo nacionalista", "lo cholo", y las identidades "secularizadas". Esta pretensión por ordenar las características de la diversidad cultural en Bolivia, constituye el eje a partir del cual el autor intentará una reflexión en torno a la "identidad nacional", entendida, no como la sumatoria de individuos que comparten rasgos culturales comunes, sino como la expresión de la diversidad cualitativa fundada en la realización de la interculturalidad, es decir, "la capacidad de conocer, comprender, respetar y valorar la otredad sin dejar de ser uno mismo".

El presente trabajo está relacionado con un acercamiento analítico al tema de la identidad; tema que será visto a partir de lo macro en el contexto sociocultural de lo boliviano. La idea básica es presentar una reflexión "pautada" sobre los que podrían ser los principales elementos a considerarse en la composición de un camino que posibilite el pensar la construcción de una identidad nacional (que no existe), a partir de un intento de interpretar la travesía de la diversidad sociocultural boliviana, sin recurrir necesariamente al referente histórico concreto.

1.

Bolivia, al igual que muchas naciones latinoamericanas se caracteriza por su gran y significativa diversidad sociocultural, que a lo largo de su historia presenta experiencias de relaciones muy conflictivas, las mismas que se inauguran, en el ámbito de lo crítico, con el advenimiento e instauración de una república de colonialismo criollo, colonización que se obsesiona contra la existencia de la otredad originaria, imponiendo crueles mecanismos de desarticulación, pero sobre todo de subyugación (esta imposición se respaldó en recursos especialmente bélicos). La república hereda la práctica antiindígena colonialista en las relaciones socioculturales, institucionalizando así la persistencia de un drama cuyo mutuo trauma es el temor a la eliminación. En estas circunstancias y con relación al componente sociocultural originario, una reacción de claro objetivo existencialista (que puede ser considerado como un mecanismo de defensa), fue la sumisión, el no-enfrentamiento directo y la alianza en subordinación.

El nuevo actor sociocultural incrustado violentamente en la América India o Abya-Yala, irá paulatinamente gravitando sobre la diversidad en base a una ya articulada convicción de superioridad, que en este proceso se mantiene y se autovalora fundamentalmente mediante una dirigida

<sup>1</sup> Antropólogo. Jefe de la Unidad de Antropología del Viceministerio de Cultura de Bolivia.

desvalorización de la otredad. Actitud ésta que repercutirá negativamente en el sentimiento de autoestima de los pueblos originarios. Este y otros hechos fortalecerán la instauración de aquella estructura mental republicano colonialista que hoy en día aún sigue manifestándose a través de añejas y vitales particularidades como ser:

- La exclusión de la "otredad originaria".
- La negación de los atributos socioculturales y personales de la "otredad originaria".
- La explotación de la "otredad originaria".

Esta estructura mental republicano colonialista es una característica que deviene del movimiento expansionista europeo de larga data, que se encuentra profundamente influida por el principio aristotélico de que "lo imperfecto debe subordinarse a lo perfecto"; influencia de la cual no puede desprenderse, por que es parte estructural de ella, la propuesta de aquel indigenismo pseudopaternalista que se inaugura con Simón Bolívar y que llega a expresar intensos momentos durante los años treinta y subsiguientes del presente siglo. En este sentido, el proceso de desvalorización y de subyugación de la otredad originaria fue y es así un objetivo manifiesto o latente pero permanente.

## II.

Toda sociedad se constituye como tal a partir de la creación cultural de significado, que le da sentido, seguridad, afectividad, grado óptimo de certidumbre, orden y proyectividad a la "realidad" en que se encuentra inmerso el grupo. Esta creación cultural de significado se vincula intersubjetivamente con un complejo referente simbólico que le da un "especial sentir" de *ser, estar y pertenecer* a la experiencia social. Así, muy tentativamente, podemos concebir que la estructura social esté basada en una estructura

simbólica o tejido nuclear del referente simbólico central:



El *tejido simbólico* se estructurará en torno a un núcleo o sistema simbólico central y vital que condiciona y multicaarakterizará dinámicamente la cultura total del grupo. Este núcleo es precisamente la fuente a partir de la cual se funda la identidad.

La identidad es ante todo y sobre todo la expresión de una articulación afectiva con el sistema simbólico central de la cultura del grupo, de donde surge el sentir de *pertenencia* y de *diferencia* de quienes no *son* ni *comparten* la caracterología central del tejido simbólico del grupo de referencia primario.

La cultura es muy dinámica en el ámbito de la estructura social pero no así el tejido simbólico que, contrariamente al primero, tiende a ser muy conservador debido —entre otros aspectos— a la permanente retroalimentación producidas por los mitos vitales, que se recrean a partir de concepciones que relacionan al grupo con sus orígenes y por ende a su propio orden simbólico; el mito vital es la recreación de un tiempo primordial que cruza la densidad de todos los tiempos, irradiando significado a éstos a partir del referente simbólico (*la esencia del sentir*).



En Bolivia, como ya se ha indicado, se instaura y consolida una estructura mental republicano colonialista cuya razón de vivir, al margen de la desvalorización de la otredad originaria, se irá cimentando y fortaleciendo a partir de una práctica etnocéntrica de un –digamos- narcisismo primario bastante peculiar, ya que su centro simbólico (su yo-cultural), se nutre de un permanente acto pretendidamente imitativo de realidades lejanas (con las que no interactúan directamente), y en muchos casos sustancialmente extrañas (primero lo europeo, después lo norteamericano, etc.). Este acto imitativo generará una compleja sumisión y dependencia estructural, que de alguna manera y en ciertos grados influirá negativamente en su proceso autovalorativo, regulando o enmascarando en gran parte esta negatividad, con su comportamiento hacia la diversidad, cerrando así un círculo en franco detrimento de lo otro. Este actor es el que siempre ha pretendido encarnar la identidad boliviana.

La desvalorización cultural de la otredad, dada mediante actos represivos de toda índole, poco a poco se introyectó en el ser originario, provocando, en parte de él, la emergencia de actos cuestionadores de sus propios códigos culturales; acto que obstaculizaría la relación con su referente simbólico, dando paso a lo que normalmente se conoce como “pérdida de significado”. Esta situación que fundamentalmente se concentra en el tejido simbólico y que implica la realización de cierta desarticulación estructural, afectará significativamente a una serie de factores sociales y humanos de trascendental importancia como son, por ejemplo, la seguridad, afectividad y la autoestima; factores que indudablemente se realizan en un marco cultural.

La desvalorización se complementa con la oferta de nuevos y extraños paradigmas socio culturales (extraños por que no responden o no están condicionados por una propia estructura simbólica), que al ser introyectados actuarán sobre la conciencia del sujeto, forjando situaciones de auto-negación y rechazo de su propio yo-cultural, lo

cual significaría que la transculturización se encuentra en pleno proceso de realización. En este marco escénico, la transculturización representa –entre otros aspectos- la búsqueda de “lo ofrecido” como respuesta a la situación culturalmente amorfa a la que éste fue conducido.

Históricamente, la realización satisfactoria del paradigma “ofrecido” choca con una cruda y violenta realidad: la negación de esa posibilidad. Existen por lo menos cuatro puntos críticos que imposibilitan, en nuestro medio, la realización final de este proceso:

**Primero:** Que el conflicto sociocultural está prácticamente cruzado en su densidad por problemas de índole racial. El (o lo) “indio” no solamente está considerado como el cultor de un modo de vida “cuestionado” y “rechazado”, sino que también él, como ser humano de particular textura física (rostro, color de piel, etc.), es rechazado (A partir del siglo XVI se empieza a considerar que el “indio” era un ser inferior, degenerado y bruto).

**Segundo:** Un ser, cualquiera sea éste, ante actos de violenta represión manifestará (consciente o inconscientemente) una serie de actos relacionados con resistencia. Este hecho, conjuntamente con lo “extraño” y poca o ninguna articulación afectiva con la estructura simbólica de lo impuesto, generará –creo- serios índices de asemia, imposibilitando una significativa comunicación con el medio en el que se estaría dando la transculturización.

**Tercero:** La imposición (digamos, relativamente exitosa) de nuevos y extraños paradigmas socio-culturales, no involucra ni atenta contra la existencia institucionalizada de la desvalorización, que continúa actuando sobre lo indio como cultor y ser humano, por lo que lo ofertado no implicaría la realización del proceso de transculturización, sino por el contrario, éste estaría diseñando tan solo la ubicación de lo indio con relación a lo no-indio.

**Cuarto:** La corrupción social que estamos experimentando, y que por su propia inherencia, lo indio y lo pobre (factores inseparables), por diversos motivos y vías llegan a ser una condición oportunista para quienes le hacen culto a la corrupción.

Existen muchos puntos críticos que pueden ser considerados en este proceso, especialmente aquellos que podríamos relacionarlos con la diglosia entre lo urbano y lo rural, o lo rural inmerso en lo urbano ciudadano como efecto del caos migratorio, en el que la ciudad se ha convertido en el antro del rechazo, forjador de frustraciones y principal habitáculo de violentas expresiones vinculadas con las crisis de identidad.

Los puntos críticos indicados, y mirando solamente lo urbano, han derivado en varias y marcadas situaciones diferenciales. Intentaremos explicar tres de ellas: a) cholificación, b) regresión, y c) crisis de identidad como ausencia de referente simbólico.

#### A: CHOLIFICACION

La cholificación está vinculada con aquel sector social que a partir de lo económico (principalmente mediante el contrabando), ha podido establecerse en la ciudad y generar un estatus o prestigio que posibilita que éstos graviten significativamente y especialmente sobre el resto de la población de origen indio.

Cabe destacar que en las culturas andinas el prestigio es un don que llega a determinar las características en cuanto a la posición social dentro la comunidad. En la comunidad la adquisición de prestigio está relacionada con la edad, los conocimientos tradicionales especialmente los mágico-religiosos, los cargos que se va asumiendo a lo largo de la vida y los servicios solidarios que se presta a la comunidad y sus habitantes. La obtención y realización social del prestigio, exige a su vez, una gran capacidad de concentración de

bienes y el desprendimiento de los mismos en un ámbito de regocijo general (la fiesta como principal indicador); regocijo que tiene que reproducirse cada cierto tiempo y participativamente, dando así lugar a uno de los modos de la complementariedad del ciclo social de reciprocidad, que como valor sociocultural, no deja de estar vinculado con ciertos mecanismos de regulación, posibilitando de esta manera la concepción de lo comunitario y un relativo equilibrio en la estructura y cohesión del grupo.

Lo cholo ciudadano en su gran generalidad y por influencias de un modo de vida distinto, expresa un comportamiento claramente basado en la monopolización de prestigio y en la competitividad del mismo a partir de la acumulación de bienes (de los cuales no llega a desprenderse en el sentido comunitario). La adquisición de este prestigio continúa desarrollándose bajo cánones culturales originarios, participando y frecuentemente encabezando aquellos momentos de regocijo social (como la fiesta patronal tanto de su barrio en la ciudad como en su comunidad de origen). Sin embargo, esta participación ya no puede ser plenamente concebida como parte del círculo en complementariedad de la reciprocidad, ya que ésta se ha convertido en un mecanismo de obtención, ostentación e institucionalización individual del prestigio. El poder económico que ha adquirido el cholo no da paso a un posible intento de realizar un círculo de reproducción del don en reciprocidad con sujetos andino comunitarios, por más que éstos "radiquen" en la ciudad.

La identidad del cholo está relacionada con un acto de reinterpretación y dislocación de su tejido simbólico originario. Es la expresión de una habilidad para conjugar lo propio con lo extraño sin perder (relativamente) su capacidad de decisión sobre valores culturales propios y apropiados realizando una simbiosis a partir de ellos. En este proceso de reinterpretación, por ejemplo, el cholo ya no "ch'alla" a la Pachamama para obtener mayor y mejor producción agrícola, sino más bien monetaria.

El cambio más evidente en el cholo es la adquisición del comportamiento individualista, provocando con ello un paulatino y cada vez más vertiginoso rompimiento con aquellos lazos de solidaridad comunitaria con su grupo de origen. Y es que su mismo comportamiento relacionado con el prestigio, es una manifestación inequívoca del mito de superioridad introyectado en él por el grupo dominante, del cual no es orgánicamente parte aunque comparta ciertas características culturales, principalmente de orden económico.

El mecanismo autovalorativo de lo cholo se da en contra de su propio grupo de origen. Se apropia de aquella característica cultural del grupo dominante, pero sin ser parte de él porque no se le está permitido.

Paradójico, pero hasta cierto punto digamos razonable, el cholo se está convirtiendo en el ideal de su grupo de origen. Es el referente de la astucia, del prestigio y de superación en la adversidad. Es admirado, temido y a su vez no se lo deja de mirar, desde su propio grupo de origen, con recelo y cuidado. Sin embargo, en el momento de la idealización de éste, que implica uno de los objetivos de la migración, no se deja de pensar en él y en las "cualidades" que él representa como ideal, y cuya realización encuentra un cause cultural propio y de profundo enraizamiento en la dinámica socio andina; este es el compadrazgo. Parentesco simbólico que recrea las virtudes de la "sangre".

## B: REGRESION

El acto de "dar el paso" para iniciar el proceso de transculturización (cuya absoluta realización sería el etnocidio), implica un convencimiento que se va configurando a partir de la negación de su propio yo-cultural; la conclusión de ese paso es el supuesto arribo a una esperanza prometida; ese arribo sería un éxtasis suponiendo que la realización concreta de ese primer paso se

convierta en la explosión de un gran placer. El dar ese primer paso implica un acto de desarticulación pero para rearticular sobre la base de un nuevo contenido en expectación. Este primer paso inicialmente es más subjetivo que objetivo. Se está buscando ser un nuevo ser, mejor dicho, se está buscando la realización concreta de un nuevo ser ya introyectado. Sin embargo, la respuesta a este proceso que implica "el primer paso" es un acto de violencia y repudio. El impulso del primer paso no encuentra asidero y viene la desesperación al vértigo ya que es la profundidad del vacío la que acoge a esa voluntad. La ausencia de soporte y referente simbólico vital es la presencia de la crisis de identidad. No es ni lo uno ni lo otro y no está muerto, por lo tanto objetivamente es, ¿pero qué es? ¿Dónde, en qué y con quiénes se refleja su ser? ¿Quiénes son su compacto de pertenencia y de referencia?

El dar el paso expresa una voluntad de ser y a su vez dejar de ser; es la mecánica del cambio que a continuación de la seducción se da.

Por naturaleza humana (con sus no pocas interesantes excepciones), todo lo displicente tiende a ser rechazado y negado. Todo temor e incertidumbre buscará un punto de apoyo para la acción del ser. Una primera reacción es volver la mirada al punto de partida, a sus orígenes, este momento es trascendentalmente crucial; de la resolución de este momento dependerá la resolución de la crisis de identidad, quizás no de sus heridas.

Por una serie de razones, el sujeto afectado reactivará su memoria y sus vínculos afectivos no tanto con las características cotidianas de su grupo de origen como con los símbolos que de por sí mismo expresan poder y sustancialmente *DIGNIDAD*. Estos símbolos serán *sobrevalorados* mediante un proceso de revitalización como el sucedido con Julián Apaza (Tupac Katari). Este proceso se va consolidando con el

fortalecimiento del yo-cultural a partir de espacios conquistados y de mucha significación como han sido y son las universidades, desde las que se inicia la elaboración e interpretación de su propia historia; generando a su vez sus propios intelectuales y líderes de trascendencia en el quehacer socio político nacional, desde donde se refuerza el cuestionamiento de las bases mismas del sistema, legitimando sus demandas políticamente.

La *REGRESION* o el *retorno* será la negación de la frustración mediante la realización política de reacciones de revitalización autovalorativas. La identidad, en este caso, se consolidará en el fortalecimiento de un tejido simbólico recreado, creativo, defensivo y ofensivo de base originaria.

### C: CRISIS DE IDENTIDAD

La desesperación del vértigo por la profundidad e intensidad del vacío y de la incertidumbre, y el cómo lo prometido se vuelve violentamente contra uno, después de haber sido inducido y seducido a negar su ser primordial, puede conducir a actos regresivos (que implica humillación ante la frustración pero que se equilibra y se supera con las reacciones de revitalización autovalorativa a partir de símbolos propios que expresan poder y dignidad), o por otro lado, no retornar y con ello ahondar ese vacío sin perspectiva u horizonte que forme parte de un proto-ideal.

El no retorno (interpretado como un acto de persistencia de la negación de su yo-cultural), y por otro lado la discriminación marginalizante y el trauma del rechazo inducen a la configuración de la *doble negación* en el que se encarna un sin sentido agobiante. Es la crisis del individuo que al deambular en ese inconcreto espacio, pierde la característica de *sujeto* (que implica pertenencia).

No es especulación el lanzarnos a afirmar que la pérdida de referentes culturales de orden simbólico ocasiona la realización de actos violentos que se realizarían principalmente en contra de la sociedad que los rechaza, los margina y los discrimina (frecuentemente también contra su referente social primario). En este caso se agudiza la conflictiva relación, incrustándose factores relacionados con ingobernabilidad como producto de la explosión de sentimientos que lindan con lo autodestructivo (crisis existencial). Este objetivo fenómeno es "normalmente" interpretado por el grupo dominante como "movimiento delincencial", por los violentos actos que ejercita contra "la sociedad" y el "orden", dejando en manos de la policía la solución de este "problema" (que simplemente reprime). De tal manera que un problema de fuerte incidencia sociocultural se lo convierte en netamente policiaco. Por lo señalado y por las propias características de nuestra policía, el problema no sólo subsistirá sino que se profundizará.

Este grupo, en referencia a lo urbano, está formado principalmente por jóvenes (que en muchos casos heredaron la doble negación) que habitan en barrios marginales y cuyo sin sentido en búsqueda de sentido se hunde en la violencia, el alcohol y las drogas, se están aferrando a valores autodestructivos.

### III.

Si intentásemos, desde otra perspectiva analítica, configurar marcos de referencia general (algo más amplios y concretos) que posibiliten el agrupamiento (a partir de ciertas similes experiencias), de los actores socioculturales que actualmente existen en nuestro medio, mínimamente estarían configurados en base a las siguientes características a partir de categorías identitarias:



Las identidades "étnico-políticas a partir de la regresión", como ya se indicó, estarían relacionadas con aquellos movimientos que llegan a expresar políticamente sus reivindicaciones étnico-culturales (etnicidad), rescatando, en calidad de guía simbólico, a sus principales y significativos baluartes que defendieron su "yo" sociocultural ante el violento avasallamiento del grupo dominante. Tupac Katari es uno de estos guías simbólicos. Una de las principales características de este movimiento es la desclandestinización de su praxis cultural.

El marco referencial de "identidades en crisis" (en plural), se está considerando a toda aquella manifestación social, que por diversos motivos, cuestiona y se desarticula de su tejido simbólico central y primordial, y no logra articular una alternativa como proyecto sociocultural. Se encuentra colgado en la incertidumbre de un sinsentido agobiante y autodestructivo.

Las "identidades enajenadas" representan a aquellas "voluntades" que han sido absorbidas por realidades extrañas y lejanas con las que no se tiene un contacto vivencial directo. Son actos imitativos que se recrean a partir de la gran influencia de los medios de comunicación, principalmente la televisión. Estos carecen de territorialidad. Viven físicamente en un lugar pero benefician, piensan y sueñan con otros. Estos, en gran medida, son los que monopolizan el poder y a su vez pretenden ser la única expresión identitaria de lo boliviano.

Las "identidades étnicas o comunitarias" (es más una diferenciación de auto interpretación socio geográfica), son aquellas que manifiestan una conducta fuertemente enraizada en su tejido simbólico tradicional. En cierto sentido representan a la "cultura pura" aunque ella prácticamente ya se transformó por la propia dinámica cultural en un contexto de complejas relaciones interétnicas. Sin embargo, son los depositarios de los "símbolos centrales" sobre los que se ha construido su cultura, y un modo de preservarlos es la práctica clandestina de los mismos.

Lo "criollo nacionalista" es la manifestación de "lo boliviano" manifiestamente chauvinista, que se da en torno a la sentimentalista exposición de una nación siempre incompleta; de una nación que oculta su propia realidad; niega, rechaza y se avergüenza de la otredad sociocultural. Cuestionan la conducta anti-boliviana que ejercitan los de "identidad enajenada". Estos se caracterizan por la expresión de un alto civismo hormonal y regionalista.

Con "lo cholo", al margen de lo ya señalado, existe una fuerte tendencia a asimilar este concepto con el de "mestizo". En cierto sentido lo es, pero es totalmente inadecuado querer intentar señalar con el término de cholo a todo lo mestizo (que además tiene connotaciones racistas), ya que este nominativo (cholo) solamente se relaciona con lo aymará y quechua, y somos por lo menos 36 grupos étnicos (o sociedades étnicamente diferenciadas). Lo cholo como grupo emergente y

de gran importancia en nuestro medio, es considerado como un desmembramiento más que como una variante sociogeográfica y cultural de lo aymará y quechua.

Con "identidades secularizadas" nos referimos a aquellos grupos que están siendo dominados por una gran cantidad de sectas fundamentalistas. Rompen consigo mismo y con su entorno y viven un estado de automarginación con lo "impúdico y mundano". Son también enajenados, pero éstos viven bajo el paradigma de la promesa divina.

Las sociedades policulturalistas como la boliviana, están constituidas por una gran variedad de diversas y diferentes construcciones culturales, sus variantes y desmembramientos, de las que o en las que, indefectiblemente emanarán a su vez otra gran variedad de (sub)identidades (laborales, de barrio, rodeo o rancho, económicas, costumbres de esparcimiento, de género etc.), presentando así la existencia de un contexto profundamente complejo.

Tanto la breve exposición de los "puntos críticos" como nuestros *marcos referenciales*, fueron concebidos como un intento de ordenar y "visualizar" las múltiples características de una diversidad no comprendida a cabalidad, y paralelamente intentar ubicar y tocar el marco escénico de los núcleos fundadores de identidades diferenciadas. Estos marcos, así como los puntos críticos, pueden ser cuestionados, sin embargo lo que nos interesó fue mostrar la complejidad y ver cómo todo lo que se relaciona, hoy en día, con una pretendida "identidad

nacional" es una incoherencia que va más allá de la ficción.

Por todo lo expuesto pero principalmente por el alto grado de consciencia sobre la existencia de la diversidad, plasmada inclusive en nuestra constitución política de Estado, ya no es posible pensar en la construcción de un Estado-nación que refleje su propia realidad en base a criterios e intereses segregacionistas, sino por el contrario, todos tienen que reflejarse en ese todo sin necesari-

sariamente atentar contra sus mismidades (a pesar de la sugerencia de algunos en el sentido de que la totalidad social no existe).

#### IV.

La composición o la "totalidad social" de una nación, considerando las características bolivianas, no puede ser la sumatoria de individuos que compartan lengua, psicología, territorio, historia, costumbres, creencias, intereses, etc., por la simplísima razón de que dicha sumatoria sería insistir en la negación de nuestra propia y compleja realidad sociocultural. Somos algo más que una multitud incremen-

tada mecánicamente. Somos *diversidad cualitativa*.

El concepto de *diversidad cualitativa* no significa la existencia de particularidades aisladas, cual territorio fraccionado por una multiplicidad de fronteras separadas por abismos que eviten todo tipo de contacto. La diversidad cualitativa implica desde ya un tipo de interacción dado en los límites del contacto, en lo que "normalmente" la perceptibilidad "subjetiva" entre diversos mundos

**... La composición o la "totalidad social" de una nación, ...no puede ser la sumatoria de individuos que compartan lengua, psicología, territorio, historia, costumbres, creencias, intereses, etc., por la simplísima razón de que dicha sumatoria sería insistir en la negación de nuestra propia y compleja realidad sociocultural. Somos algo más que una multitud incrementada mecánicamente. Somos diversidad cualitativa.**



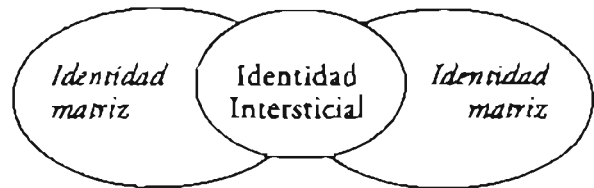
mágico religiosos, del enfrentamiento entre fuerzas de fe y de otros factores culturales, se ven condicionados por ciertas y relativas reinterpretaciones exigidas por nuestra propia cualidad humana de adaptación al medio, es decir, podemos crear nuevos espacios o contenidos semánticos para incertarnos o no desincertarnos e interactuar en un determinado contexto (como por ejemplo lo realizado actualmente por varios grupos amazónicos, que a diferencia de lo cholo, se consubstancian con lo orro pero sin romper con su yo-cultural. Los Sirionó por citar uno de ellos). En estas construcciones, la voluntad, la capacidad de decisión, la dignidad e identidad, los intereses, las expectativas y necesidades son de consideración fundamental.

Estas posibles reinterpretaciones son reestructuraciones parciales en un nuevo sistema, donde uno se acopla con la sensación de no haber traicionado su propio ser. Esto es lo que hace cualitativa a nuestra diversidad.

Este proceso significa que el abigarramiento (entendido como juego de oposiciones y complementariedades manifiestas o latentes), dejarían de ser críticas el momento en que se superen aquellas relaciones en tensión permanente que son normalmente respaldadas y generadas por las relaciones de poder, ejercido desde un centro "elitista" que monopoliza la decisión sobre la praxis general. Esta superación, que se encuentra en los márgenes de lo posible, involucra un cambio radical de quienes inapropiadamente e insustancialmente pretenden ser los únicos protagonistas de lo boliviano. Por ello las reinterpretaciones parciales no deberían ser consideradas como un ejercicio aislado que competiría solamente a una parte de la totalidad socio-cultural, sino por el contrario debe ser un ejercicio de las

partes de esa totalidad con el objetivo de crear aquellas "congruencias culturales" (Barth) dadas en las fronteras en contacto.

La interpretación y planteamiento, que hasta acá está más relacionado con un supuesto predominantemente teórico, se configuraría en base a una interrelación entre sistemas simbólicos centrales formadores de identidad matriz y cuyas partes en conjunción generaría aquella "congruencia cultural" como producto de las reinterpretaciones parciales en la interacción. En este espacio, culturalmente creado, la dinámica social que en él actuaría llegaría a expresar algo muy similar a una especie de identidad intersticial (variante de la identidad matriz), como se advierte en la siguiente figura:



La identidad intersticial no significa ni exige la creación de un nuevo tejido simbólico como soporte de la estructura social del intersticio. Si ello fuese así entonces estamos hablando de desarticulación de la identidad matriz, y no es así (podríamos hablar en todo caso de sincretismo). "La congruencia cultural" (que provoca la generación del intersticio), es un acto de voluntad; es el reconocimiento de la diversidad en interacción sin romper con la identidad matriz, lo cual significaría, en otras palabras, la realización de la interculturalidad.

**La interculturalidad no debe ser interpretada solamente como un acto mecánico de relaciones entre culturas, sino más bien como una cualidad de estas relaciones basadas en la capacidad de poder conocer, comprender, respetar y valorar la otredad sin dejar de ser uno mismo ...**

La *INTERCULTURALIDAD* no debe ser interpretada solamente como un acto mecánico de relaciones entre culturas, sino más bien como una cualidad de estas relaciones basadas en la capacidad de poder conocer, comprender, respetar y valorar la otredad sin dejar de ser uno mismo. Eliminando totalmente el concepto de "tolerancia".

La interculturalidad se convertiría en el fundamental sustento de la diversidad cualitativa y ésta, en la esencia o columna vertebral de una posible nación-Estado. El hecho de articularse afectivamente con lo pluri-multi, de sentirse perteneciente a ella sin dejar de ser lo que se es culturalmente en la diversidad cualitativa, nos induce a sugerir que la interculturalidad sería el soporte central y vital de la *identidad nacional* (o *identidad interculturalista*). Posibilidad que no es nada nueva para el boliviano, solamente que de esta cualidad sólo se es consciente en la lejanía. Hay que prevenir y evitar la folklorización de la interculturalidad.

## V.

Si vamos a pretender consubstanciarnos con la interculturalidad y hacer de ella el sustento de una estructura sociocultural pluralista se tiene que empezar a construir una sociedad cuyas formas y horizontes, coadyuven a la realización de una interacción sin doblegaciones o manipulaciones socio-culturo clientelistas como el pongueaje político por ejemplo, que hacen del "pluralismo" una retórica discursiva, abstracta y amorfa en los hechos concretos.

La construcción de una interacción interculturalista debe empezar con la superación de dos problemas básicos de larga data. El primero de ellos está relacionado con el institucionalizado

**... la interculturalidad se convertiría en el fundamental sustento de la diversidad cualitativa y ésta, en la esencia o columna vertebral de una posible nación-Estado ... será el instrumento a partir del cual se construya y se viabilice una democracia ...**

complejo de superioridad del no-indio, y que influye significativamente en el proceso de desvalorización de lo "indio", interrumpiendo o distorsionando fatalmente cualquier intento dialogal o de intercambio de saberes que busque la realización misma de la interculturalidad. El segundo de estos problemas (que es quizás el más complejo, y creo que la solución de este influirá positivamente en la solución del primer problema), se relaciona con el estado de la auto-estima de la otredad originaria.

La colonia y la consecuente emergencia de la estructura mental republicano colonialista, ha dejado una huella cuestionadora y depredadora del yo-cultural de la otredad originaria en su gran mayoría. Este aspecto repercute inequívocamente en la relación sociocultural, generando al interior de ella subjetivismos fundados en la diglosia impuesta, introyectada y así manifestada. La interacción bajo esta realidad no es una acción que responda al escenario y voluntad interculturalista.

La interacción interculturalista tiene que partir de una acción entre diversidades en un marco de equidad y ética intersubjetiva, es decir, que manifiesta una experiencia social sin mimetizar, minimizar, desfigurar u ocultar a "conveniencia" sus intereses y/o pertenencia étnico cultural.

El establecimiento de la equidad y ética intersubjetiva no se dará con la promulgación de algunas leyes o decretos que sentencien la apertura de ciertas condiciones pluralistas y el respeto a los derechos humanos y culturales del "indígena". De la dictación de leyes a la ejecución (real) y comprensión vivencial de las mismas, existe un previo paso que es la construcción de las condiciones.

Si la interacción interculturalista está siendo sensiblemente obstaculizada —entre otros significativos

aspectos- por el cuestionamiento al propio yo-cultural; que expresa a su vez conflictos en la resolución de su auto-estima (estamos hablando de identidad), entonces, la construcción y adecuación de las condiciones pasa previa y trascendentalmente por el fortalecimiento de la identidad étnico cultural fundamentalmente de quienes cuestionan su yo-cultural y por ende su sentimiento de pertenencia al mismo, coadyuvando con ello al monólogo tuerto y cercenador de la alteridad y realidad.

El fortalecimiento de la identidad étnico cultural podría darse (tomando en consideración lo experimentado en el proceso de regresión), mediante la motivación y facilitación de mecanismos que posibiliten un reencuentro valorativo con sus particularidades culturales históricamente reprimidas. Por ejemplo que la propia ociedad originaria sea la que instaure y realice un proceso investigativo que culmine con la exposición auto-interpretativa de su propia historia social, material y simbólica, sin la necesidad de que estos conquisten espacios significativos como los claustros universitarios (desmonopolizar el conocimiento). Estos mecanismos deben ser motivados y facilitados por el propio Estado convirtiéndose éste en un facilitador para la realización de la diversidad cualitativa y no en un administrador y protector de intereses elitistas y anti interculturalistas, y que sólo representan a una parte de la población.

La praxis "endo-investigativa" en el escenario de perspectiva interculturalista, removería ciertos filamentos sensitivos que no dejarían de producir (grados más, grados menos), la activación de su propio imaginario largamente obnubilado por el acto represivo y por los propios mecanismos de resistencia/defensa. Este reencuentro con el referente cultural de orden simbólico, articularía el ethos significativo expresado en la concretización del "yo soy...yo pertenezco", es decir, en la concretización consciente del sujeto, lo cual implicaría el restablecimiento paulatino de la auto estima necesaria para la realización de una verdadera interacción interculturalista, que preserve y promueva la alteridad empática como uno de los valores inherentes de nuestra realidad socio cultural. Alteridad empática

que se crea y recrea en lo intersticial, asumiendo a este último como el verdadero y significativo aglutinador de la diversidad.

La realización de esta compleja posibilidad (pero posibilidad al fin), no será plausible si todos aquellos esfuerzos no toman en cuenta, en su plenitud, los siguientes aspectos:

- a) Romper con la estructura mental republicana-colonialista. Que continúe ejerciendo ciertas imposiciones autocráticas dadas por elucubraciones extrañas, demostrando de esta manera su dependentismo estructural y su mendigancia intelectual.
- b) Prestar atención a los grupos en crisis de identidad (o grupos de alta vulnerabilidad), buscando y fortaleciendo aquellos vestigios significativos (referentes culturales de orden simbólico) de identidad autovalorativa.
- c) El Estado tiene que convertirse en un motivador y facilitador para la realización de la identidad interculturalista.
- d) Observar que la praxis interculturalista exige la eliminación del culto a la mendicidad intelectual y económica que corroe los cimientos de lo societal, induciendo a la corrupción.

Finalmente, quisiera concluir señalando que la INTERCULTURALIDAD será el instrumento a partir del cual se construya y se viabilice una democracia en diversidad cualitativa. Lo que vendría a continuación bien podría recién denominarse "desarrollo con identidad y sin traumas" (que es lo que al final se está buscando).

Si el país se compromete en la ejecución de la vía interculturalista, podrá trascender esa solapada ingravidez que lo ha caracterizado por cientos de años. ♦

*"Existe una diversidad, en diversidad es muchos signos  
y convivir en esa diversidad es un reto fundamental"*

# Apuntes para pensar el hecho nacional estatal en América Latina

Briseida Allard<sup>1</sup>

## SINTESES

Desde una perspectiva sociológica la autora elabora una puntualización de cuatro ejes necesarios para comprender el hecho nacional-estatal en América Latina:

a) *Las transformaciones que subyacen el cambio de las identidades*, entre las cuales se destacan los modelos políticos institucionales de conservación y conflicto que tienden a reemplazar las modalidades revolucionarias y autoritarias de las décadas anteriores; las fórmulas de ajuste, que buscan la inserción de la sociedad en la economía mundial; la recomposición del sistema de actores sociales y el cuestionamiento de las formas tradicionales de acción colectiva; y la redefinición del modelo de la modernidad.

b) *Los pormenores que permiten el surgimiento al Estado nacional y al nacionalismo*, desde los contenidos de la Revolución Francesa hasta las nuevas opciones de democracia. *Las interpretaciones recientes en torno a las identidades colectivas*, fundamentadas en la propuesta de Habermas.

c) *La reforma del Estado, la participación ciudadana y los nuevos sujetos sociales.*

La crisis del hecho nacional en América Latina y específicamente la cuestión de los límites y desafíos del discurso nacional en un contexto de democratización y reforma del Estado, constituye a la vez un tema y un problema. Como tal, redimensiona bien los dilemas y reitera nuevos retos, asumiendo por tanto una dimensión múltiple y compleja. Ya sabemos, el tema es un asunto sociológico, esto es, de conocimiento a través de un ejercicio intelectual; el problema, por su parte, remite a la dinámica social y a las políticas que buscan soluciones plausibles.

Un evento como éste se realiza sin duda respondiendo a la importancia del problema y a la naturaleza temática renovada. Nosotros acá, probablemente insistamos más en el asunto del tema, aún cuando el ejercicio intelectual acerca de la crisis del hecho nacional y el correlativo declive del discurso nacional en el nuevo contexto que caracteriza esta región, sea muy escaso cuando no inexistente. Al menos es así en nuestro país, no obstante la centralidad que ocupa la cuestión nacional como momento constitutivo de la formación social panameña. Quizás sea una expresión de lo que se han llamado las patologías que ha producido en nuestro medio intelectual la identidad nacional quebrada que hoy padecemos.

## TRANSFORMACIONES QUE SUBYACEN EL CAMBIO DE LAS IDENTIDADES EN AMÉRICA LATINA

En una de sus últimas publicaciones el poeta y ensayista mexicano recientemente fallecido, Octavio Paz, escribía: "La historia es lenta, el proceso histórico es tan lento que muy pocas veces sus cambios son perceptibles para aquellos que los viven. Pero el trabajo subterráneo del tiempo se manifiesta con repentina violencia y desencadena series de mutaciones que a la vista de todos se suceden con impresionante

1 Socióloga. Profesora titular de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Panamá.

rapidez. Vivimos uno de esos momentos". En efecto, también las sociedades latinoamericanas viven desde hace algunos años, complejas mutaciones sociopolíticas. En el corazón de estas mutaciones está el Estado en actual proceso de transformación y, por lo tanto, renovando sus vinculaciones con la sociedad.

En general se ha discutido en torno a cuatro grandes transformaciones que estas sociedades han vivido en las últimas décadas, en grados y momentos diversos según los casos. Estas serían, en primer lugar, los modelos políticos institucionales de conservación y conflicto que tienden a reemplazar las dictaduras, guerras civiles y otras modalidades revolucionarias y/o autoritarias de décadas anteriores.

Una segunda transformación, estaría ligada a las fórmulas de ajuste y estabilización que ante el agotamiento del modelo de desarrollo hacia adentro, buscan formas de inserción en la economía mundial caracterizada por fenómenos de globalización y transnacionalización de la fuerza del mercado.

Una tercera transformación, tiene que ver con la recomposición del sistema de actores sociales y el cuestionamiento de las formas tradicionales de acción colectiva, producto de la transformación de la estructura social y el sistema de estratificación con el creciente aumento de los márgenes de la pobreza y la marginalidad, así como la precariedad de los sistemas educativos y laborales.

Una cuarta modificación, estaría ligada a la redefinición del modelo de modernidad por parte de cada uno de los países que componen el continente.

A esta densa lista de transformaciones habría a mi juicio, que agregar, quizá como corolario de todo lo anterior, la que tiene que ver con los cambios de la forma y el fondo de las identidades nacionales. De esta manera, el futuro de los países latinoamericanos estaría ligado a su capa-

cidad para enfrentar, no cuatro, sino cinco desafíos de naturalezas y dinámicas diferentes. Estas serían, en general: la construcción de democracias políticas, la integración social, la definición del modelo de desarrollo, la definición del tipo de modernidad y, por supuesto, la construcción de nuevas identidades nacionales, para algunos pos nacionales.

#### PORMENORES QUE HACEN EL ORIGEN DEL ESTADO NACIONAL Y EL NACIONALISMO, CLAVES AMBIGUAS DE LA MODERNIDAD

Tal como lo señaló hace unos treinta años aproximadamente José Silva, venezolano: "si el propósito de poner etiquetas a un objeto es hacerlo más preciso y fácilmente identificable, pocas etiquetas han sido menos eficientes que la del nacionalismo. En ambos usos, popular y académico, uno encuentra que el nacionalismo no sólo puede significar cosas diferentes, sino que también ha sido frecuentemente usado para referirse a fenómenos contradictorios: de nacismo a comunismo, de revolución a evolución. También se le ha adjudicado una multitud de efectos sobre la vida social: sin embargo, a pesar de estas imprecisiones el nacionalismo es considerado generalmente como un factor de suma importancia en el cambio social". Así es. Idea nacional, sentimiento nacional, movimiento de las nacionalidades, pudiendo ser consideradas como anacronismos en nuestros días, en realidad son todas expresiones de una de las revoluciones que dibuja toda la trama política y social del siglo XIX y buena parte del XX.

El movimiento de las nacionalidades procede de la herencia de la Revolución Francesa, es contemporáneo, tanto de los movimientos liberales como de las revoluciones sociales. Mantiene con estas tres corrientes, la democrática, la liberal y la socialista, una de las más complejas, cambiantes y ambiguas, en ocasiones aliado y en otras adversario de los movimientos liberales o de las revoluciones democráticas o socialistas. El

movimiento de las nacionalidades, como un fenómeno heterogéneo, encuentra su unidad en el hecho nacional, supone, a la vez, la existencia de nacionalidades y el despertar del sentimiento de pertenencia a esas nacionalidades

En el origen del movimiento de la nacionalidad confluyen reflexión, fuerza de sentimiento e intereses materiales; política y economía se mezclan estrechamente y su interacción misma crea la fuerza de atracción de la idea nacional.

Ahora bien. El nacionalismo es una forma específicamente moderna de identidad colectiva. Tras la ruptura del antiguo régimen y con la disolución de los ordenes tradicionales, los individuos se emancipan. Paulatinamente, esta masa de individuos liberados se torna móvil, no sólo políticamente como ciudadanos sino económicamente como fuerza de trabajo y también culturalmente como sujetos que aprenden obligatoriamente a leer y a escribir y se ven arrastrados, desde entonces, por el remolino de la comunicación y cultura de masas.

En esta situación, es el nacionalismo el que viene a satisfacer la necesidad de nuevas identificaciones que arraiguen en solidaridades sociales. Desde su origen, esta identidad, es ambigua y contradictoria.

La ambigüedad de esta convocatoria se manifiesta desde el comienzo en la dualidad de la fuente del nacionalismo. En primer lugar, la Revolución Francesa -por la influencia de sus ideas-, la independencia y la unidad nacional que emanan directamente de los principios de 1789. Por sus principios y su ejemplo, tanto por su acción positiva como por las reacciones que en oposición provocó, la revolución suscitó un nacionalismo democrático. Pero el hecho nacional en el siglo XIX y buena parte del XX, se nutre de una segunda fuente; el historicismo, que inspira la toma de conciencia de las particularidades nacionales. Así, si el nacionalismo surgió de la Revolución Francesa, se orienta más hacia lo universal; el historicismo insiste en la singularidad de los

destinos nacionales; en la afirmación de la diversidad, propone a los pueblos volver a su pasado, cultivar su particularismos, exaltar su especificidad.

La dualidad del nacionalismo explica la complejidad de su historia y la ambivalencia de los fenómenos. Así, la historia de la idea nacional en el siglo XIX y XX fueron aparte, casi por completo, de las oscilaciones entre democracia y tradición, entre revolución y tradición, entre progreso y atraso.

#### COMENTARIO BREVE SOBRE DOS INTERPRETACIONES ACERCA DE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS AL FINAL DEL SIGLO

El filósofo social alemán Jürgen Habermas percibe un cambio de forma de las identidades nacionales, producto del desplazamiento de los pesos relativos de los dos componentes típicos de la conciencia nacional: las orientaciones universalistas de valor del Estado nacional democrático, y el particularismo de una nación que se limita a sí misma frente al mundo externo.

Se puede observar, dice Habermas, cierta desconexión de la identidad cultural común respecto de la forma de sociedad y de la forma de Estado. Una nacionalidad que se ha vuelto más difusa se disocia de la pertenencia de Estado y deja piso libre para la identificación con aquello que la población considera digno de conservarse. Esta disociación permitiría sumarse al proceso actual de constitución de lo que él llama "identidades postnacionales".

Desde esta perspectiva, no debe sorprender la tesis de Samuel Hontington acerca del choque de civilizaciones como la fuente fundamental de conflictos en el universo posterior a la Guerra Fría. Dice Hontington: "los años que siguieron a la guerra fría han sido testigos del alborar de cambios espectaculares en las identidades de los pueblos y en los símbolos de dichas identidades".



Esta situación sería una lectura posible del destino del Estado nacional como tendencia de nuestro tiempo. En todo caso Habermas detecta tendencias postnacionales más alentadoras. A su juicio se perciben identidades postnacionales progresivas, en la medida en que los imperativos de la autoafirmación de las formas de vida nacionales, en términos de política de poder, esto es, como poderío externo, ya no dominan simplemente la actuación del Estado constitucional democrático, sino que empiezan, dice, a encontrar también sus límites en los postulados de la universalización de la democracia y de los derechos humanos.

Habermas postula algo que denomina "patriotismo constitucional", que sólo surge después de que cultura y política estatal se han diferenciado más enérgicamente entre sí de los Estados nacionales de viejo cuño. En este caso, las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias, quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al término concreto de una nación, sino a procedimientos y a principios abstractos, y éstos se refieren a las condiciones de convivencia y comunicación, de formas de vida diversas provistas de iguales derechos coexistentes, tanto en el interior como hacia el exterior. Por supuesto, la vinculación a estos principios que el patriotismo constitucional fomenta, ha de nutrirse de la herencia de tradiciones concomitantes.

Desde su punto de vista, no es que las tradiciones culturales desaparezcan, lo que ocurre es que las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado, si bien sólo en una jerarquía de formas

*...las identificaciones con las formas de vida y tradiciones propias, quedan recubiertas por un patriotismo que se ha vuelto más abstracto, que no se refiere ya al término concreto de una nación, sino a las condiciones de convivencia y comunicación de formas de vida diversas provistas de iguales derechos coexistentes ...*

de vida de diverso radio y alcance. A estas formas de vida corresponden, a su vez, identidades colectivas que se solapan unas con otras, pero que ya no necesitan de un punto central en que hubieran de integrarse formando la identidad nacional. En vez de eso, sostiene Habermas, la idea abstracta de universalización de la democracia y de los derechos humanos, constituye la materia dura en que se refractan los rayos de las tradiciones nacionales, del lenguaje, la literatura y la historia de la propia nación.

La idea de democracia como forma de vida, como marco de la convivencia social, parece estar sosteniendo la tesis habermasiana, la cual se apoya en orientaciones valorativas universalistas. Pero, ¿qué significa universalismo? El mismo responde que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros y a las otras, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender; que uno no se empecina en la universalización de la propia identidad; que uno no excluye y condena todo cuanto se desvía de ella; que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse absolutamente mayores de lo que son hoy.

La idea subyacente en el Estado nacional, idea que nació de la Revolución Francesa, tuvo en su origen un sentido completamente universalista; este elemento habría que reavivarlo y desarrollarlo hoy en el sentido de un multiculturalismo. Para Habermas, estos inicios de una identidad postnacional referida al Estado constitucional democrático, esta "sobreidentidad política", como él la llama, se disocia a sí

misma de ese trasfondo de un pasado central, en términos de historia nacional, y sólo puede desarrollarse y establecerse en el marco de tendencias más generales que van más allá del Estado en cuestión.

### REFORMA DEL ESTADO, PARTICIPACION CIUDADANA Y NUEVOS SUJETOS SOCIALES

Un hecho sociológico de importancia que caracteriza a América Latina es su carácter urbano. Si bien en muchos países la población rural tiene todavía extraordinaria significación, América Latina es un continente urbano donde se ha constituido un relativo mercado nacional. Nos enfrentamos a una estratificación social ya redefinida por la transformación agraria, los cambios habidos en el sector industrial, los nuevos rasgos que asume el empresariado, la transformación del sector obrero, los cambios en los servicios y en el papel de las actividades del Estado, los nuevos colectivos sociales, el predominio del capital financiero, entre otros.

En el marco de estas transformaciones profundas que enfrenta la actual sociedad latinoamericana, se da la no existencia de una sociedad integrada. Toda discusión sobre estrategias, alternativas y propuestas de desarrollo, y como realidad subyacente, en la mayor parte de nuestros países, una sociedad profundamente fragmentada y desarticulada; en otras palabras, nos encontramos con sociedades profundamente desintegradas, por un lado, y con comportamientos políticos de los grupos sociales que tienden a formas corporatistas, por otro.

**... nos encontramos con sociedades profundamente desintegradas ... y con comportamientos políticos de los grupos sociales que tienden a formas corporatistas ... De ahí que la integración nacional, o pos nacional, sea cada vez más definida como un problema de participación ciudadana ...**

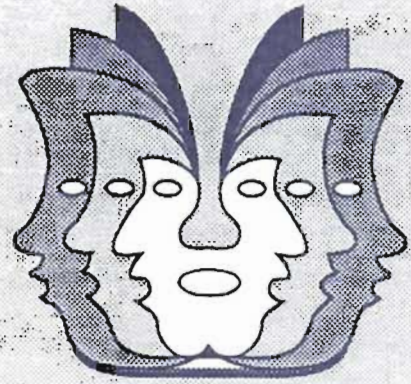
De ahí que la integración nacional, o pos nacional, sea cada vez más definida como un problema de participación ciudadana. Si el tema de la integración nacional, fue definida en el pasado reciente, fundamentalmente como un fenómeno de incorporación a la vida urbana, al aparato del Estado, hoy probablemente el tema de la integración se define mucho más en términos de capacidades, de participación ciudadana, no tan sólo en términos de simple incorporación, y por lo tanto lo que se va a discutir quizás es ¿qué formas políticas adopta, qué modo asume la democracia? Para nosotros parece que exige una idea democrática que no solamente es cultural y convivencial.

El problema de la integración nacional, así entendido, está estrechamente vinculado al tema de la democracia y a la participación ciudadana, con el propósito de recrear el espacio de lo público en América Latina, un hogar público, como decía un reconocido culturalista norteamericano Daniel Ben.

Ahora bien. La vía democrática implica, por un lado, la existencia de un sistema, de un terreno común, de un espacio público de reconocimiento y, por otro, actores más y más particulares, más cerca de intereses como los grupos étnicos, las mujeres, los sindicatos, los gremios, entre otros. Por lo tanto, construido un sistema de actores políticos, o mejor dicho, según Allan Tureim, un sistema estructurado de procesos de relaciones entre actores, que implica combinar a la vez, el tema de la conciencia nacional, entendida como necesidad de construir un terreno común, pero también la necesidad de existencia de esos actores particulares.

Sin duda, la creación de estas condiciones pasa por la disminución de las desigualdades sociales. En esta etapa, probablemente la meta fundamental del Estado sea la redistribución más justa del ingreso nacional; mejorar las condiciones de vida de la gente, propiciaría la creación de ese terreno de integración social y nacional, que es la

condición previa para la construcción de actores sociales con capacidad de participación ciudadana, apelando, además, a un sentido multicultural. Solo entonces, probablemente, el debate acerca de las posibilidades de un patriotismo constitucional tendría sentido entre nosotros. ♦



LA CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD  
NACIONAL: HISTORIA, PROYECTOS POLITICOS,  
MODELOS Y PRACTICAS DE LOS ESTADOS-NACION  
EN AMERICA LATINA

# El etnos-nación cubano entre tradición y modernidad.

## Proyectos institucionales y productos

*María del Carmen Vitori Ramos<sup>1</sup>*

### ALGUNAS ACLARACIONES NECESARIAS

**P**ara hablar de cultura hay normalmente una terminología al uso, pero cuando la reflexión se hace desde la Etnología se enfocan procesos en que los términos cambian, ligera o medianamente, el significado convenido. Por ello, creo necesario hacer antes, unas pequeñas aclaraciones sobre los alcances de algunos de los términos usados en las próximas páginas.

La reflexión siguiente, parte de la conformación del etnos-nación, que se considera como la etapa de concreción de una nueva cultura, expresada en un gentilicio etnónimo, el cual marca la emergencia de una sociedad nueva dentro del mundo moderno.

Un etnos-nación es el primer producto acabado de varias y complejas transculturaciones, las cuales, a su vez, son procesos que alcanzan estadios de interacciones mutuas entre culturas étnicas en obligado contacto, donde ninguna de ellas triunfa plenamente sobre la otra, sino que se entretrejen y transforman entre sí, para conseguir un producto diferente de los que intervienen como ancestros.

Ese etnos-nación sólo puede emerger y concretarse al ascender al poder sociopolítico y prefigurarse como tal en un Estado-nación, que el nuevo etnos ha ayudado a diseñar como realidad jurídica y político-administrativa también nuevas, al aspirar y lograr sus etnoses el Estado jurídico político de ciudadano.

Otros conceptos como identidad, diversidad y pluralismo se explican por sí mismos en el texto, así como la particularidad cubana en la acepción histórica de la palabra criollo.

### SINTESES

Este análisis se sustenta en un cuerpo teórico que parte de lo general latinoamericano y caribeño, con respecto a la formación y rejuego de identidades y diversidades, junto a la comprensión de la problemática que presenta la existencia y presencia de estructuras culturales étnicas plurales dentro de muchos Estados-naciones.

La reflexión sobre los problemas de la construcción de las sociedades americanas, permite que por medio de una búsqueda de los procesos históricos de larga duración, se encuentren respuestas a los temas presentes, si se logra una interpretación integradora de las reminiscencias llegadas hasta hoy, de las marcas culturales que han intervenido en su génesis y desarrollo, y de los aportes de las diversidades culturales tradicionales a las sociedades renovadas del siglo por comenzar.

<sup>1</sup> Licenciada en Lengua y Literaturas Hispánicas. Investigadora agregada del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana "Juan Marinello" del Ministerio de Cultura de Cuba.



## LO GENERAL AMERICANO

En el pensamiento cultural latinoamericano, de forma explícita o implícita, ha estado presente, durante más de un siglo, el problema de la identidad nacional. Sus preocupaciones han llegado a confundir los presupuestos teóricos de lo cultural y lo nacional, y a obviar el vasto escenario de las culturas locales, étnicas y de grupos sociales, en un esquema deseable de integración y unificación, con base en los elementos de cultura nacional propios de las capas dominantes de esas sociedades.

En las palabras iniciales a Ensayos de identidad, el filósofo cubano Enrique Ubieta advierte que el concepto identidad para América Latina no es una simple suma de datos empíricos como son las costumbres, tradiciones y elementos afines, sino un proyecto movedizo de nacionalidad en torno a un ideal colectivo cambiante y diverso, que no enuncian los antropólogos, sino los políticos -o al menos, la conciencia política del escritor- y en última instancia, los filósofos.

Esta reflexión es clave en el tratamiento de cualquier enfoque sobre la identidad y su par contrapuesto, la diversidad. Ambas nociones se acercan o alejan dentro de un radio de interacciones fluidas; las distinciones las marca su naturaleza intrínseca, pues la identidad es siempre teórica y abstracta mientras que la diversidad tiene un grado de concreción mayor al ser hasta cierto punto enumerable.

Toda identidad requiere de una otredad significativa para expresar su razón de ser, siempre en el plano de las ideas. El paso de una identidad a

otra transita por acumulados de diversidad que van prefigurando una forma de ser diferente, la otredad.

Diversidad es suma y valoración de datos empíricos, sobre todo de corte tradicional, con base en estructuras histórico-culturales profundas, de las que se escogen, adoptan y adaptan costumbres y modos de hacer a una especificidad de ser y de pensar de tipo consuetudinario, que, a su vez, genera discursos varios para combinaciones disímiles de elementos culturales.

***Toda identidad requiere de una otredad significativa para expresar su razón de ser, siempre en el plano de las ideas... Diversidad es suma y valoración de datos empíricos... con base en estructuras histórico-culturales profundas, de las que se escogen, adoptan y adaptan costumbres y modos de hacer a una especificidad de ser y de pensar... Sobre este tipo de "razonables", se han ido construyendo los Estados-naciones americanos..***

Sobre este tipo de "razonables" diversidades culturales, se han ido construyendo los Estados-naciones americanos. Pero el hecho de arribar a un Estado-nación lleva aparejado un proceso de abstracción de los discursos históricos y la asunción, como generales, de los hegemónicos o propios de los grupos de dominación del momento.

Paralelamente, de entre los pensamientos tradicionales colectivos, con sus múltiples elementos, se van perfilando rasgos comunes que son sentidos como afines y propios por todos, independientemente de su posición social y económica.

Esta conciencia de comunidad por sobre un conjunto de diferencias, sustenta un tipo de identidad cultural que se expresa, muy claramente, en la emergencia de los etnos-naciones en los pueblos americanos.

Tanto los conceptos identidad como diversidad son grados de abstracciones de las identidades y las diversidades fenoménicas, de ahí que sean



ellas las que realmente se puedan estudiar por elementos y exponentes. Y son ellas las que posibilitan las construcciones paradigmáticas en el plano teórico y teórico político.

Tampoco se pueden comprender del todo las sociedades americanas si no se relacionan con la emergencia de los Estados-naciones y de los etnos-naciones, productos recientes de un proceso más lento de conciencia de destinos comunes, por sobre la multiplicidad de elementos culturales que separan a los individuos que habitan en estos territorios. Conciencia no terminada de perfilarse aun en cuanto a etnicidades y nacionalidades, por sobre un mar de antecedentes y de grupos etnoculturales múltiples, ligados mal que bien por historias de dominaciones violentas y relativamente recientes, lo cual impide que se vean sólo como ascendientes, sino como un proceso continuo y vigente, en muchos casos, de interacciones y luchas entre culturas étnicas dominadas y dominantes.

Ese proceso, a despecho de una mayor profundidad en las transculturaciones a nivel de toda la sociedad, tampoco está acabado del todo en Cuba ni en otros territorios americanos. La complejidad de la historia étnica profunda y la diversidad etnocultural son muy grandes y crean amplias zonas de discrepancia en toda la extensión americana y caribeña.

Desde mediados del siglo XX es imposible negar no ya la simple existencia, sino la fuerte presencia de diversidades y hasta pluralismos culturales a lo largo y ancho del espacio americano internacional con minorías, grupos y hasta etnias completas dentro de un Estado, sin que se subsuman al etnos-nación conformador del Estado-nación y de la identidad cultural oficial.

Esa difícil situación ha llevado a un intenso estudio de los antecedentes, con el fin de conocer, lo más preciso posible, las características de los componentes de una determinada identidad y sus valores locales. Ultimamente, y como resultado

de esos enfoques, ha surgido la necesidad de analizar las relaciones intraculturales de los diferentes grupos que conforman los territorios nacionales.

Por estas razones, no han pasado aún de moda los estudios identitarios, ahora matizados por los procesos de diversidad y de pluralidad concomitantes, y tal vez se prolonguen unas cuantas décadas en el próximo siglo, puesto que aún no hay respuestas suficientes, claras y definitivas para los problemas presentados por los estados-naciones, en la etapa aún vigente de etnos-naciones.

Ese ángulo del problema, con ser ya de por sí muy complejo y de muchas aristas, se tiende a complicar, al estar ocurriendo al mismo tiempo en espacios inmersos dentro del proceso de globalización o mundialización económica. Y, por ende, trae éste consigo una cierta cultura correlacional de masas, ya de suyo global, la cual influirá, sin duda, en la caracterización de la actual movilidad entre las especificidades varias que intervienen en los procesos inter e intraculturales latinoamericanos y caribeños.

Las naciones americanas se pueden catalogar como sociedades nuevas, asentadas en una historia corta de no más de siglo y medio. Pero esas sociedades nuevas han sido construidas sobre sociedades ya existentes, con antigüedades y grados de desarrollo variables.

Esto prefiguró una especificidad casi uniforme al construirse estructuras sociales de igual diseño, trazadas desde las metrópolis para las nuevas colonias, pues el fin perseguido era un gobierno eficiente para recibir con fluidez los frutos económicos que el esfuerzo colonizador esperaba.

Por otro lado, la organización colonial se estableció sobre estructuras sociales existentes, las cuales obvió, rompió, distorsionó y, en todos los casos, suplantó, mediante dos procedimientos: borrar o asimilar, según el estadio de desarrollo de los pueblos sobre los que actuó.

El resultado fue una resistencia en precario y un movimiento extenso de transculturaciones en múltiples etapas de concreción. Los procesos transculturales, siempre de larga duración, son los que permiten la lenta emergencia de diferencias, a grandes rasgos, que van perfilando etnicidades nuevas, y con ellas, el sentido de lo propio en oposición a lo distinto, que propicia la determinación de una nacionalidad, cualidad imprescindible para la formación de un etnos-nación.

Los Estados-naciones americanos se encuentran, en gran parte de los casos, en la etapa de etnos-nación. No hay que olvidar que un etnos-nación es un estadio étnico de corta duración, pues es la primera concreción, en un hecho jurídico político, de una acción transcultural intensa, que ha obtenido un grado de diferenciación suficiente como para tomar conciencia de lo que no es y, a la vez, de lo que ha comenzado a ser, paso esencial para lograr una etnicidad nueva.

Pero ese estadio aún se deberá reafirmar en sí y, transitar complejos caminos de conciencia social especial en interacción con las viejas autoconciencias específicas existentes, en territorios donde los grupos étnicos resistieron sin desintegrarse a las presiones deculturizadoras y hoy buscan no sólo espacios de interculturalidad, sino verdaderas reivindicaciones culturales, territoriales y administrativas.

Dentro de esta problemática, las aspiraciones universalistas de comercio y sus normas concomitantes de conducta social global traen dificultades adicionales, como son la velada exigencia de constituirse, además en ciudadano

del mundo, como signo e imperativo de los tiempos. Por ese trauma de la conciencia social se está pensando en los actuales momentos de mundialización manifiesta, se tenga una u otra postura ideológica, pero como todos saben, eso entraña un peligro para las identidades nacionales y mucho más para las de América, tejidas por entre manifiestas diversidades y pluralismos étnicos.

El sentimiento de un espacio internacional compartido, no sólo constituye un conjunto de meras acciones económicas y políticas para nuestras naciones, sino un reajuste psicocultural, pues sin haber acabado de atar sus puentes y vías de homogeneización intranacionales ni regionales, se ven precisadas también a tratar de construir esos caminos hacia el exterior y conseguir hacerlo parte de sus necesidades y aspiraciones como seres sociales, a través de signos culturales de una alta diferencia con los de sus culturas relacionales internas.

Indiscutiblemente, esto puede ser, en sí, un hecho enriquecedor en lo social cultural, luego de conseguir los espacios de entendimiento y respeto recíprocos, pero a la vez, ello altera en muy buena medida, los presupuestos culturales hasta entonces considerados como propios.

El contacto entre culturas diversas se aprecia en etapas sucesivas, primero surge la negación del otro, en un violento choque de identidades, después se da paso a un lento descubrimiento de elementos cercanos y una posterior uniformización de ellos, hasta llegar a una etapa superior de mejor entendimiento en sectores de ambas culturas. Por último, una dejación de

***Los Estados-naciones americanos se encuentran en la etapa de etnos-nación: en la primera concreción... de una acción transcultural intensa, que ha obtenido un grado de diferenciación suficiente como para tomar conciencia de lo que no es y, a la vez, de lo que ha comenzado a ser, paso esencial para lograr una etnicidad nueva***

lo que no pudo ser negociado y una regularización de lo diverso, con la lenta transformación de los discursos tradicionales. Así, el proceso queda cerrado con una nueva cualidad y abierto a un nuevo comienzo, en un ámbito más amplio.

Este proceso, que se puede exponer, de forma gruesa, en un párrafo, no se produce en unos años, sino en etapas que abarcan no menos de medio siglo para cada grupo de interacciones y posteriores transculturaciones, hasta culminar en una redefinición de los fondos tradicionales de las culturas de base y saludar el advenimiento de una nueva cultura étnica.

Lo que se vislumbra para el mañana de las regiones económicas del mundo, ya ha ocurrido mil veces antes y ha venido ocurriendo en las Américas y el Caribe, en un sentido más cerrado, por estar sucediendo dentro de territorios demarcados por los Estados-naciones y, en los últimos tiempos, entre los Estados-naciones de la región.

Por supuesto que, según su predicación, la globalización no pretende centrarse en una unificación cultural mundial, sino en una economía ya de por sí demasiado entretejida mundialmente y, de hecho, interrelacionada muchas veces a lo largo de la historia del ascenso y desarrollo del capitalismo, desde la época de los grandes descubrimientos geográficos, detrás de las cuales, como se sabe, estaba el interés comercial en expansión. La génesis y desenvolvimiento de las naciones americanas son un ejemplo de esto.

La internacionalización general que se desprende de ese proceso, preconiza no sólo una política económica común, sino también pautas culturales, para encontrar formas de expresión de por sí globales. De hecho, lo agresivo del contacto de lo descrito en los procesos culturales generales, que dieron lugar a étnos nuevos, sólo se diferencia en la manera de pensar sobre los respectivos matices, con mayor marca ideológica uno, y más acusado esfuerzo económico el otro; a despecho de las ingenuamente presumibles aspi-

raciones a establecer relaciones supracircunstanciales y de mutuo beneficio, sin interacciones ni contactos de mayor profundidad que propicien la uniformización de la sociedad mundial.

Ante estas preocupantes acciones, hay que recordar las formas de actuación de los macroprocesos sociales, los cuales sólo se pueden llevar a cabo por los hombres concretos en lugares concretos, y de hecho más limitados en su acción conjunta, aunque igualmente vulnerables en lo cultural, que lo previsto como engranaje por los planeamientos teóricos y los flujos y reflujos de la práctica económica y sus consecuentes rejuegos ideológicos.

Los hombres, incluidos de mal o buen grado, en dicho proceso, luego del primer momento de abroquelamiento y negación, ceden a un segundo de indefinición, y luego a un tercero de aceptación de variaciones y reasunción de especificidades, donde se entrelazan viejos y nuevos signos, pero donde la uniformidad no tiene asiento.

Ejemplos históricos de ello han sido los resultados expuestos por las culturas americanas, las cuales como productos de troncos disímiles en conjunciones múltiples, han dado un resultado diferenciado y plural, no una cultura continental, sino multitud de culturas y, dentro de ellas, nuevas diversidades.

En Iberoamérica y el Caribe existen culturas y familias de culturas en el presente, creadas de la forma descrita, y el Estado-nación se fundamenta, en líneas generales, en dos tipos de sociedades, estructuradas sobre una pluralidad de culturas de base y una posición social según el color de la piel, en un rejuego de relaciones clase-raza y sus diversos estratos y mezclas.

A la vez, difieren en dos puntos: las sociedades continentales de Iberoamérica se han construido sobre sociedades étnicas plurales y, en muchos casos, el Estado nacional no concuerda con los territorios de las culturas autóctonas, lo que pro-

fundiza el problema social y cultural de los habitantes de esas regiones.

En el Caribe los estados nacionales también se han construido sobre grupos étnicos en procesos transculturales. Ellos son producto de una variada historia fundacional en la cual, por lo menos, se perfilan también unas tres posiciones separadas o unidas: la organización de colonias de servicios en las dependientes de España; colonias de orden mixto, por parte de Francia, y una pura empresa económica en los territorios conquistados por Inglaterra y Holanda, lo que lleva a diversos grados de concreción y expresión de las sociedades como tales.

En el continente, la dinámica social tiende a establecer posiciones por grupos culturales y razas. En las islas la dinámica es variable, según el ascenso al control estatal de los grupos de poder por el color de la piel o por el imperio económico o político de un grupo.

#### LO ESPECÍFICO CUBANO

Sobre este esquema general, Cuba presenta una situación singular, surgida de una colonia de servicios, la cual, en su etapa de emergencia de la nacionalidad, entre los siglos XVIII y XIX, se reestructura en parte como economía de plantación azucarera. Sin liquidar del todo sus otros compromisos coloniales, a principios del siguiente siglo (XX), se reorganiza como Estado-nación con economía dependiente del capital estadounidense, al cual responde durante algo más de 50 años. A partir de 1959 transforma nuevamente sus estructuras -de forma compleja para la regularidad social iberoamericana- al triunfar una revolución nacional liberadora que establece nuevos presupuestos para el Estado-nación, y poco después, asume las características de una sociedad socialista.

Esa singularidad abre un nuevo motivo de diversidad a la ya conocida y establecida en la región dentro del contexto de las sociedades caribeñas.

En Cuba, si nos circunscribimos a su etnos-nación, aún se presentan diversidades derivadas de su antigua pluralidad de culturas, la multiplicidad de antecedentes étnicos y raciales, junto a la posición social según raza o mezcla, que subyacen todavía en algunos estratos de la sociedad cubana. No obstante la presencia de un desarrollo sostenido, propiciado por los ideales y aspiraciones surgidos al calor del proceso revolucionario, y que se expresan en las actuales realizaciones alcanzadas por el ideario revolucionario socialista al asumir el Estado-nación, como son la equiparación económico-territorial, social y, por ende, cultural.

En el espacio cubano hay siempre que tener en cuenta que es un ámbito con fronteras marítimo-insulares, donde las culturas antecedentes tuvieron que redefinir sus características en un nuevo paisaje, con otros ambientes naturales y dimensiones territoriales.

Las fronteras marítimo-insulares tienen sus propios condicionamientos para los reajustes etnoculturales, y para los juegos administrativos. Centradas en las limitaciones de los espacios en el sentido geográfico, son propicias al excesivo dominio y concentración social en las relaciones de los grupos humanos y los destinos particulares de sus asentamientos.

Los territorios americanos con límites jurídicos coincidentes con los naturales, como en el caso de los caribeños, han sido propicios a las diferencias y el aislamiento, y tal vez por esto, a fuertes interacciones en las relaciones de interdominio que, por lo común, han desarrollado una historia colonial de imposiciones de pesados y rudos acomodos en las formas de vida de los grupos sociales y culturales que han compartido el lugar, forzando convivencias y, por ende, estilos obligatorios de intervenciones entre individuos pertenecientes a diferentes culturas y etnos.

En Cuba, durante los cuatro siglos de colonia, el destino político impuesto por la administración española compulsó a aceptar, adoptar y, por ende, adaptar espacios para la relación y comprensión

mutua, más o menos precaria, de grupos humanos de muy diversos etnos con culturas de signos profundamente diferentes.

Esos disímiles valores tuvieron que diseñar plataformas de confluencia por sobre una pluralidad tan grande que, aún hoy, cuando se habla de antecedentes etnoculturales -ya no de etnias-, el estudioso se sumerge, en muchos casos, en zonas de arenas movedizas, donde no se ve el firme, y por lo común, la única vía que queda es la simple descripción de los procesos de creación de las sucesivamente nuevas y novísimas plataformas de entendimiento cultural.

La historia de la conquista del territorio cubano por los españoles reacondicionó el proceso de conquista y asentamientos ya presente en las sociedades indocubanas y le agregó, con cada uno de los colonos peninsulares, una razonable diferencia de carácter etnocultural de entre las que conformaban y aún comprenden el Estado español.

Casi al mismo tiempo, aportaron un continuo flujo de individuos sustraídos de toda la franja atlántica del África al sur del Sahara, con lo cual la pluralidad de culturas étnicas llegó a una concentración demasiado alta para un territorio con bordes tan precisos.

A ello se debe agregar, que la densidad de los asentamientos no resultó pareja en todo el espacio físico geográfico y produjo focos de variable intensidad, con espacios prácticamente vacíos entre ellos y unas malas vías de comunicación.

Algunos historiadores, como Eduardo Torres Cuevas, desarrollan la teoría del sentimiento regional -y podría agregarse de la diversidad cultural cubana- a partir de las soledades en el desenvolvimiento de los primeros asentamientos humanos en las villas y sus entornos comarcanos.

A esos núcleos de concentración humana con desarrollo endógeno y poca movilidad, dada sólo por las imprescindibles y escasas comunicaciones entre los territorios, se debe agregar el balance desigual

de los tipos de concentraciones etnoculturales al interior de cada una de dichas soledades cubanas, los cuales propician los procesos de acriollamiento, según la acepción de la palabra en el archipiélago cubano, equivalente a una naciente conciencia de destino común -por sobre otros conceptos raciales y sociales- dentro del límite espacial de su comarca o patria chica.

Esos acriollamientos, fueron los primeros resultados de los también primeros procesos concluidos de transculturaciones y fermentos de la supraconciencia de nacionalidad, en contrapunteo con la aceptación de rasgos culturales ya determinados como propios por una plataforma de consenso no explícito, y el perfil de una etnicidad en ascenso, aún en continua reelaboración.

Sólo si se parte de este ajiaco cultural y se analiza mediante los estadios creados por las transculturaciones, como expresara Fernando Ortíz, es que se pueden determinar las identidades y las diversidades fenoménicas y sus acciones en la definición del etnos-nación y el consiguiente Estado-nación cubanos.

Cuba surge como Estado-nación justo al inicio del siglo XX, como concreción jurídico administrativa de un etnos-nación latente desde las últimas décadas del siglo anterior, tiempo de culminación de un profundo y cruento proceso de luchas revolucionarias, cuyo fin había sido el romper los lazos coloniales y establecer una sociedad independiente de tutelajes políticos y económicos foráneos, que se vieron cortados en el momento mismo de producirse la independencia de España, al pasar a manos de la administración norteamericana.

La conciencia de diferencia cultural y especificidad cubana fue el primer producto terminado de largos tanteos, reajustes, interacciones y síntesis de elementos que, hacia el siglo XVIII aspiraron a la aceptación en los planos político-social, económico y cultural general, de su etnicidad específica y, con ella, su sentido de necesidad en el ámbito jurídico-político.



La emergencia de una ciudadanía republicana -la de súbdito colonial había abarcado 400 años- duró sólo medio siglo y, de hecho, se frustró por el carácter de dependencia neocolonial con el cual surgió el Estado-nación. Esta ciudadanía sería renovada y transformada por una revolución socialista que, por su propia definición, traería aparejada una reformulación de este proceso.

El nuevo ordenamiento social delimitó aspiraciones en lo cultural y determinó campos de intervención, con el diseño de vías por las cuales deberían transitar las acciones necesarias a la reorientación deseada de la vida del Estado-nación y la consiguiente revaloración del principio de ciudadanía.

Todo este proceso de ruptura y discontinuidad político-social, como podía esperarse, también transformaría las estructuras del etnos-nación y reformularía las características de lo identitario deseable, con su redimensionamiento.

La revolución aspira a un proyecto de modernidad que requiere una nueva concepción del ciudadano en relación con la sociedad. Se trabaja para convertirlo en un ente consciente de su papel dentro del proceso social en desarrollo y como parte activa y aquiescente, sobre cuyo esfuerzo masivo y capacidad de sacrificio descansen, en conjunto, el bien colectivo prospectivo.

Otra de las aspiraciones es que el individuo interiorice, a la par, una doble conciencia ciudadana, la de cubano y la de miembro de la sociedad humana en general, por la cual debe luchar de igual manera que por la hasta entonces suya propia, en cualquier lugar del mundo, con la introducción del principio político de internacionalismo activo y comprometido.

Esta transformación del concepto ciudadano y su asunción por el hombre corriente entraña un enriquecimiento de los horizontes del cubano y, a la vez, una condición en sus presupuestos de autoconciencia ciudadana. El ascenso de esta nueva

conciencia no impide la presencia de problemas comunes a otros países en lo concerniente a algunos temas socioeconómicos de las sociedades americanas actuales ni en cuanto a la estructura identitaria, sobre las que se han formado los estados nacionales de nuestro continente.

El proceso revolucionario cubano marcó un conjunto de aspiraciones centradas en el deseo de equilibrar los espacios regionales internos en recursos económicos, niveles de vida, opciones culturales y acceso a la educación. Para dichos fines se han elaborado planes que han contemplado redes de instalaciones económicas, sanitarias, de infraestructura comunal y de instituciones culturales.

Con el fin de organizar mejor la labor cultural, se han creado centros especializados en proyectos y se han definido canales de dirección y evaluación rápida de los resultados. Para ello se ha procedido a un equiparamiento cultural de todo el territorio con estructuras correspondientes a los planes institucionales a lo largo del país. Sin embargo, en algunos casos y lugares, los resultados esperados no se han logrado del todo, a despecho de las instalaciones y el esfuerzo por hacer funcionar algunas instituciones. Las respuestas humanas a esos estímulos han sido también muy variadas y las razones de la irregular recepción transitan por las vías de la diversidad cultural, que si bien, en algunos casos responde al estímulo cultural ofrecido, en otros no tiene igual fuerza. Aunque no se ha hecho un análisis detallado cuyo fin sea la captación de las diferencias en la recepción con base en presupuestos culturales, todo apunta a ello.

Al conseguir de forma abrupta una aparente equiparación media en los niveles de vida, se produjo una ruptura y reajuste de las características y aspiraciones de la población en todo el país, al propiciarse un acceso posible a la educación y a la cultura, con planes generales tenidos como norma nacional. Sin embargo, han ido surgiendo problemas e insatisfacciones derivadas del no reconocimiento de las alteridades socioculturales



históricas por zonas y regiones, para un más correcto tratamiento de los intereses locales.

El brusco rompimiento de las estructuras tradicionales de vida, de los discursos culturales y de las aspiraciones consuetudinarias inscritas en el fondo histórico del pensamiento social cubano, sacudió al Estado-nación desde sus raíces, revaluando, reorganizando y hasta recreando cada uno de los discursos culturales de la sociedad nacional por más de tres décadas.

Esto conllevó un primer momento de extensión y, como es lógico, de superficialización en las expresiones culturales, lo que, en apariencia, las unificó en un solo lenguaje expositivo. Años más tarde, este panorama se ha ido definiendo y aclarando con la asunción de procesos particulares por regiones históricas, naturalmente con productos nuevos, recreados sobre mediaciones entre lo tradicionalmente suyo y lo ofrecido institucionalmente como aspiración y término.

De este análisis se puede extraer como conclusión la necesidad de contar con los discursos tradicionales al evaluar los procesos culturales y de tener en cuenta, además, la supervivencia de las diversidades propias, al definir proyectos de este carácter, pues ellos posibilitan las vías para el logro de equilibrios especiales entre los componentes identitarios de una región dentro de una nación. La obtención de los resultados deseados en la ejecución de los planes de desarrollo, sean éstos económicos, sociales, educativos o culturales, depende mucho del mantenimiento del equilibrio de dichos discursos tradicionales.

Al presente, las instituciones que trabajan con la comunidad de cada territorio cubano, han de tener en cuenta, buscar y precisar la identificación de los intereses, gustos y preferencias del lugar, para una correcta introducción de nuevas informaciones en dicho ámbito. El justo réjuego entre los planes generales y las experiencias y aspiraciones locales, puede evitar el entorpecimiento y freno de la labor que se emprenda y, por el contrario, facilitar la eje-

cución de ésta y sus resultados. Esto es algo obvia-ble al proceder a dirigir los procesos socioculturales.

Las instituciones culturales cubanas cuentan con cuatro décadas de labor y han arribado a estos presupuestos, luego de años de pruebas y aproximaciones, donde constataron en algunos casos una patente desmotivación de los ciudadanos por las propuestas culturales que se les ofrecían, pues su discurso era ajeno a la marca específica del entorno tradicional del lugar.

Hoy se cuenta con especialistas preparados en centros educativos de alto nivel, que basan su trabajo en esos principios, al llevar adelante proyectos diseñados desde la comunidad, con la organización de un movimiento de captación de activistas en cada localidad, en un esfuerzo por compaginar los intereses de las instituciones con los de los actores. Con ese fin, se promueve un movimiento asociativo cultural en disímiles campos.

Queda en pie el problema mayor: una comunidad, por muy uniforme que sea, se encuentra internamente sectorizada por estilos de vida con gustos, preferencias y aspiraciones multiformes, y nunca se logra desde una institución oficial, desde ningún plan general, ni desde las asociaciones asumidas como aceptables, una satisfacción mayoritaria ni un desempeño óptimo en las propuestas culturales.

Las posibles relaciones interculturales en la sociedad cubana no poseen el carácter de interétnicas, sino de diversidad de elementos por territorios históricos y grupos sociales. La Cuba de las postrimerías del siglo XX está en medio de un proceso de reajuste y renovación de su Estado-nación, con la adaptación de nuevos parámetros para su identidad nacional deseable, y un profundo reordenamiento de su etnicidad a las exigencias tanto de las diversidades culturales internas, que buscan atención y espacio, como a los influjos de los procesos de mundialización, que también afectan a la sociedad cubana, a despecho de su singularidad en América. ♦

BIBLIOGRAFIA

- GARCIA ALONSO, Maritza y Cristina Baeza Martín. *Modelo teórico para la identidad cultural*. La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 1996.
- LINARES FLEITAS, Cecilia; Sonia Correa Cajigal y Pedro Emilio Moras Puig. *La participación: solución o problema?* La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 1996.
- ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, Dirección General de Publicaciones, Universidad Central de Las Villas, 1963.
- TORRES CUEVA, Eduardo. "En busca de la cubanidad". *En: Debates Americanos*, La Habana, nos. 1 y 2, enero-junio 1995, p. 2-17 y julio-diciembre 1996, p. 3-11.
- UBIETA GOMEZ, Enrique. *Ensayos de identidad*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1993.

# ¿Cuánto queda de América Latina a la luz de las nuevas etnicidades?

## Apuntes étnicos para una filosofía de la historia

Enrique Alf González<sup>1</sup>

### SINTESIS

Con base en la consideración de que toda sociedad de alta composición demográfica ha tenido en su seno diferentes comunidades étnicas relacionadas entre sí y atravesadas por la dinámica antagonica de las clases sociales, el autor analiza, desde una perspectiva histórica, las políticas oficiales étnicas implícitas y explícitas que atraviesan dichas relaciones en América Latina.

Las políticas étnicas implícitas, canalizadas a lo largo de los siglos XIX y XX, se conciben como hegemónicas en el discurso oficial de la mayoría de los países latinoamericanos; las políticas étnicas explícitas corresponden al siglo XX y no son hegemónicas. Estas, en el análisis del autor, adquieren presencia como parte de movimientos reformistas de adecuación de los estados republicanos nacionales y de los movimientos de liberación nacional reivindicadores de la especificidad afroamericana, y como fenómeno impulsado por los procesos de construcción de una sociedad civil internacional en el ámbito de la globalización.

Es posible afirmar que todas las sociedades de alta composición demográfica han tenido en su seno diferentes Comunidades Étnicas, entendiendo por la misma: aquella "comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad en una sociedad históricamente dada" (González Ordosgoitti, 1991: 152). Etnicidad entendida como: "el complejo resultante de las diversas maneras como se estructura y desestructura la personalidad colectiva sociocultural de un determinado grupo humano en una sociedad históricamente dada" (González Ordosgoitti, 1991: 151). El que las Comunidades Étnicas existan significa, de entrada, que los miembros de esas sociedades se encuentran inmersos en relaciones interétnicas, las cuales juegan un papel determinante en la socialidad de la vida cotidiana aunque no siempre es reconocida su importancia en la sociedad política ni en la sociedad civil, es decir puede darse el caso de no encontrar cabida en los diversos discursos oficiales, volviéndolas invisibles, excluyéndolas de todo lugar en los discursos públicos. Las razones para tal operación de invisibilidad pueden ser variadas, pero estamos seguros que se mantiene la constante de negar al Otro para afirmar lo Propio, se elimina lo diferente para afianzar lo igual, se rechaza lo ajeno, lo bárbaro, lo extranjero, a un costo social muy alto pues esta operación niega la humanidad de los distintos, obligándolos a asumir una etnicidad que le es ajena como único pasaporte válido para pertenecer a lo concebido como lo propio humano, internalizando una inferiorización inducida sobre su verdadero ser cultural.

Estas relaciones interétnicas están atravesadas a su vez por la dinámica antagonica de las clases sociales, aunque no la subsume ni solapa, sino que le agrega un matiz adicional el cual hay que contemplar, si realmente queremos observar todas las fuentes del consenso, disenso y conflicto social. De lo anterior colegimos que en toda sociedad multi

<sup>1</sup> Sociólogo. Coordinador general del Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela, CISCUVE.

étnica existe una política oficial sobre las relaciones interétnicas bien sea explícita o implícita. Postulamos como sistemas de hipótesis: 1) que las políticas oficiales étnicas implícitas expresan una voluntad de los poderes públicos por homogeneizar autoritariamente a la sociedad; 2) que estas políticas oficiales étnicas implícitas han sido las hegemónicas en los países situados bajo el dominio del llamado Occidente durante los siglos XIX y parte del XX; 3) que fueron las políticas oficiales étnicas implícitas las que permearon el discurso público tanto de los sectores políticos que condujeron la guerra de secesión de España (1810-1826); 4) como de los que condujeron la construcción de las repúblicas iberoamericanas (XIX y XX), como de los que dirigieron las separaciones tardías de España, a finales del XIX en el Caribe hispano; 5) dichas políticas étnicas implícitas continuaron existiendo ya no sólo con las Comunidades Étnicas tradicionales participantes en la configuración proto nacional y nacional (indígenas, españoles y africanos), sino incluso con los nuevos contingentes masivos de inmigración europea, asiática, africana y nacional americana que desde finales del XIX y durante todo el XX, cambiarán sustancialmente la configuración étnica de la mayoría de los países latinoamericanos; 6) que las políticas oficiales étnicas explícitas comienzan a adquirir presencia beligerante en primer lugar, como parte de movimientos reformistas de adecuación de los Estados republicanos nacionales iberoamericanos que buscaban, tanto la ampliación de la base de sustentación de la democracia, como facilitar el acceso

*...en toda sociedad multiétnica existe una política oficial sobre las relaciones interétnicas bien sea explícita o implícita... Las políticas étnicas implícitas expresan una voluntad de los poderes públicos por homogeneizar autoritariamente a la sociedad... Las políticas étnicas explícitas... no son hegemónicas, adquieren presencia como parte de movimientos reformistas de adecuación de los estados republicanos nacionales... y como fenómeno impulsado por los procesos de construcción de una sociedad civil internacional en el ámbito de la globalización*

a la modernidad a través de la conversión de las relaciones precapitalistas indígenas en relaciones capitalistas; 7) en segundo lugar, como parte de movimientos de liberación nacional reivindicadores de la especificidad afroamericana, desarrollados en el Caribe inglés, francés y holandés, en la década de los sesenta del siglo XX; 8) y en tercer lugar, como fenómeno impulsado por los procesos de construcción de una sociedad civil internacional a caballo de la globalización, en toda América y desde la década de los ochenta.

Las cinco primeras hipótesis que postulan el predominio de las políticas étnicas implícitas se desarrollan a lo largo de los siglos XIX y XX, y aún mantienen cómodamente su hegemonía en el discurso oficial en la

mayoría de los países de la gran América Latina (Iberoamérica, Francoamérica, Indoamérica, Afroamérica, lo que abarca desde el Canadá hasta Argentina, sólo se exceptúa el Caribe inglés). Mientras que las tres hipótesis que señalan la aparición de las políticas étnicas explícitas corresponden en su totalidad al siglo XX, estando las dos últimas referidas a las décadas de los sesenta y ochenta, es decir las tres hipótesis aluden a un pasado muy reciente, no son hegemónicas y necesariamente tienen que confrontarse con las primeras cinco hipótesis, para develar los mecanismos de ocultamiento que realizaron éstas para presentar una visión triunfadora sobre la inexistencia de conflictos étnicos, debido a la homogeneización alcanzada en el "ser nacional". Es decir habrá que confrontarse con las políticas étnicas implícitas del pasado

para mejor comprender el presente y prefigurar un futuro de dignidad multiétnica; es necesario efectuar la absorción hegeliana del pasado para así partir de un presente realmente nuestro.

### 1.- POLITICAS ETNICAS IMPLICITAS: LA HOMOGENEIZACION AUTORITARIA

Es una cualidad antropológica la tensión permanente entre lo propio y lo extraño, el prójimo y el extranjero. Al igual que el lenguaje tiene como una de sus leyes el funcionar con pares de opuestos, así lo es la identidad, se es idéntico a algo o alguien siempre que podamos ser diferentes a otro algo o alguien, la identidad se construye a través de uno de los tipos de la dialéctica: la que se expresa en que los términos varían por su oposición entre sí, influyéndose y necesiándose mutuamente, conformando una relación que es su substancia primera.

Esta tensión conlleva un equilibrio inestable, la amenaza de su rompimiento impele a los diversos grupos étnicos a intentar asegurar su permanencia a largo plazo, de ahí el recelo hacia el otro percibido como amenaza. Cuando las fuerzas étnicas diferentes son equivalentes en cuanto al poder económico, político y cultural, el equilibrio tiende a transarse por una convivencia pacífica que implica márgenes de tolerancia apreciables. Pero cuando la relación de poder se vuelve asimétrica, la etnia dominante tenderá a copar los mejores espacios de poder en la sociedad incluyendo el dominio sobre los discursos que explican lo social, bien sea a través de la tecnología de la palabra escrita u oral.

Estos discursos servirán para conformar el imaginario colectivo de la sociedad y sembrar los hitos fundamentales del horizonte cultural de la época. Algunos de ellos tendrán como función el desvalorizar la etnicidad de las Comunidades Etnicas Dominadas y valorar la Etnicidad de las Comunidades Etnicas Dominantes, al menos durante la etapa en que los dominados tienen una presencia física indisimulable en la sociedad. Pero

luego puede pasarse a la otra etapa, la de volver invisibles a las etnias dominadas bien sea por que ha ocurrido una drástica disminución física de las mismas, o por que se les ha situado en los extremos geográficos y/o socioeconómicos alejados del centro de la sociedad. Esta segunda etapa, sólo puede ser lograda a través de un proyecto político caracterizado por su autoritarismo y dureza para con los dominados. Se genera de esta forma una visión homogénea del conjunto social, conformada en lo fundamental por rasgos de la etnicidad de las Comunidades Etnicas Dominantes, aunque puede incorporar algunos rasgos de la periferia de sentido de la etnicidad de las Comunidades Etnicas Dominadas. Por el grado de fuerza que hay que utilizar en contra de la realidad, este discurso no puede ser explícito pues llevaría a colocar en lugares muy visibles los mecanismos de la dominación, dadas estas condiciones el discurso étnico se vuelve implícito, se "naturaliza", se presenta la homogeneización como obvia.

### 2.- POLITICAS ETNICAS IMPLICITAS: EL OCCIDENTE Y LA CREACION DE LOS ESTADOS NACION

La creación del Estado en sociedades con alta densidad demográfica, supuso la necesidad de invertir ingentes cantidades de energía social para su mantenimiento, consolidación y desarrollo. Estas concentraciones demográficas aunque pasaron a tener una supra identidad que las ligaba entre sí (el ser romanos, chinos, españoles), la misma ni era suficiente, ni podía eliminar, ni subsumir sin oposición las identidades preexistentes, por simple lógica identitaria. **Lógica identitaria que se presenta conformada por las sumatorias -no por exclusiones- de las identidades de acuerdo a las escalas geográficas (micro local, local, regional, nacional, urbana, rural, según los espacios habitables ubicados en las diferentes ecobases); a las improntas temporales (pasado, presente y futuro) y las situaciones de rol y estatus tanto**

en las mega estructuras formales (economía, política y cultura), como en las mega estructuras informales (amistad, edad, étnia, género, lengua, parentesco y vecindad).

Vista la diversidad identitaria y la irreductibilidad de algunas de ellas, los organizadores del proyecto político de Estado-nación moderno consideraron la necesidad de introducir homogeneidades, impulsados por la misma lógica de la centralización y concentración de poderes que requiere la construcción del aparato estatal. A la par de asegurarse el monopolio de la fuerza y de mayor poder de fuego que los particulares, fue necesario un mayor control de los espacios habitables, logrando avanzar en ese sentido con el aumento de la población en los núcleos urbanos. Las improntas temporales fueron unificadas a través de discursos oficiales ideologizados que crearon las nociones de "historia patria". Las mega estructuras formales económicas y políticas no podían ser homogeneizadas por estar conformadas por clases sociales antagónicas, pero si fue intentada la homogeneización en la mega estructura cultural a través del saber religioso y las funciones de educación y divulgación de los sujetos culturales por excelencia: los intelectuales. Otro tanto ocurrió en las mega estructuras informales de la étnia y la Lengua. Esta última conjuntamente con la religión conforman pilares fundamentales de la etnicidad y por lo tanto a su vez de la delimitación de las Comunidades Étnicas.

Esta homogeneización étnica, lingüística y religiosa va ser la característica fundamental de los Estados-nación europeos surgidos a partir del siglo XV y XVI, primeramente en España y luego en los demás países hasta el siglo XIX. Hasta el siglo XVIII esta homogeneización encontrará su justificación ideológica en las luchas religiosas que sacudían el territorio europeo a partir del choque entre la reforma teológica/eclesiológica protestante y la reforma mística del catolicismo. Pero a partir del XIX la justificación ideológica se volverá secular. Auspiciada

por el impulso del Iluminismo, encarnado con fuerza en los ideales de la Revolución Francesa y luego debido a las sucesivas revoluciones industriales del capitalismo que crearon el mito del progreso infinito, se dará origen tanto a los sistemas discursivos que auspiciarán el desarrollo del capitalismo (el positivismo en primer lugar), como a los sistemas discursivos que auspiciarán la sustitución del capitalismo (socialismo utópico, socialismo científico y anarquismo).

El triunfo de las visiones seculares será tan contundente en cuanto a la necesidad de la homogeneización étnica, que se considerará a ésta como expresión acabada de la razón, del progreso, de la civilización, dando así por descontado -tanto en el positivismo como en las opciones críticas al capitalismo- a finales del XIX, la desaparición de las diferencias étnicas y con ellas las diferentes etnicidades. Otra expresión del triunfo secular sería el haber convertido la religión en asunto privado. Veremos en otro aparte cómo el siglo XX acabó con este optimismo ingenuo secular.

### 3.- POLITICAS ÉTNICAS IMPLÍCITAS: LAS REPUBLICAS LATINOAMERICANAS EN SUS ORIGENES

Entre las principales fuentes donde abrevaron los grupos dirigentes que encabezaron tanto la guerra de secesión de las provincias americanas de España (1810-1826), como la conformación posterior de las nuevas repúblicas americanas, estaban el Iluminismo y la doctrina social de la Revolución Francesa. En ambas estaba contenida la idea de que la realización de la razón universal conllevaba la homogeneidad étnica para asegurar la cohesión del Estado nacional. Igual conclusión se desprendía del positivismo, de los socialismos utópicos y científicos y del anarquismo. Por tales antecedentes no fue difícil conformar una política oficial étnica implícita, amén de servir perfectamente a los intereses de los grupos dominantes.



Esta manera de entender lo étnico se convirtió en una de las piedras militares para la construcción de la ideología de la "historia patria" y aún hoy en día continúa siendo hegemónica. ¿A quiénes ha beneficiado esta situación? Evidentemente que a los integrantes del bloque social dominante. Por tal razón es que surge la necesidad de revisar dichos postulados para deconstruir el discurso ideológico dominante, que nos atrevemos a sostener que es evidentemente racista.

Sabemos que esta última afirmación puede resultar sorprendente y hasta desagradable para oídos entrenados en la ideología dominante, pero la suscribimos responsablemente, pues a esa conclusión hemos arribado luego de revisar críticamente el período de la guerra de secesión de las provincias americanas de España (1810-1826), conocido historiográficamente como las guerras de independencia. Estas guerras fueron en lo esencial, el enfrentamiento entre varias facciones del bloque social dominante por un nuevo reordenamiento del poder económico y político de la sociedad americana española del siglo XIX. Los sectores del bloque social popular tuvieron participación activa como miembros de algunas de las dos facciones del bloque social dominante, pero nunca participaron con intereses propios. Es lo que en la historiografía dominante se conoce con el subterfugio de que "fue una guerra de independencia política, pero no una guerra social".

Desde el punto de vista étnico fue el choque entre españoles peninsulares y sus hijos llamados Criollos, ambos sectores socialmente considerados Blancos. Por lo tanto, al concluir la contienda, los Blancos nacidos en la península española fueron sustituidos por los Blancos nacidos en las provincias americanas. Lo cual significa que el régimen social permeado por las barreras de clase/color continuó teniendo vigencia e incluso acentuándose, pues no hay que olvidar que la monarquía -por razones económicas y no humanitarias- había creado leyes (como las gracias al sacar), que facilitaban el

"blanqueamiento" de la población, a las cuales se habían opuesto rotundamente los Blancos Criollos. En tales circunstancias surgía "naturalmente" la idea de un discurso étnico implícito y no explícito, pues podría colocarse de relieve la realidad de los conflictos étnicos. Conflictos por la continuación de la explotación institucional del trabajo indígena y de los blancos pobres (isleños canarios), por la marginación de los "de color": zambos, pardos, mulatos y la continuación de la esclavitud.

En este último aspecto asistimos a una apología del delito cuando celebramos la "historia patria", otorgándole a las fechas definitivas de la separación de España el haber alcanzado el máximo de felicidad posible, lo que demuestra palpablemente el carácter racista de las políticas étnicas implícitas, ¿pues cómo pueden adscribirse a esa idea de felicidad colectiva los grupos sociales que siguieron siendo esclavos? Incluso cuando se acude a la retórica paroxística de pretender que las Guerras de Secesión de España (1810-1826), que dieron origen a las repúblicas americanas son la encarnación de la libertad, igualdad y fraternidad, cómo explicar que la esclavitud continuó en México durante tres años más (1829), en Colombia y Ecuador 25 años (1851), en Argentina 27 años (1853), en Venezuela 28 años (1854) y en Perú 29 años (1855). Política étnica implícita que continuó desarrollando España en el resto de su dominio americano como Puerto Rico (1873) y Cuba (1886). Así como la otra nación americana de habla portuguesa, Brasil, en donde la abolición de la esclavitud se logra en 1888.

#### 4.- POLÍTICAS ÉTNICAS IMPLÍCITAS Y EXPLÍCITAS: LAS REPÚBLICAS LATINOAMERICANAS EN SU CONSOLIDACIÓN

Así como hubo continuidad con las políticas étnicas implícitas antes y después de 1826, en las nuevas repúblicas americanas y España, la misma seguirá en el proceso de consolidación de algunas

de las nuevas repúblicas. Pero en otras repúblicas se formularán políticas étnicas explícitas que continúan las anteriores en cuanto a la supremacía del Blanco sobre el Indio y los "hombres de color", pero profundizan la discriminación y el racismo en cuanto propondrán una "limpieza étnica" hermanada en propósitos y contenidos a los postulados hitlerianos. Se postulará no sólo la supremacía del Blanco y las limitaciones congénitas de los otros componentes raciales para alcanzar la modernidad, sino que a su vez se propondrán políticas para la eliminación física de estos últimos, bien sea a través de reducir la misceginación o de la solución final (recordar la campaña de las pampas contra los indios). El soporte ideológico de tales políticas los proveerá una interpretación particular del positivismo, especialmente a través de la versión del darwinismo social.

#### 5.- POLÍTICAS ÉTNICAS IMPLÍCITAS: LAS COMUNIDADES ÉTNICAS BICULTURALES BINACIONALES

Desde finales del siglo XIX las sociedades latinoamericanas serán atravesadas por masivos movimientos poblacionales, tanto de inmigración como de emigración. Tales contingentes poblacionales cambiarán radicalmente la conformación étnica preexistente, en unos países más que en otros, pero en todos con impronta definitiva. Una característica de estos movimientos poblacionales, es que al contrario de los que conformaron el encuentro de las tres macroétnias tradicionales en el siglo XVI, en el cual básicamente uno sólo de los componentes provenía de un Estado-nación moderno (los españoles), mientras los otros dos -en su mayoría- provienen de sociedades sin aparato estatal (indígenas y africanos), en esta ocasión todos los migrantes provendrán de Estados nación modernos. Tal característica es sumamente importante porque la identidad cultural nacional preexistente no será olvidada ni rechazada totalmente, a pesar de las presiones del medio circundante para que tal cosa ocurra y esto fue y es debido a dos circunstancias: la resistencia al cambio

aculturativo compulsivo por parte de los migrantes y el constante contacto físico o audiovisual con sus países de origen. Esta situación tenderá a conservarse a través de las generaciones hasta convertirse en etnicidad y desembocar en la creación de nuevas configuraciones étnicas: las comunidades étnicas biculturales binacionales, que en algunos países son denominadas colonias extranjeras, a pesar de que en la actualidad la mayoría de sus componentes son nacidos en esos propios países, a diferencia de sus padres o abuelos que fueron inmigrantes.

#### 6.- POLÍTICAS ÉTNICAS EXPLÍCITAS: EL INDIGENISMO

Será sólo con el comienzo del siglo XX cuando los Estados latinoamericanos comiencen políticas étnicas explícitas, reconociendo sólo a los indígenas como destinatarios de las mismas. México y Perú serán los pioneros, pero progresivamente se ampliará al resto de los países. La preocupación central inicial será el cómo incorporar a los indígenas a los "beneficios" de la civilización y la modernidad. Se utilizará el arsenal teórico y práctico de la antropología aplicada europea y de los EEUU, es decir, ciencia en un contexto colonialista para la reducción de las diferencias. Será más avanzado el siglo XX cuando dichas políticas serán cuestionadas para plantear, no la Aculturación sino la Conculturación, a través de la modalidad de la Interculturación. El Manifiesto de Barbados de principios de los setenta marcará un hito en este campo.

Con la Conculturación-Interculturación se reivindicará la importancia de la diferencialidad cultural y lo anti democrática que resulta la imposición de las culturas dominantes oficiales sobre las étnias indígenas. Desde la Iglesia católica se responderá con una severa autocrítica de sus planes misionales y serán los Capuchinos la vanguardia más esclarecida para plantearse con más audacia, una inculturación del Evangelio que

valore más profundamente las “semillas del verbo” presentes en las culturas de origen precolombino, desarrollando las premisas del Vaticano II en el contexto indígena. Otras instituciones eclesíásticas vinculadas al protestantismo evangélico insistirán en las viejas prácticas de Aculturación, incluso llegando en algunos momentos a servir de cabeza de playa a proyectos políticos de neta ingerencia imperialista de los EEUU, como fue denunciado en su momento el caso del Instituto Lingüístico de Verano/las nuevas tribus en Venezuela y otros países. Las políticas promovidas desde el aparato estatal han demorado más la aplicación de las nuevas concepciones, aumentando la falta de legitimidad del mismo en el seno de las Comunidades Étnicas Indígenas.

Paralelo a estos intentos de promover políticas desde entes distintos a los Indígenas, en el seno de éstos se ha gestado un movimiento autónomo que ha comenzado a diseñar su propia agenda económica, política, social y cultural, que en algunos casos ha llevado a enarbolar la bandera de la ilegitimidad de la presencia en suelo americano de las Comunidades Étnicas No Nativas, No Originales, aumentando la ilegitimidad del Estado-nación y “su sociedad” en el universo indígena, valgan los ejemplos de los shuar en Ecuador y de los barí y yuckpa en Venezuela. Estos movimientos autónomos indígenas han logrado crear instancias organizativas federativas en América y con el resto del mundo, gracias a los fenómenos de la globalización, especialmente por el auge de las comunicaciones y por el incipiente surgimiento de una sociedad civil internacional que se articula alrededor de la agenda presentada por las organizaciones no gubernamentales de los países centro, constituyéndose las mismas en instancias paralelas al Estado-nación, cuestionando su hegemonía especialmente en el área de las llamadas políticas sociales, llegando en algunos casos -de mutuo acuerdo- a sustituir formalmente al Estado en la aplicación de las mismas, como en República Dominicana y algunos países centroamericanos.

## 7.- POLÍTICAS ÉTNICAS EXPLÍCITAS: LA NEGRITUD

A pesar de que tomando en cuenta sólo quince países de América Latina (Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, Puerto Rico, República Dominicana, Uruguay y Venezuela), existen 178.178.000 (ciento setenta y ocho millones, ciento setenta y ocho mil) negros afroamericanos o sus descendientes (BID, 1996: 19-21), va a ser en el Caribe de habla inglesa y francesa donde primero se formulen políticas étnicas explícitas para estas Comunidades Étnicas. Presionados por el contexto de la descolonización africana y su repercusión en las colonias de Inglaterra y Francia en nuestra región, se asumirán los diversos movimientos reivindicadores de la afroamericanidad: la negritud, el black power, los musulmanes negros y los rastafari entre los principales. En algunas islas llegarán al poder (Trinidad, Granada); en otras formarán parte beligerante de los conflictos interétnicos (Guyana, Surinam) y en las demás darán origen no a movimientos políticos negros pero sí a movimientos culturales, musicales y religiosos reivindicadores de la impronta africana (la negritud, el reggae, el rastafarismo, los musulmanes negros).

Mientras tanto los casi doscientos millones (recordar que hay que incluir a Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala y Haití) de negros de América Latina seguían siendo invisibles, víctimas de las políticas étnicas implícitas de los Estados que ni siquiera los reconocían como Comunidades Étnicas, llegándose al extremo de negar oficialmente la existencia del color negro en la piel como en República Dominicana, en donde el pasaporte oficial en el apartado de color de piel sólo acepta dos respuestas: blanca e india; ¡siete millones de negros son indios! (BID, 1996: 21). El racismo se fortalece con la promulgación coactiva del endoracismo.

Será recientemente en la década de los noventa cuando Colombia efectúe el primer recono-

cimiento de la etnicidad de las Comunidades Étnicas Negras, al establecer una cuota fija de parlamentarios representativos de estas comunidades, en la nueva Constitución Nacional.

#### 8.- POLÍTICAS ÉTNICAS EXPLÍCITAS: LA ÉTNICIDAD GLOBALIZADA

La globalización es una de las características de la actual fase del capitalismo, que muestra como cualidades de su conformación el que tanto el capital como el trabajo han sido transnacionalizados, es decir, que no pertenecen a la esfera de un sólo Estado-nación. Simultáneamente esas cualidades han hecho posibles -y viceversa- el desarrollo del sector cuaternario de la economía basado en el intercambio de la comunicación y de la información a escala fractal. La globalización es una metáfora que acentúa la idea de que de verdad todos vivimos en un globo, sin aislamientos, a la manera como Mac Luhan hablaba de "aldea global". Tal situación es cierta sólo en un sentido: la globalización pone en contacto al mundo de acuerdo con una agenda prescrita por los países centro de los tres mega bloques (EEUU, Unión Europea y Japón), bien sea por sus gobiernos o por sus poderosas organizaciones no gubernamentales.

Uno de los efectos sociales de la globalización es el que estamos asistiendo a la creación de una sociedad civil internacional, convocada por los principales temas sociales de la agenda central, entre ellos la ecología, la religión y las Comunidades Étnicas, no por casualidad son los principales componentes de las zonas actuales y potenciales de conflictos. Esta sociedad civil internacional se comporta como un factor de presión ante los organismos gubernamentales de los países, pero por supuesto con mayor éxito frente a los países periféricos. Los puntos de la agenda central (ecología, religión y comunidades étnicas), son discutidos globalmente y escapan al encapsulamiento entre fronteras nacionales.

Sobre el punto que nos ocupa, las Comunidades Étnicas, es posible afirmar que constituyen uno de los segmentos más activos en la sociedad civil internacional y potencialmente con mayor poder de acumulación económica, de poder político y de probabilidad conflictiva de manera permanente. Estas Comunidades Étnicas presentan organizaciones formales de carácter internacional que auspician y facilitan el contacto físico y audiovisual entre sus miembros, contribuyendo significativamente al desarrollo de los rasgos de su etnicidad y de una conciencia de identidad plena con el colectivo.

#### 9.- COMO SE COMPORTAN LAS COMUNIDADES ÉTNICAS DE AMÉRICA LATINA ACTUALMENTE

Podemos observar un fortalecimiento del sentido de Identidad Étnica entre los indígenas o nativos americanos, expresado en la fuerza creciente tanto de sus organizaciones nacionales e internacionales, como en la presencia que sus planteamientos tienen en la definición de la agenda pública en aquellos puntos que les son sensibles.

Igual sucede, pero más incipiente y con menos fuerza, con las Comunidades Étnicas Negras o Afroamericanas, las cuales han aumentado sus contactos con sus similares en los EEUU, lo cual les proporciona una visión beligerante de las relaciones interétnicas en la sociedad nacional. Su reciente reconocimiento como parte de la Agenda Social del Banco Interamericano de Desarrollo (BID, 1996), indica fortalecimiento de su sentido de pertenencia a un problema común de discriminación, exclusión y pobreza, causado entre otras cosas, por la invisibilidad a que fueron condenados por las políticas étnicas implícitas, desarrolladas por los Estados-nación latinoamericanos durante los dos últimos siglos.

Las Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales, aunque llegadas de último, presentan la mayor fortaleza del conjunto, basadas en que

previo a las migraciones ya pertenecían a una sociedad con Estado-nación. La variedad de las mismas es casi equivalente al número de países existentes que enviaron migrantes a América Latina en el XIX y en el XX.

La Comunidad Étnica Criolla (entendida desde el siglo XVIII, como los descendientes blancos de españoles peninsulares), quien se presentó como el prototipo étnico de los nuevos Estados nacionales, adoptando políticas étnicas implícitas que sólo buscaban marginar los otros componentes étnicos, no presenta una conciencia de identidad particular de sí misma pues sigue pensando que es la representación nacional por excelencia, tal como ha sido ideológicamente representada en las llamadas "historias patrias". Aunque tal imposición ideológica ha demostrado ser efectiva durante dos siglos, en la actualidad ha generado una contraparte que se expresa en la deslegitimación étnica del Estado-nación y por ende de cualquier forma política que asuma, sea democrática o autoritaria. Pensamos que parte del desapego afectivo a la democracia que comienza a recorrer nuestra región, tiene su anclaje en los conflictos étnicos abiertos o solapados.

Desde los indígenas se proclama tanto el rechazo a la discriminación como la posible ilegitimidad de la presencia de los extranjeros en territorios que históricamente fueron primero de ellos y que han desembocado -en algunos casos- en proposiciones de reformular las actuales fronteras nacionales. Desde las Comunidades Étnicas Negras o Afroamericanas se reclama la absoluta exclusión de que han sido objeto tanto en el proyecto colonial como en el proyecto republicano, generando una real ilegitimidad étnica del Estado-nación. En las Comunidades Biculturales Binacionales se observa un reclamo, por no estar incluidas en el discurso histórico oficial acerca de la conformación de la sociedad desde finales del siglo XIX, siendo excluidas de cuatro principales maneras por una ideología 1) que todavía las señala como extranjeras; 2) que a su vez habla del origen del país en fechas cercanas al siglo XVI (los menos); 3) o

sólo desde el principio del XIX (los más, tal como se expresa en las "historias patrias"); 4) o cuando señala la grandiosidad del pasado se refiere a la época precolombina. Las Comunidades Biculturales Binacionales han dado dos tipos de respuestas concomitantes ante esas exclusiones: el asumir por endoculturación la noción de que son extranjeros y por lo tanto, sus preferencias nacionales se dirigen hacia los países de origen de sí mismos o de sus padres y abuelos inmigrantes, aumentando la ilegitimidad étnica del Estado-nación latinoamericano y el grave problema psicosocial de comunidades desarraigadas y con trastornos de identidad cultural pues, en la práctica social serán considerados "ni de aquí ni de allá".

#### 10.- ¿QUE HACER ANTE LA ILEGITIMIDAD ÉTNICA DE AMÉRICA LATINA?

No hay más camino que partir del pasado para tener un presente propio. es necesario reconocer que se es Multiétnico tanto en lo interno de cada país como en lo concerniente a América Latina.

Reconocer nuestra Multiétnicidad significará al menos sentir como nuestras las siguientes veintidos macroetnias (ver Apéndice):

- 01.- Comunidades Criollas.
- 02.- Comunidad Criolla Latinoamericana.
- 03.- Comunidad Criolla Genérica.
- 04.- Comunidad Criolla Ibérica.
- 05.- Comunidad Criolla Francesa.
- 06.- Comunidad Criolla Ladina.
- 07.- Comunidad Criolla Afro.
- 08.- Comunidad Criolla de la Región Geográfica.
- 09.- Comunidad Criolla de la Región Política.
- 10.- Comunidad Étnica Latinoamericana.
- 11.- Comunidad Étnica Indígena.
- 12.- Comunidades Étnicas Biculturales.
- 13.- Comunidades Étnicas Biculturales en sentido estricto.
- 14.- Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio



- Residencial Pensado de la Región Geográfica .
- 15.- Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Geográfica: Geo Americana.
  - 16.- Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Política .
  - 17.- Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Euro Americana.
  - 18.- Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Afro Americana.
  - 19.- Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Asiático Americana.
  - 20.- Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Nacional Americana.
  - 21.- Comunidades Étnicas Biculturales Biregionales Región Política.
  - 22.- Comunidades Étnicas Biculturales Biregionales Binacionales Región Política.

De igual modo, aceptar nuestra multietnicidad implicará una reformulación del alcance de la noción de América Latina, la cual se ha venido utilizando desde finales del siglo XIX como equivalente a Iberoamérica. Proponemos

***... Aceptar nuestra multietnicidad, implicará una reformulación del alcance de la noción de América Latina... La Gran América Latina del siglo XX, que se ha forjado como receptáculo mundial de etnias de todos los continentes ...***

hablar de La Gran América Latina, que posee en su seno a Iberoamérica, Lusoamérica, Francoamérica, Indoamérica, Afroamérica y las Comunidades Biculturales Binacionales. Que geográficamente comienza en el Quebec de Canadá, continúa en la comunidad latina de los EEUU y sigue por Centroamérica y El Caribe hasta Argentina.

La Gran América Latina del siglo XX se ha forjado como receptáculo mundial de etnias de todos los continentes. De tanto venir el mundo hacia nosotros, La Gran América Latina se transformó en el Mundo, para honra y gloria de la humanidad. ♦



## Apéndice

### Las Macroetnias de la Gran América Latina

Una de las Mega-Estructuras Informales que contribuyen a conformar el tejido de la Socialidad desde la Vida Pública y a su vez es parte de las Redes Sociales Residenciales (RESORES) (GUITIAN, 1995), es la relacionada con los tipos de comunidades humanas desde el punto de vista antropológico. En el discurso acerca de la realidad social de América Latina se ha privilegiado el papel de los sectores humanos desde su ubicación económica y política. Se ha analizado el impacto de los cambios económicos en la estructura de clases de cada sociedad nacional. Las variaciones de la estructura política con su repercusión en la organización de los bloques sociales y su posición dentro del bloque histórico nacional y/o internacional; la lucha por la hegemonía y los sujetos sociales dominantes y dominados. Desde estos enfoques se han explicado aristas importantes de lo cultural; tales como la transnacionalización del capital y su papel en el dominio de las conciencias colectivas a través -fundamentalmente- de las poderosas industrias culturales audiovisuales e informáticas, potenciadas por los actuales fenómenos de la globalización. La función de lo cultural en la conformación de la hegemonía por consenso; lo ideológico y sus mecanismos de reforzamiento de la dominación. Puntos de vista que ayudan a desentrañar la madeja de lo cultural en la realización social. Pero aún conociendo de la importancia de esas contribuciones, pensamos que es posible la inclusión de otros elementos que enriquezcan el análisis, como es el caso del estudio de la dinámica sociocultural tomando en cuenta la constitución antropológica de las comunidades, es decir su etnicidad. Definiremos Etnicidad como: el complejo resultante de las diversas maneras como se estructura y desestructura la personalidad colectiva sociocultural de un determinado grupo humano en una sociedad históricamente dada. A partir del papel que juega la etnicidad en la conformación de los grupos humanos de América Latina podremos hablar de dos tipos: las comunidades criollas y las comunidades étnicas.

#### 01.-Comunidades Criollas

Definiremos a la Comunidad Criolla como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas en una sociedad históricamente dada.

#### 02.-Comunidades Étnicas

Definiremos a la Comunidad Étnica como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad en una sociedad históricamente dada.

#### 03.-Comunidad Criolla Latinoamericana

Definiremos a la Comunidad Criolla Latinoamericana como aquella: comunidad resultante de intensos y violentos procesos de imposición política, económica y cultural -expresados en la Conquista, Colonización, Tráfico de Esclavos, Luchas Independentistas y Creación de las Repúblicas- de los grupos humanos europeos sobre los grupos humanos aborígenes americanos y africanos, que condujeron a la creación de

\* En esta sección se ha respetado la grafía propuesta por el autor.

Estados-Nación totalmente originales, siendo esta cualidad la más relevante en la constitución de su personalidad colectiva. Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América Latina (continental e insular), entre el siglo XV y el siglo XIX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritarios), en los que predominó más la Aceptación a través de la Reculturación que la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Induculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Inculcación antes que el Préstamo Cultural y la Interculturación, entre los tres grupos humanos relacionados asimétricamente. En los primeros siglos es posible afirmar que prevaleció la Hibridación por sobre el Mestizaje y la Resemantización, aunque luego se impondría como tónica dominante el Mestizaje. Distinguiremos de acuerdo a su etnicidad cinco subtipos de Comunidades Criollas Latinoamericanas: Genérica, Ibérica, Francesa, Ladina y Afro y dos según su relación con la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado: Región Geográfica y Región Política.

#### 04.-Comunidad Criolla Genérica

Definimos a la Comunidad Criolla Genérica como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen europeo. Se supone el subtipo mayoritario ya que los grupos europeos eran el sector dominante y fue a partir de sus características socioculturales que se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural. Además, en los procesos de emancipación del vínculo colonial tal relación cultural no se puso en cuestión (excepto en Haití).

#### 05.-Comunidad Criolla Ibérica

Definimos a la Comunidad Criolla Ibérica como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen ibérico, los cuales se asumen con orgullo tal que por una parte, los lleva a pretender ser herederos directos de los que llegaron durante los primeros siglos (XV, XVI y XVII) y por la otra, reniegan sistemática y enfáticamente cualquier huella de la mezcla con lo aborigen americano o con lo africano. Se supone el subtipo minoritario ya que los grupos ibéricos aún cuando eran el sector dominante y que a partir de sus características socioculturales se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural, los modos de la implantación ibérica en América los llevó a participar en cierto grado en las mezclas somáticas y culturales que se realizaron. Ejemplo de tales comunidades pueden ser considerados los llamados "Mantuanos Amos del Valle" en Venezuela, los "Cachacos" en Colombia y gran parte de la oligarquía económica y política tradicional de Chile, Perú, Bolivia y Centroamérica.

#### 06.-Comunidad Criolla Francesa

Definimos a la Comunidad Criolla Francesa como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen francés, los cuales se asumen con orgullo tal que por una parte los lleva a pretender ser herederos directos de los que llegaron durante los primeros siglos y por la otra, reniegan sistemática y

enfáticamente cualquier huella de la mezcla con lo aborigen americano o con lo africano. Se supone el subtipo minoritario ya que los grupos franceses aún cuando eran el sector dominante y fue a partir de sus características socioculturales que se efectuaron los diferentes aspectos de la dinámica cultural, el modo de la implantación francesa en América los llevó a participar en cierto grado en las mezclas somáticas y culturales que se realizaron. En los procesos de emancipación temprana del vínculo colonial tal relación cultural se puso en cuestión y fue reducida a su mínima expresión -al menos somática- en Haití. En los procesos de emancipación tardía del siglo XX -aún sin concluir- siguen siendo los sectores dominantes en sociedades de discriminación racial institucionalizada, como Guadalupe, Martinica y la Guayana Francesa.

### 07.-Comunidad Criolla Ladina

Definimos a la Comunidad Criolla Ladina como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen indígena (aborigen o postcolombino). Se piensa sea el segundo subtipo desde el punto de vista cuantitativo, por su enorme presencia en los países que sirvieron de escenario para el florecimiento de sociedades aborígenes con altísima densidad demográfica (Perú, México, América Central y Los Andes) y por que en los lugares de tardía implantación estable en el continente -producto entre otras razones de que no habían grandes cantidades de metales preciosos- se hizo necesaria una convivencia suficientemente prolongada como para que se realizara el mestizaje físico y por supuesto cultural. La inexistencia de Comunidades Criollas Ladinadas sólo se verificará en la parte insular de América Latina.

### 08.-Comunidad Criolla Afro

Definimos a la Comunidad Criolla Afro como aquella: comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de las estructuras económicas y políticas y en la que predominan los elementos somáticos y de etnicidad de origen africano. Estas comunidades se conformaron en lo esencial, en aquellos países que interrumpieron más tempranamente el tráfico de esclavos negros, a principios del siglo XIX, debido en primer lugar a las largas luchas independentistas y luego por el decaimiento de la economía de plantación que trajo como consecuencia la inutilidad de la mano de obra esclava para la acumulación capitalista, decretándose (en la práctica y/o por ley) la abolición de la esclavitud. Las naciones que así actuaron vieron mermar la entrada de esclavos africanos en el siglo XIX, produciéndose una criollización de los ya existentes, quienes según los casos se extenderían o reducirían numéricamente hasta su desaparición física (Argentina, Chile y Uruguay), conservándose sólo aspectos culturales diluidos en la cultura nacional.

### 09.-Comunidad Criolla de la Región Geográfica

Definimos a la Comunidad Criolla de la Región Geográfica como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Geográfico, los cuales le dan Identidad Cultural "(...) económica y ecológica que influye en la orientación del hombre en el sentido más vasto de la palabra" (NORBERG-SHULZ, 1975: 35). Estas comunidades se conforman en lo esencial, alrededor de los paisajes naturales existentes antes de la llegada de los europeos y africanos, aunque en algunos casos lo hacen con los nuevos paisajes creados a partir del siglo XVI. Por

regla general estos paisajes constituyen la principal toponimia de origen indígena y por lo tanto de producción de etnónimos aborígenes. Para el caso de Venezuela tendríamos a los Orientales, los Centrales, los Andinos, los Guayanese, los Llaneros, los Corianos, los Zulianos. En Ecuador y Perú los Costeños, los Serranos y los de la Selva.

### 10.-Comunidad Criolla de la Región Política

Definimos a la Comunidad Criolla de la Región Política como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Político, los cuales le dan Identidad Organizativa a la Sociedad. Estas comunidades se conforman en lo esencial, alrededor de divisiones creadas a partir de la llegada de los europeos y africanos, aunque en algunos casos lo hacen con algunas unidades organizativas creadas antes del siglo XVI por los aborígenes. Por regla general estas Divisiones Administrativas constituyen la principal toponimia de origen europeo y por lo tanto de producción de etnónimos europeos. Estas Regiones Políticas se organizan en la siguiente escala: Microlocal, Local, Parroquial, Municipal, Estatal, Regional y Nacional. Mientras más se avanza en el tamaño de la superficie considerada, más evidente se hace el predominio de los etnónimos europeos y al contrario, mientras más se reduce el tamaño de la superficie será posible encontrar los etnónimos indígenas y en menor número los de origen africano.

### 11.-Comunidad Étnica Latinoamericana

Definiremos a la Comunidad Étnica Latinoamericana como: aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales -expresados en la Conquista, Colonización, Tráfico de Esclavos, Luchas Independentistas, Creación de las Repúblicas y Posguerras Mundiales- entre grupos humanos europeos, aborígenes americanos, africanos y asiáticos, que condujeron a la creación de Estados-Nación totalmente originales, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de su etnicidad. Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América Latina (continental e insular), entre antes del siglo XV y el siglo XX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritario), en los que predominó la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Indulturación, antes que la Aceptación a través de la Reculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Inculcación y en menor grado el Préstamo Cultural y la Interculturación entre los cuatro grupos humanos relacionados asimétricamente. Es posible afirmar que prevaleció la Hibridación y en menor medida el Mestizaje por sobre la Resemantización.

Distinguiremos cuatro subtipos de Comunidades Étnicas Latinoamericanas: 1) las pertenecientes a matrices previas al contacto extra americano: Indígenas; 2) las Biculturales posteriores al contacto extra americano que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Geográfica: Geo Americanas; 3) de lo Pensado Región Política a escala Nacional, Biculturales-Binacionales: Afro Americanas, Asiático Americanas, Euro Americanas y Nacional Americanas; y 4) de lo Pensado Región Política a escala Regional: Biculturales Biregionales.

### 12.-Comunidad Étnica Indígena

Definiremos a la Comunidad Étnica Indígena como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de

elementos provenientes de su etnicidad americana. Refiérese tanto a los grupos indígenas aborígenes, es decir aquellos existentes desde antes de la conquista europea (quechuas, mayas, yanomami), como a los grupos indígenas poscolombinos, cuya existencia es posterior a la conquista (Wayuu, Miskitos, Garifunas).

### 13.-Comunidades Étnicas Biculturales

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural como: aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos. Tales sucesos ocurrieron en el espacio geográfico de América (continental e insular), en el siglo XX. La etnicidad se conformó a través de procesos de Lucha Cultural (mayoritario), en los que predominó la Resistencia y la Alternativa, a través de la Deculturación y la Indoculturación, antes que la Aceptación a través de la Reculturación, y procesos de Encuentro Cultural (minoritarios), en los que predominó la Interculturación y en menor grado el Préstamo Cultural y la Inculturación entre los grupos humanos relacionados asimétricamente. Es posible afirmar -como hipótesis- que prevaleció la Hibridación y en menor medida la Resemantización por sobre el Mestizaje.

Distinguiremos tres subtipos de Comunidades Étnicas Biculturales: 1) las derivadas por el contacto preferentemente cultural de las etnicidades de las totalidades culturales involucradas: Biculturales en sentido estricto; 2) las derivadas por el contacto preferentemente espacial de las totalidades culturales involucradas que se articulan alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional: Biculturales Binacionales y 3) a escala Regional: Bicultural Biregional. En el interior de estas últimas se encontrarán dos tipos adscritos a la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado de la Región Geográfica y de la Región Política.

### 14.-Comunidades Étnicas Biculturales en sentido estricto

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural en sentido estricto como: aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad culturales pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos. Tales sucesos ocurrieron fundamentalmente en el siglo XX. Valgan los ejemplos de la mayoría de los Indígenas Wayüu en Colombia y Venezuela y de los Hispánicos en los EEUU.

### 15.-Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Geográfica

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural de la Región Geográfica como: aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad espaciales geográficos pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtos.

#### 16.-Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Geográfica: Geo Americana

Definiremos a la Comunidad Étnica Geo Americana como: aquella comunidad de americanos que viven o no, en un país de América distinto al de su origen, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad relacionada con un fenómeno geográfico internacional americano, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Geográfica, antes que con su propio país de nacimiento. Esta comunidad étnica puede haberse originado por la colonización española (caso de los centroamericanos y de los sureños) o por la colonización inglesa (caso de los west indians).

#### 17.-Comunidades Étnicas Biculturales de la Estructura Concreta del Espacio Residencial Pensado de la Región Política

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural de la Región Política como: aquella comunidad resultante de intensos procesos económicos, políticos y culturales entre grupos humanos, cuya personalidad colectiva se afianza en elementos de etnicidad espaciales políticos, de cualquier escala, pertenecientes a dos o más totalidades culturales actuales, pudiendo ser sólo entre comunidades criollas, o entre comunidades étnicas o mixtas.

#### 18.-Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Euro Americana

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Binacional Euro Americana como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional-europea, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Existen a partir del siglo XIX y del XX cuando llegaron como migrantes requeridos por las nuevas repúblicas americanas. Españoles en Venezuela, México y Argentina. Portugueses en Brasil, Venezuela y los EEUU. Italianos en Argentina, Venezuela y los EEUU.

#### 19.-Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Afro Americana

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Binacional Afro Americana como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad subsahariana-africana, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Excepto algunos bolsones establecidos antes del siglo XVIII, la mayoría de estas comunidades se constituyeron tardamente en el siglo XIX, especialmente en los países caribeños sajones, en Brasil y en el Caribe español colonial de abolición tardía de la esclavitud y por lo tanto con trata de negros prolongada, nos referimos principalmente a los Yorubas provenientes de Nigeria. Otros son más propios del siglo XX, pero constituyen exiguas minorías que incluso se atraviesan por asuntos religiosos o propiamente étnicos a otras Comunidades más grandes, aunque no por esto desaparecen totalmente. Es el caso de los Marroquíes, quienes se incluyen entre los Judíos o entre los Arabes en Venezuela y otros países de América Latina.



## 20.-Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Asiático Americana

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Binacional Asiático Americana como: aquella comunidad humana cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacional-asiática, articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Llegados a partir del siglo XIX como mano de obra semi servil para las plantaciones y en el siglo XX como emigrantes económicos destinados a la agricultura, al pequeño comercio y a la artesanía, valgan los ejemplos de los japoneses en Perú, los sirios y libaneses en Colombia y Venezuela: los Indios en Trinidad y Guyana; los Javaneses en Surinam, los Chinos en Cuba.

## 21.-Comunidades Étnicas Biculturales Binacionales Región Política: Nacional Americana

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Binacional Nacional Americana como: aquella comunidad de americanos que viven en un país de América distinto al de su origen, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad nacionalamericana articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Nacional. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX (salvo en el Caribe que se remontan al siglo XIX), que han migrado tanto por razones políticas como económicas (caso de chilenos y argentinos en Venezuela, Costa Rica y Cuba, y de colombianos, dominicanos y ecuatorianos en Venezuela).

## 22.-Comunidades Étnicas Biculturales Biregionales Región Política

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Biregional Americana como: aquella comunidad de americanos que viven en el país de América donde nacieron pero en una región política distinta, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes de su etnicidad americana articulada alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Regional. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX, que han migrado internamente por razones fundamentalmente económicas. Por ejemplo los Margariteños en el Zulia, los Sucrenses en Bolívar, los Tachirenses en Caracas, los Costeños en Bogotá, Colombia.

## 23.-Comunidades Étnicas Biculturales Biregionales Binacionales Región Política

Definiremos a la Comunidad Étnica Bicultural Biregional Binacional como: aquella comunidad de nacidos o no en América, que viven en un país de América distinto de donde nacieron, cuya personalidad colectiva se ha conformado, fundamentalmente, a partir de elementos provenientes tanto de la etnicidad nacional del país donde nacieron (americano o no), como de la Región Política de este que constituye la llamada "Patria Chica", articulándose alrededor de la Estructura Concreta del Espacio Residencial en el Nivel de lo Pensado Región Política, a escala Regional y Nacional. Grupos conformados especialmente a partir del siglo XX, que han migrado al exterior por razones económicas, políticas y culturales. Estas divisiones ocurren cuando los grupos Biculturales Binacionales son lo suficientemente numerosos como para permitir identidades regionales en su interior. Véanse los ejemplos de los Manabitas dentro de los Ecuatorianos-Venezolanos; los Toscanos y Sicilianos dentro de los Italo-Venezolanos; o los Vascos, Canarios, Gallegos, Catalanes, Riojanos dentro de los Españoles-Venezolanos. ♦

## BIBLIOGRAFIA

- AFRICAMERICA. Revista de la Fundación Afroamérica, Venezuela, 4(7), julio 1997 - junio 1998.
- BID. Documento antecedente: *Foro sobre alivio de la pobreza para comunidades minoritarias en América Latina. Comunidades de ascendencia africana en Costa Rica, Honduras, Nicaragua, Argentina, Colombia, Ecuador, Perú, Uruguay y Venezuela*. Mimeo, Washington, EEUU, 1996, pp. 235.
- GONZALEZ ORDOSGOITTI, Enrique Ali. *Diez ensayos de cultura venezolana*. Caracas, Fondo Editorial Tropykos, Asociación de Profesores de la UCV, 1991, pp. 174.
- MARZAL, Manuel M. *Historia de la antropología indigenista: México y Perú. España /México*. Editorial Antrophos/ Universidad Autónoma Metropolitana. "Autores, Textos y Temas Antropología", N° 29, 1993, pp. 512.

## SINTESES

A partir de una perspectiva histórica, el autor sintetiza el discurso y las políticas culturales elaboradas por la institucionalidad estatal panameña, desde inicios del presente siglo hasta la actualidad. Analiza cómo el modelo adoptado por el aparato estatal, desde el nacimiento de la república, hasta la década del 70, expresa un interés por mantener la unidad nacional frente a las amenazas de absorción por otras naciones incipientes. Con la llegada al poder de los militares, se instaura un nuevo orden político que contribuye a la incursión de nuevos actores en el escenario nacional y se promulga una nueva constitución que, a nivel cultural, plantea el fortalecimiento de la motivación y de la personalidad nacional, desde "la valoración de lo panameño, su cultura y su historia", planteamiento que fue seguido por el Instituto Nacional de Cultura, desde su creación. Con estos antecedentes, el autor se detiene a analizar las acciones específicas del mencionado instituto en cuanto a la creación de una política cultural panameña.

# La construcción de identidades culturales en América Latina

Jorge Delgado<sup>1</sup>

El tema de la interculturalidad y la construcción de las identidades nacionales en América Latina, como problema y como propósito, presenta dimensiones de análisis muy complejas como lo muestra la estructura y el contenido de este evento. De allí que valoramos en su justa medida esta convocatoria del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, que nos provee de un escenario propicio para expresar nuestras percepciones, motivaciones y perspectivas acerca de un problema común a todos nuestros países.

Hoy es bastante raro no encontrarse cotidianamente en los diferentes medios de comunicación o en distintas publicaciones con alguna información, situación, opiniones o juicios referidos a las causas y efectos de la nueva situación mundial que afecta a todos los países. Nos referimos, claro está, a la problemática de la globalización, que es precisamente el marco general de referencia para el análisis de la situación que debemos enfrentar en Latinoamérica, en un momento en que las identidades nacionales están cada vez más amenazadas con su disolución en una especie de ciudadanía planetaria que pretende desconocerlas.

Es desde esta nueva situación, como señala O'Donnell, que la sensación de pérdida de la capacidad de controlar el destino individual y el de los países, debido a la influencia de poderosas fuerzas y actores que operan desde el exterior, como también la erosión de todo tipo de fronteras (individuales y colectivas), se manifiesta en la angustia y desorientación contemporánea. Esta condición se opone a la "tendencia humana a generar y mantener sistemas de solidaridad territorial presupuesta por la democracia y la ciudadanía".

No es incomprensible pues, que hoy estemos aquí debatiendo precisamente cómo ha sido el proceso de construcción de identidades nacionales en la región y cómo enfrentar los retos de la nueva situación, dirigiendo sus efectos negativos, reconceptualizando el Estado y su

<sup>1</sup> Director Ejecutivo del Instituto Nacional de Cultura de Panamá, INAC.

función y proponiendo modelos y esquemas de acción compartidos que contribuyan a la construcción de una ciudadanía renovada. Ciudadanía que potencie la participación de la sociedad civil dentro del marco del reconocimiento del pluralismo cultural y de la diversidad étnico-social. Señalamos que el evento nos da esa oportunidad: la de tener un escenario y un marco de referencia para vislumbrar las dimensiones de la problemática en la región y particularmente al interno de cada uno de nuestros países.

De allí que atendiendo a la organización de este encuentro, me referiré a cómo percibimos la situación y qué estamos haciendo en el camino de fortalecer nuestra identidad cultural y nacional, respetando el derecho que tienen todos los panameños de participar en la construcción de un "nosotros" común. Esto en el entendimiento de que la característica principal de la formación social panameña es la pluralidad étnica y cultural, como consecuencia natural de las múltiples afluencias de grupos humanos que a lo largo de los diferentes momentos históricos se han ido asentando en el territorio del istmo.

Este rasgo le concede múltiples aristas a las formas de participación de esos grupos en la vida política-social de forma equivocada frente al problema de la identidad cultural y nacional, ya que se concibe a ésta como expresión uniforme, única e indivisible a la cual se subordinan todas las expresiones colectivas, y no como una forma de ser dinámica, transformadora y aglutinadora de diversas manifestaciones en el seno de una organización históricamente consolidada.

Consecuentemente, al final de este siglo se nos presenta a los panameños una situación semejante a la que se dio en sus comienzos. Con el nacimiento de la república, en 1903, los gobernantes tuvieron el reto de mantener la identidad y unidad nacional, frente a las amenazas de absorción por otras naciones incipientes pero más fuertes, potencias colonialistas de la época y la presión de los sectores simpatizantes de la ex-metrópoli.

La tarea fundamental fue la búsqueda de una cierta homogeneidad entre los diversos componentes del país, promovida por una élite liberal-conservadora, católica y nacionalista. En esos momentos, la educación se convierte en uno de los garantes de la unidad nacional y cultural. Por lo menos fue la intención manifiesta en ese momento, que el desarrollo del sistema educativo permitiría que todos los panameños tuviéramos un patrimonio cultural común que nos identificara como tales. El discurso, como lo muestran los textos, fue uno, la realidad otra.

Más de medio siglo después, la situación del país, en el fondo, evidenciaba situaciones semejantes a las que existían en 1903. Las condiciones de exclusión, el crecimiento de la diversidad cultural, producto de las migraciones, no sólo como consecuencia de la construcción del Canal, sino por el desarrollo de las comunicaciones y los medios de transporte, además de las facilidades que siempre ha ofrecido nuestro país, en atención a su condición transitista. Es un hecho que este factor contribuyó desde siempre a la conformación de una población heterogénea, donde la presencia de la multiculturalidad es evidente y las condiciones de integración de una cultura nacional relativamente difícil. Ese modelo, no sin que se cuestionara en diferentes momentos, prevaleció en el discurso y la acción oficial hasta la década del setenta cuando las condiciones políticas se transformaron significativamente.

Con la llegada del poder de los militares y la instauración de un nuevo orden político, se abrió, paradójicamente, un espacio para la incursión de nuevos actores en el escenario nacional. Así, desde 1970, la elaboración de la estrategia para el desarrollo nacional, proponía un nuevo modelo de hombre panameño y de sociedad nacionalista, popular, pluricultural y participativa. Esto se reafirma con la promulgación de una nueva constitución política en 1972.

En los aspectos relacionados con la identidad nacional la estrategia planteó como uno de sus

objetivos, el fortalecimiento de la motivación y de la personalidad nacional. Esto significaba "la valoración de lo panameño, de su cultura, su historia, de las tradiciones que permiten a la totalidad de la población del país, sentirse orgullosa de su pasado y tener confianza en el porvenir, dentro de una civilización que cambia rápidamente y dentro del marco de los principios y valores universales", lo que permite comprender que la cultura se conforma como consecuencia de la actividad productiva del hombre -en el plano material y espiritual- y consiste básicamente en una forma de apropiación del mundo para lograr la satisfacción de sus necesidades. Desde ese punto de vista, el carácter genérico de la actividad cultural abarca toda la actividad humana, al igual que las formas de pensar o actuar individual y colectivamente.

El concepto de identidad cultural surge como una forma de caracterización de una suma de atributos que definen el ser de una sociedad en un momento determinado de su proceso histórico. No se trata de un concepto intemporal e inmutable, sino que constituye una manifestación viva y transformadora en la cual se encuentran inmersas todas las expresiones materiales, psíquicas, espirituales y creativas de una sociedad. En él se resumen los atributos primarios que dan forma a la entidad nacional y garantizan su personalidad histórica.

Como resultado de esta acción dinámica e histórica de la identidad cultural, la sociedad es capaz de asimilar nuevas formas de ser y absorber nuevas experiencias colectivas e individuales, sin que esta acción produzca un colapso que disgregue la entidad social. De allí que la cultura sea un

permanente proceso de asimilación, el cual, contrario a la supuesta amenaza de disgregación, logra un enriquecimiento progresivo que a su vez fortalece los vínculos de la identidad nacional.

La identidad nacional se sustenta en la identidad cultural, la reproduce y la refleja. La última constituye la esencia de la primera y es su forma natural de diferenciación de un colectivo y la sustancia que permite su cohesión interna. El proceso que eleva la nación hacia la entidad jurídica del Estado, está definido por la evolución, consolidación y definición de la identidad cultural nacional, de allí que el Estado toma forma como tal, es decir, como Estado nacional, dando paso de la entidad jurídica abstracta a la entidad social concreta.

Este concepto amplio de identidad cultural debe dar cabida a una participación de todos los sujetos actuantes, institucionales, colectivos o individuales en igualdad de condiciones, en las tomas de decisiones que permitan establecer la organización de un sistema de gobierno que garantice la equidad, la igualdad y la justicia social. Este nuevo modelo de conceptualización de la cultura como dinámica de la vida político-social debe conducir a la formulación de políticas de amplia participación, de acceso directo al usufructo de los beneficios que ofrece el Estado y de reconocimiento de la comunidad nacional en el gobierno que hace cumplir las metas del Estado.

**La identidad cultural ... no es un concepto intemporal e inmutable, sino que constituye una manifestación viva y transformadora en la cual se encuentran inmersas todas las expresiones materiales, psíquicas, espirituales y creativas de una sociedad. En él se resumen los atributos primarios que dan forma a la entidad nacional y garantizan su personalidad histórica**

La legitimidad de este objetivo planteado en la estrategia para el desarrollo, se sustentaba en la valoración que se hacía del Estado, de la cuestión nacional y del sentido de pertenencia cultural. De esta forma se sostenía la

existencia de miles de panameños que captan la nación, pero que no la mantienen con agrado; por otro lado, de otros miles que "no captan y no reciben los elementos comunes a todos de la nación, porque no pueden comprenderla" y se agregaba que el país no les estaba brindando a estos panameños la información para encontrar los vínculos comunes que convierten a la heterogeneidad de grupos nacionales en un solo pueblo". Este elemento es importante ya que como expresaría Daniel Dennett en la II Jornada de Filosofía de la UNESCO en 1996, es la información lo que acerca a las personas; su distorsión o supresión, y la ausencia de mecanismos de participación en torno a la identidad propia, excluye a los sujetos de un proyecto de nación y de país.

También expresaba la estrategia que la propuesta apuntaba a "crear conciencia de que el panameño tiene un legado y un destino común, que tiene como denominadores fundamentales: la historia, la lengua, la tierra con todas sus peculiaridades, las tradiciones y otros valores intrínsecos de la nación panameña, que han sobrevivido a través del tiempo pese a las influencias y embates foráneos y que son resultado del "estilo panameño" que se desea transmitir a las nuevas generaciones. Esta conciencia de lo panameño, también es muy necesario para el fortalecimiento de la posición internacional de Panamá, como nación o país, libre dentro del continente americano y del mundo entero.

Como dijimos, la constitución del 72 recogió esos elementos y fue seguida en la acción concreta por la creación del Instituto Nacional de Cultura, INAC, mediante la Ley N° 63 del 6 de junio de 1974.

Esta entidad, como parte del sector educativo, tiene como objetivo fundamental, orientar, fo-

*La identidad nacional se sustenta en la identidad cultural, la reproduce y la refleja. La última constituye la esencia de la primera y es su forma natural de diferenciación de un colectivo y la sustancia que permite su cohesión interna....*

mentar, coordinar y dirigir las actividades culturales en el territorio nacional. Se incluye, entre sus funciones, la difusión cultural, el apoyo a las instituciones y organizaciones de la sociedad civil en las actividades culturales, la tutela del patrimonio histórico y científico vinculado con éste. Además, se le atribuye al instituto funciones en torno a la promoción de la educación artística.

En la década del 80, específicamente a partir de 1983, se comienza a debatir formalmente sobre la política cultural panameña. En diciembre de ese año el Instituto Nacional de Cultura convocó al primer Encuentro de Política Cultural que se propuso el intercambio de experiencias y enfoques, obtener un primer diagnóstico de las tendencias del desarrollo cultural en Panamá, y como consecuencia inmediata, ampliar la conciencia en la población acerca del papel que la cultura desempeña en el desarrollo político económico del país.

En ese evento los temas centrales fueron:

1. La cultura nacional en el proceso de formación y evolución de la nación panameña hasta nuestros días.
2. Proyecciones de la cultura hacia el desarrollo nacional; la identidad cultural, el pluralismo y la integración nacional.
3. Tendencias en la planificación del desarrollo cultural y la realidad nacional.
4. Aspectos jurídico-políticos de la cultura nacional.

Hay que destacar que en ese momento se logró una amplia y diversa participación de represen-



tantes de instituciones, personas y grupos organizados de la sociedad civil. El producto del encuentro fue una serie de recomendaciones y orientaciones para la formulación de la política cultural panameña.

Llama la atención la gama de temas sobre las que se elaboraron dichas sugerencias y que quince años después no han perdido relevancia. Entre estos podemos mencionar: la difusión cultural, el patrimonio cultural, la pluralidad étnica y cultural, educación, medios de comunicación, medio ambiente, legislación, integración nacional y relaciones internacionales.

Por diversas razones, este loable esfuerzo no tuvo como corolario la formulación de un cuerpo de políticas sobre la cultura en nuestro país.

En lo que siguió, Panamá sufrió las consecuencias de una complicada situación política intensa y de confrontación con el gobierno de los Estados Unidos, que culminó con la invasión norteamericana en 1989 y que generó una difícil situación socioeconómica, política y cultural en el país.

Desde la perspectiva del Estado no se dinamizó el sector cultural, manteniéndose una participación débil y muchas veces cuestionada por diversos sectores de la sociedad civil.

A mediados de la década, el nuevo gobierno se propone una redefinición del rol de las instituciones y de los diversos actores de la sociedad civil en el propósito del fortalecimiento de una sociedad democrática y moderna.

Dentro de ese espíritu, la actual administración del INAC, recogiendo los aportes de las gestiones anteriores, ha realizado un replanteamiento conceptual y operativo de la institución, en el marco de la constitución vigente y la legislación que define sus funciones.

El marco que orienta esta nueva etapa del interés por la cultura en nuestro país, recoge los aspectos

actuales de las notas distintivas de la concepción de la cultura, dentro de las nuevas condiciones y definiciones necesarias para su preservación y desarrollo; reconoce la dimensión cultural del desarrollo; no pierde de vista el contexto global y sus amenazas; procura incorporar los aspectos positivos de la globalización y se asienta sobre el reconocimiento de las características pluriculturales y multiétnicas de nuestra población favoreciendo la ampliación de la participación en la vida cultural. De la misma manera, considera el interés y los esfuerzos que se realizan en la región, como se expresa en este encuentro, por encontrar puntos comunes en el desarrollo de nuestras identidades culturales, respetando el derecho a la diversidad y a ser diferentes.

De esta manera, afirmamos que nuestro patrimonio natural y cultural es la base para nuestro desarrollo, sin dejar de incorporar, como ya se dijo, todos los aspectos positivos que traen como consecuencia del desarrollo de la ciencia y la tecnología y que sin duda afectan definitivamente la estructura y funcionamiento de la sociedad.

Entendemos a la cultura en su carácter dinámico y desde una perspectiva histórico-social que explica su evolución y que se expresa en las relaciones sociedad-Estado, así como destacamos la importancia de la educación, de los procesos de comunicación en la construcción de nuestra identidad.

De igual manera, valoramos la participación de la sociedad civil, en iguales condiciones, en la definición y construcción de una ciudadanía renovada.

Las políticas encaminadas a la construcción de nuevas formas de ciudadanía corresponden, desde el punto de vista epistemológico, a la formulación de nuevas políticas culturales en las cuales, además del acceso al conocimiento y participación del bien cultural, se asuman las experiencias de participación ciudadana en la construcción de nuevos modelos de gobernabilidad política y de desarrollo económico-social. Cultura y formas de gobierno se entrelazan en un nuevo compromiso

como resultado de la acción conjunta que, por un lado, generan las aspiraciones y expectativas en el seno de la sociedad civil y que, por otra, está formalizada en la toma de decisiones a nivel gubernamental. En esta relación de doble vía el resultado será la construcción de un modelo de participación democrática capaz de garantizar a todos los ciudadanos el acceso real a las acciones políticas iniciadas por el gobierno.

El compromiso a nivel institucional (INAC) es abrir esa nueva forma de diálogo y entendimiento entre todos los actores de la sociedad panameña, para esclarecer los criterios, lineamientos y fundamentos teóricos que brinden el sustento a la difícil tarea de construir una forma de identidad que trascienda los moldes hipotéticos de tradicionalismo histórico y se constituya en fuerza actuante de consolidación social, enmarcada en un compromiso colectivo de mejoramiento de las condiciones de vida. La cultura será, de esta manera, un componente activo de interacción y desarrollo y no un fenómeno contemplativo cuyo acceso está vedado a los sectores marginales de la sociedad.

El alcance de esta concepción, deberá permitir el tránsito sin los traumas inherentes a los choques interculturales, hacia una nueva sociedad en la cual los individuos participen de manera real y efectiva en la vida nacional, sin distinciones de posición social, origen étnico, clase social o creencia religiosa, cohesionados básicamente por el entendimiento que debe brindar la educación y la cultura como formas esenciales del conocimiento y el comportamiento humano.

Es ese nuevo marco el que ha animado la redefinición del quehacer del INAC, en un proceso que va desde un análisis de sus fortalezas y debilidades hasta la formulación de políticas institucionales para cumplir con sus funciones como **expresa la ley** y exigen las nuevas condiciones del entorno nacional e internacional.

En este proceso nos propusimos, primero, definir la visión de la institución, sus políticas, fines y

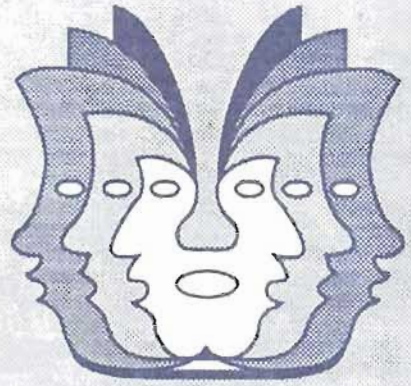
objetivos y sus metas, considerando sus diferentes ámbitos de acción.

Así, destacamos la importancia de concentrar los esfuerzos a nivel nacional, regional y local en coordinar y profundizar las acciones encaminadas a la conservación, difusión y desarrollo de nuestras expresiones culturales, valores e identidad nacional. De igual manera, apoyar y propiciar la cooperación y colaboración de instituciones, empresa privada y grupos de la sociedad civil, interesadas y vinculadas en el rescate, promoción y difusión de nuestro patrimonio cultural en todas sus manifestaciones. Para esto nos proponemos favorecer la creación de condiciones para que el rescate del patrimonio histórico y cultural ocurra dentro de una nueva visión de integración y desarrollo comunitario que promueva mejores condiciones de acceso, conservación, explotación socioeconómica y sentido de pertenencia. Esto significa, entre otras cosas, fortalecer las gestiones para la obtención de recursos orientados al rescate de nuestro patrimonio histórico y cultural.

En esta misma línea, y considerando la importancia de la educación como medio para avanzar en el propósito de la conformación de los rasgos de una ciudadanía moderna en la población joven, se favorecerá el impulso al fortalecimiento del enfoque cultural como parte de la estrategia para la modernización del sistema educativo.

Esto significa que se crearán los mecanismos que permitan una mejor articulación del INAC con el Ministerio de Educación para desarrollar actividades relacionadas con la promoción de la cultura y la educación artística.

Finalmente, y como una meta importante para este año, el INAC se ha propuesto convocar a los diversos sectores de la sociedad civil a un magno congreso para definir la política cultural del país. Este nuevo esfuerzo participativo debe contribuir a que los panameños encontremos aquellos rasgos que nos unen a todos y que, en definitiva, constituyen la esencia de nuestra identidad cultural y nacional. ♦



**LIMITES Y DESAFIOS  
DEL DISCURSO NACIONALISTA:  
REBROTE ETNICO Y  
LAS NUEVAS IDENTIDADES,  
LA PARTICIPACION CIUDADANA Y  
LA REFORMA DEL ESTADO**

# Culturas mestizas, construcción de identidades y proyectos modernizadores en América Latina

Ricardo Salas Astrain<sup>1</sup>

## INTRODUCCION

### SINTEISIS

Tomando como ejemplo el caso de las comunidades mapuches de la región de Araucanía, el autor diferencia tres grandes discursos que vendrían a explicitar el problema de la construcción identitaria y su desafío frente al proceso de modernización: a) el discurso del gobierno, que plantea la adecuación de dichas comunidades en el marco de internacionalización de las relaciones económicas, b) el discurso del sector privado, que propone la inversión en las áreas competitivas de la región mapuche (actividad forestal, industria turística, etc.), y c) el discurso de la dirigencia mapuche, que plantea la construcción de identidades étnicas y el "rescate" cultural sin negar el valor de los adelantos que trae la modernidad. El debate, según el autor, no es discutir si los indígenas están dispuestos a aceptar un proyecto de modernización, sino la forma en que debe penetrar este proceso a las comunidades, el tipo de modalidad participativa y el tipo de costo económico que ello significa, sobre todo si se toma en cuenta la apertura significativa que ha tenido el Estado frente a dichas comunidades en la actualidad.

El estudio de la identidad nacional y la construcción de identidades en el pensamiento latinoamericano es un asunto que no sólo es parte de una discusión filosófica y de las ciencias humanas sino que se nos presenta permanentemente en nuestros problemas sociales en casi todos nuestros países. Nuestra discusión acerca del imaginario cultural es siempre dramática en América Latina porque encierra una tensión no resuelta entre las fuerzas tradicionales y las modernas, lo que implica que en cada discusión nos encerremos en una controversia sobre lo que somos y lo que no somos, y también sobre lo que quisiéramos o no quisiéramos ser. Si nuestra idea es correcta, se puede decir que una discusión acerca del imaginario cultural en nuestros países conduce siempre a interpretaciones radicales de los orígenes culturales y sociales, lo que obviamente involucra el peligro de comenzar siempre de nuevo y de no tener una tradición más o menos clara que guíe el esfuerzo de las generaciones. En este marco, la cuestión del imaginario se vincula al asunto de la identidad cultural presente en los grandes debates sobre la modernización en América Latina.

Se podría sintetizar esto en el siguiente dilema que algunos teóricos han reconocido entre el ethos de la identidad cultural y el de la modernidad. En nuestras palabras, la cuestión crucial que supondría una hermenéutica del imaginario latinoamericano actual presente en todas las formas culturales latino-americanas -reconociendo todas las superposiciones y recreaciones culturales que resultan del cruce entre europeos e indígenas y otros grupos nacionales-; o cabe considerar el ethos exclusivamente a partir de un ámbito originario, por ejemplo, la sabiduría indígena, mestiza y popular, o lo reconsideramos a partir de la crisis de modelos en que se encuentra la sociedad moderna. Se podría decir que el debate más actual ya ha superado la visión de algunos autores que

<sup>1</sup> Sociólogo. Profesor titular de la Universidad Católica Blas Cañas de Santiago de Chile.



destacaban aspectos de mera síntesis o de mero antagonismo. La primera parte de nuestro trabajo es una breve exposición de tres formas de considerar la identidad cultural presente en la obra de algunos pensadores en el cono sur de América Latina.

Empero, esta ponencia quisiera también exponer un breve análisis e interpretación del imaginario mapuche y la resignificación del problema de la identidad tal como la encontramos en las autoridades tradicionales y en los dirigentes indígenas - que he descrito en algunos de mis trabajos sobre comunidades mapuches de la Novena Región de Chile y que ha permitido formular una tesis central que se encuentra también en otros pensadores y estudiosos de las culturas indígenas y tradicionales, a saber, que la identidad indígena se encuentra en un rico proceso de resignificación de sus elementos ancestrales.

En este sentido, compartimos la tesis que exponen varios estudiosos latinoamericanos en estas últimas décadas. Ellos muestran que, desde el punto de vista de las ciencias humanas, existe un permanente entrecruzamiento imaginario y simbólico en nuestras culturas. García Canclini ha elaborado una categoría sugerente, habla de un aspecto "híbrido" de nuestras culturas, lo que conformaría un ir y venir de elementos imaginativos entrecruzados. Esta propuesta resulta interesante desde el momento que nos plantea una disyuntiva que orienta un debate en el pensamiento latinoamericano actual, y que tiene serias implicancias para pensar la identidad cultural y la modernidad, y también para un análisis del componente utópico de la cultura que veremos en el acápite siguiente

## I. EL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD Y LA IDENTIDAD CULTURAL DE AMÉRICA LATINA

Se reconoce que las ciencias sociales han tenido serias dificultades para pensar la compleja totalidad de un continente atravesado por contradicciones y paradojas socioeconómicas, que mues-

tran la imposibilidad de comprender, de un modo integrado, los problemas que plantea el cambio social y cultural de nuestras sociedades. Frente a la tentación de un análisis dicotómico como en décadas pasadas, o fragmentador como se presenta en algunas exageraciones postmodernas, se ha hecho patente, la necesidad de avanzar en una crítica más radical del concepto de modernidad y de las consecuencias principales que se desprenden para una teoría de la identidad cultural. Los sociólogos chilenos Morandé y Brunner emprendieron una crítica de las sociologías modernizadoras de estos últimos años, han culminado en una reformulación de la *modernidad cultural*. Para Brunner la aparición de las teorías de la modernización son relevantes porque permiten rastrear el origen actual de nuestra modernidad cultural. Al contrario, para Morandé estas teorías deben ser criticadas porque no han desenmascarado el rol ideológico de las teorías sociológicas, que han aceptado el presupuesto de la Ilustración identificando el ámbito de los valores y el ámbito de la funcionalidad de las estructuras.

La reflexión latinoamericana desde hace muchos años ha estado preocupada de la cuestión de la relación entre los sistemas sociales y los sistemas simbólicos. En los autores latinoamericanos se encuentran profundas reflexiones a este respecto, que plantean, explícitamente, la relación de los valores y las formas concretas de vivir en sociedades conflictivas. Es justamente al interior de estos tejidos conflictuales e intersubjetivos de vida, de valores, de símbolos y prácticas donde se ha mostrado que las sociologías de la modernización no han logrado captar la especificidad de la cultura y de la identidad cultural: "fue en años recientes, cuando entraron en crisis todos los programas de modernización y cambio social (los desarrollismos, los populismos, los marxismos) que los sociólogos latinoamericanos comenzaron a estudiar la cultura, especialmente la popular"<sup>1</sup>. La evolución del debate sobre los marcos conceptuales de la modernización ha

mostrado que se requiere asumir -para no quedarse en una perspectiva reductivamente socio-económica- la significación y sentido que tienen los bienes culturales en nuestros países.

Consideremos brevemente la temática valórica-cultural en la disputa teórica sobre los valores en el pensamiento chileno y argentino contemporáneo. En Chile y Argentina, existen algunas grandes nociones de valores culturales: por un lado, una noción que integra los valores culturales a la vida social; y otra que considera los valores culturales como simples determinaciones de las estructuraciones sociales e históricas. Vamos a considerar en forma inicial los aportes de dos sociólogos chilenos, P. Morandé y J.J. Brunner, y del filósofo argentino A.A. Roig que son convergentes con los de otros pensadores latinoamericanos.

#### a) *El componente sapiencial de la identidad cultural.*

Morandé considera que la única forma de conceptualizar una crítica latinoamericana de la racionalidad instrumental consiste en considerar el lugar de los valores en la vida social, específicamente los valores constituidos en la gran primera síntesis cultural, operada gracias al catolicismo del siglo XVII: el *ethos* latinoamericano puede ser caracterizado por la presencia de valores del cristianismo y que han sido guardados por las masas que han rechazado modernizarse. Para Morandé no es posible establecer un vínculo satisfactorio entre las formas productivas y los valores si no se asume la tradición cultural presente en nuestros pueblos: "el concepto de cultura representa la única puerta para pasar del universalismo al particularismo, no sólo de la situación 'latinoamericana', sino lo que es todavía más importante, de la 'identidad' latinoamericana"<sup>2</sup>. Para Morandé las relaciones entre cultura y modernización son

estrechos porque no se puede resolver el paradigma de la modernización sin aproximarse al análisis del *ethos* latinoamericano.

En un texto más reciente se plantean varias interrogantes en torno a la subordinación de la moralidad a la funcionalidad económica. Se pregunta este sociólogo: "¿debe la modernización sacrificar la tradición cultural nacional, regional o local, o debe, por su parte, la preservación de la cultura sacrificar el evidente mayor bienestar que ha hecho posible la modernización?". El mismo responde la cuestión: "Ciertamente, nadie elegiría razonablemente una de las dos alternativas mencionadas en la pregunta sacrificando a la otra. La cuestión detrás de la contraposición es cómo reconciliar ambos aspectos"<sup>3</sup>.

El intento de Morandé sería "tratar de hacer comensurable la modernidad ... y la identidad cultural. De esta manera el peligro que representa la modernidad para la identidad cultural es tal si se siguen patrones de una modernidad que no es la nuestra, en caso contrario, es posible pensar en el desarrollo de nuestros países"<sup>4</sup>. En este sentido, Morandé analiza la identidad cultural desde una experiencia histórica fundante (el barroco) y de una base religiosa mayoritaria (la católica), y no de las relaciones de dominación entre las diferentes culturas. La cuestión central es mostrar cómo existe un *ethos* barroco, católico y mestizo donde se han fundido estableciendo continuidades y elementos comunes en nuestro particular sincretismo cultural que encontramos particularmente en la religiosidad popular latinoamericana, *ethos* que en general ha sido desconocido por las élites progresistas que han intentado cambiar el continente forzando su identidad.

Esta reflexión no es parte exclusivamente de la discusión chilena sobre la modernización y la

2 MORANDÉ P., *Cultura y modernización*, p. 11. Cf. Una crítica de este concepto de identidad cultural en J. Larraín, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, sobre todo cap. V y VI.

3 MORANDÉ P., "La pregunta acerca de la identidad iberoamericana", en *Persona y Sociedad*, X-Nº 1 (1996) p. 97.

4 Revista *Tablero*, "La cuestión de la identidad", p. 42.



cultura. En la década de los 70, ya había sido destacada en los trabajos del pensador argentino R. Kusch sobre el pensamiento indígena y popular. También en J.C. Scannone encontramos una reflexión parecida en un artículo muy difundido titulado "La mediación histórica de los valores". Aquí él muestra los problemas éticos de los diferentes procesos de modernización que ha vivido la sociedad y la cultura latinoamericana, más específicamente quiere emprender una crítica que él adjectiva de "ontológica" de los proyectos histórico-culturales que considera inauténticos para enseguida proponer una búsqueda de cambios sociales, económicos y políticos, basados sobre un núcleo ético-cultural, que él designa con la expresión *ethos cultural*. "Por 'ethos cultural' entiendo el modo particular de vivir y habitar éticamente el mundo que tiene una comunidad histórica (un pueblo, una familia de pueblos, etc.) en cuanto tal en su historia"<sup>5</sup>. Para Scannone esta noción encierra no solamente las estructuraciones económicas, sociales, políticas de la coexistencia, sino también un núcleo ético-sapiencial de los principios vividos y de los valores que los orientan.

La tesis de Scannone es que la mediación histórica de los valores es ante todo ética porque el *ethos cultural* se constituye como elección cultural fundamental. Pero este filósofo reconoce que la elección ético-comunitaria no es ni unívoca ni homogénea en los diversos sectores sociales, es por esto que busca comprender la historia latinoamericana como la historia del antagonismo que opone el proyecto de la comunidad al proyecto de otra comunidad. Los principales criterios de una crítica "ontológica" de los proyectos sociales y políticos en América Latina son los siguientes: deben estar enraizados en una fuente histórica-cultural propia, la mediación de los valores que suponen deben ser esencialmente dialógicos (diálogo entre los pueblos y las culturas), las nuevas síntesis emergentes deben permitir los con-

flictos en su seno, etc. En nuestra opinión, esta crítica ontológica es relevante porque permite comprender que el nexo entre modernidad-modernización requiere desplegar tanto los aspectos descriptivos propios de una sociología como los aspectos epistemológicos y ontológicos propios de la reflexión filosófica.

b) *La identidad cultural como procesos discursivos plurales.*

Brunner considera el lugar de la "modernidad cultural" en el seno de las sociedades latinoamericanas a partir de una definición bastante diferente de la anterior: "la cultura es un universo de sentidos que no se comunica ni existe independientemente de su modo de producción, de circulación y de recepción, consumo o reconocimiento"<sup>6</sup>. Él señala claramente que la búsqueda de la significación sociológica de la modernidad está del lado no de las condiciones filosóficas, religiosas o políticas del pensamiento europeo sino de la determinación de los núcleos organizacionales que reducidos a sus unidades mínimas son esencialmente sociológicos: 1) la escuela, 2) la empresa, 3) los mercados y 4) las constelaciones de poder -'hegemonías'<sup>7</sup>. Sin embargo, no es preciso imaginar -como lo han sostenido de hecho ciertas teorías de la modernización- que este proceso sea completamente lineal, es más bien un proceso heterogéneo y polivalente. Esta nueva situación de la sociedad y de la cultura latinoamericana es la que nuestro autor denominará *modernidad*.

Según este sociólogo, las ciencias sociales latinoamericanas han descuidado los problemas culturales de manera que ellas han desplegado dos perspectivas limitadas: la del funcionalismo, preocupado de saber si la cultura es un obstáculo o un apoyo para la modernización, o la del comprensivismo, que exagera lo que resiste al pensa-

5 SCANNONE J.C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, p. 148.

6 BRUNNER J.J. *Cartografías de la modernidad*, p. 157.

7 Cf. BRUNNER J.J. *Cartografías de la modernidad*, p. 125.

miento y en última instancia no puede ser de ningún modo pensado. Según la tesis propuesta en *Un Espejo trizado* y profundizado en los textos posteriores, Brunner sostiene que, la cuestión cultural en América Latina debe ser conceptualizada de otra manera porque el mercado internacional -motor de la modernidad cultural según él- produce y refuerza un movimiento incesante de heterogenización de la cultura, creando, estimulando, y reproduciendo una pluralidad de lógicas que operan de una manera simultánea.

No se puede entender la modernidad cultural, bajo la idea de *una* cultura o de *un* substrato cultural, sino más bien una heterogeneidad cultural: "heterogeneidad cultural significa, en fin, algo bien distinto que culturas diversas (subculturas) de etnias, clases, grupos o regiones, o que mera superposición de culturas, hayan éstas o no encontrado una forma de sintetizarse. Significa, directamente, participación segmentada y diferencial en un mercado internacional de mensajes que 'penetra' por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de los sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas, fallas de identidad, anhelos de identificación, confesión de horizontes temporales, parálisis de la imaginación creadora, pérdida de utopías, atomización de la memoria local, obsolescencia de tradiciones"<sup>8</sup>. Para Brunner lo que es relevante en el análisis de la cultura no son las tradiciones culturales, sino la emergencia de nuevas formas culturales asociadas al consumo cultural tal como se encuentran en las grandes ciudades.

El análisis de la identidad cultural se desplaza entonces hacia lo que ocurre con las instituciones y empresas que generan cultura, y en particular los consumidores. Lo que queda en claro en este enfoque interpretativo es que la identidad no

forma parte de la realidad histórico y sociocultural, sino que aparece como un efecto del discurso: "las identidades colectivas pertenecen a esta clase de objetos que son creados por la manera cómo la gente habla de ellos. En verdad, tales identidades -de pueblos, etnias, naciones o continentes- carecen de sustancia; no están ahí afuera como algo que pudiéramos aprehender... su sustancia son discursos, interpretaciones"<sup>9</sup>. Esta observación de Brunner se aplicaría a las visiones épicas de la identidad forjada por los literatos, historiadores y ensayistas que continúan insistiendo en una búsqueda de "lo que somos". Siguiendo una terminología en boga se podría decir que los diversos procesos plurales que surgen de la modernidad cultural ya no plantea tanto un problema acerca de la identidad cultural, sino sobre todo sobre el "collage" de culturas que va surgiendo ininterrumpidamente, a una identidad cultural entendida ella misma como "collage".

Esta perspectiva de Brunner ha sido ampliada por García Canclini a partir del análisis de las hibridaciones que surgen en el impacto de los mass medias y de las industrias culturales. La tesis principal que se encuentra en culturas híbridas es la afirmación del pluralismo de la cultura latinoamericana, para él es preciso aceptar los diversos pedazos y las combinaciones múltiples entre la tradición, la modernidad y la posmodernidad para analizar los procesos culturales del subcontinente.

El aporte de García Canclini es clave porque permite mostrar los variados procesos que siguen las culturas en América Latina, sobre todo en las grandes ciudades. Según él, no se debe oponer las tradiciones a las innovaciones culturales porque justamente las culturas se caracterizan siempre por su modo de crear de lo nuevo a partir de las herencias pasadas. Según él, la modernidad se puede definir por cuatro rasgos principales: la

8 BRUNNER, J.J. *Un Espejo trizado*, p. 218.

9 BRUNNER J.J. *Cartografías de la modernidad*, p. 191.

emancipación, la expansión, la renovación y la democratización. De aquí concluye García Canclini que: "... no hay una sola forma de modernidad, sino varias, desiguales y a veces contradictorias. Tanto las transformaciones de las culturas populares como las del arte culto coinciden en mostrar la realización heterogénea del proyecto modernizador en nuestro continente, la diversa articulación del modelo racionalista liberal con antiguas tradiciones aborígenes, con el hispanismo colonial católico, con desarrollos socioculturales propios de cada país"<sup>10</sup>.

A partir de esta tesis se analiza la modernidad cultural de América Latina a través de los deslizamientos permanentes entre lo que es cultivado y lo que es popular, lo que es nacional y lo que no lo es. La cultura aparece no como una entidad sino como una construcción. El término "híbrido" que va adjetivar la cultura en el título de la obra es utilizado para designar este rasgo de fragmentación y de renovación cultural; "cultura híbrida" significa que todas las culturas latinoamericanas son el resultado de "diversas mezclas interculturales"<sup>11</sup>. Según el autor las culturas latinoamericanas han sido forjadas por procesos de sedimentación, de yuxtaposición y de entrecruzamiento de las tradiciones indígenas, del catolicismo hispánico y de las acciones políticas, educativas y comunicaciones modernas. América Latina no tendría entonces una identidad, sino varias ya que la cultura visual multiplica las visiones posibles y al hacerlo multiplica los espacios identitarios: "las identidades aparecen en diferentes tiempos y espacios al mismo tiempo, en esferas aparentemente contradictorias, en culturas y subculturas dominadas, aparentemente antagónicas, en comunicaciones de masas e imágenes veloces, de manera híbrida y plural"<sup>12</sup>.

García Canclini se plantea la cuestión de saber si la discontinuidad, la relativización y los cruces étnicos, artísticos, religiosos, nacionales y políticos no refuerzan el poder de las empresas culturales y de los estados. Ambos son los únicos con las religiones que se preocupan de conducir y comprender las grandes redes de objetos y sentidos culturales. Según este autor, el éxito de las políticas neoconservadoras es debido al hecho que ellas han rápidamente comprendido el sentido sociocultural de las nuevas estructuras del poder.

Empero, este autor no acepta algunas tesis de Bruner en torno al concepto de modernidad cultural. La crítica principal apunta a que las categorías de este sociólogo chileno no dan cuenta del carácter de la cultura popular en América Latina porque tiene una mirada excesivamente sociológica dejando de lado los aspectos semiótico-antropológicos de lo cultural. Para avanzar en esta querrela es relevante intentar tensionar estas dos formas de aproximarse a la cultura y a lo cultural, para aprehender la espinuda cuestión de los desafíos culturales que surgen en la modernización del sistema productivo y consumo.

### *c) La identidad cultural como utopía histórica.*

Otra perspectiva sobre el tema abre A.A. Roig y F. Hinkelammert al respecto y que surgen desde otros lugares teóricos diferentes al que suponen las propuestas ético sapienciales y del análisis del consumo cultural. A.A. Roig ha hecho un aporte relevante a una "filosofía de las formas de objetivación" relativas a sociedades concretas, porque ha apuntado, entre otros aspectos, a la búsqueda de las normas de objetivación sobre cuya base se ha constituido el mundo cultural. En ese marco se pregunta Roig, ¿no será que esta filosofía es también una

10 GARCÍA, Canclini N. *Las Culturas Híbridas*, p. 233.

11 GARCÍA, Canclini N. *Las Culturas Híbridas*, p. 13.

12 Revista Tablero. "La cuestión de identidad", p. 45.

inquisición igualmente crítica y, por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad? La pregunta adquiere sentido para este autor si se piensa en la profunda devaluación que ofrecen conceptos y valoraciones sobre cuya base se había organizado tradicionalmente nuestro filosofar<sup>13</sup>.

En la reconstrucción de las ideologías predominantes -piensa Roig- el problema de una eticidad latinoamericana se impone como prioritario. Para Roig no hay una "razón" sino "formas de racionalidad" de modo tal que ellas se encarnan en el mundo contradictorio social, al que manifiestan y a la vez ocultan. Si esto es correcto, universalidad y alienación son dos caras de un mismo problema, ya que serían los puntos claves de esa eticidad a la que se quisiera reforzar y revitalizar.

La "crítica de la razón latinoamericana" que propone Roig es una base teórica y práctica porque busca responder a la proyección de una eticidad que ha sido profundizada en nuestros pueblos. En este sentido arguye Roig: "una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como la única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos, que tendrá entre sus temas fundamentales el de la alienación, partiendo de la base de que aún no se ha dicho todo sobre la misma y que mucho es, a su vez, lo que de un modo u otro se ha acumulado sobre el asunto a lo largo de nuestra experiencia histórica, la de nuestros pueblos. Se habrá de tener presente que lo ético, realizado como valor universal y atendiendo a lo humano, es también riqueza; por último, si la eticidad construye también el mundo de nuestras objetivaciones, no cabe duda que más allá de toda respuesta pragmatista que la considere

como 'lo dado', deberemos estar en condiciones de luchar por la modificación necesaria de las bases sociales indispensables para su despliegamiento"<sup>14</sup>.

A nuestro parecer Roig es uno de los autores que ha desplegado más claramente una propuesta para "analizar los valores presentes en la cultura latinoamericana" a partir de "conceptos integradores" que no fueran "opresivos" ni "ideológicos". Para Roig los símbolos y prácticas de nuestras culturas son sistemas semióticos que "no sólo designan, sino que por sobre todo norman y pesan por su valor. Toda simbólica es una axiología"<sup>15</sup>. Este es el lugar donde se puede estudiar el aspecto integrador de los valores y la especificidad de la hermenéutica que le es asociada; para Roig ésta busca determinar la direccionalidad de los símbolos, su "peso axiológico y posible fuerza normativa, con todo lo cual resulta organizado y, diríamos, cualificado todo lo que podría ser entendido como un contenido teórico. La hermenéutica va de la mano, pues, con la pregunta por lo ideológico en el doble aspecto señalado"<sup>16</sup>.

En este sentido, "el discurso justificador podría ser caracterizado entre otros aspectos porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel 'direccional semántico') aparece colocado fuertemente sobre lo dicotómico... El 'discurso reversivo' tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su 'sencido' no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la 'reversión', sino que gira alrededor de la categoría de 'liberación'"<sup>17</sup>, en este sentido un símbolo como el de Guadalupe, la nueva tierra, la patria grande, puede ser justificadores o liberadores.

13 Cf. ROIG A.A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, II, p. 136.

14 ROIG A.A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, II, p. 141.

15 ROIG A.A. "Anotaciones para una simbólica latinoamericana", p. 78.

16 ROIG A.A. "Anotaciones para una simbólica latinoamericana", p. 78.

17 ROIG A.A. "Anotaciones para una simbólica latinoamericana", p. 81.

La tesis de Roig surge a partir de un análisis certero de la historia de las ideas desde donde se indica que el pensamiento europeo desde casi los mismos inicios de la modernidad y hasta nuestros días ha vivido una crisis que se basa en la autosuficiencia de la racionalidad científica justificada por el ego cogito cartesiano y su versión histórico-política como ego. Para Roig el ego "moderno" en cuanto ego conquistador no ha muerto, sino que permanece presente en la crisis del cosmopolitismo actual que está ejemplificado en la ideología del pensamiento único: "estamos ahora ante una ideología pretendidamente cosmopolita que viene a ocultar el poder mundial de un Estado que no deja de ejercer un fuerte nacionalismo interno y a cuyos sectores de poder les molestan los nacionalismos del llamado "Tercer Mundo"<sup>18</sup>.

En este marco se plantea una comprensión de una identidad que surge desde nuestra especificidad histórico-cultural. Roig se pregunta: "¿cómo hemos de construir nuestro discurso de modo tal que nos exprese en lo que somos y que no implique la negación de otros? ¿Cómo lograr que nuestros universales sean ciertamente concretos y por tanto no meramente ideológicos? ¿Tenemos en nuestra situación cultural algo que nos favorezca en el sentido indicado, a más de nuestra voluntad y de nuestra conciencia?". En un texto afirmaba: "...cualesquiera que sean los principios de identidad que pongamos en marcha, los mismos deberían surgir de nuestra propia realidad social y de una historia -la nuestra- asumida creadoramente desde la actual situación. Y en cuanto al estado, nuestra respuesta no podrá ser otra que la de oponernos, una vez más, al seudocosmopolitismo, negador en última instancia, de la particularidad de nuestros pueblos, sin que ello signifique -lo cual sería un absurdo- regresar al ideológico proyecto hegeliano en el que la eticidad re-

sultaba construida a expensas de la moralidad, ni menos aún regresar a valoraciones irracionales de particularidades que sin embargo han de ser defendidas"<sup>19</sup>.

La tesis central del libro de Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, nos plantea una propuesta que se vincula de cierta manera a la de Roig. Hinkelammert hace un balance de lo acontecido con la derrota de variados proyectos de cambio socioeconómico y político en América Latina, en particular con las dificultades que ha tenido el proyecto neomarxista en el terreno económico y político. En un lenguaje muy abstracto, Hinkelammert se opone a las tesis derrotistas que vienen asociadas a la nueva etapa del capitalismo que irrumpe en la historia latinoamericana de la mano de los gobiernos autoritarios. El rechaza este creciente pragmatismo economicista que surge mundialmente en los 80 y que sostiene la imposibilidad de construir una sociedad más perfecta, más solidaria, en la que todos los hombres puedan tener lo necesario para vivir.

En síntesis, el aporte de Hinkelammert reside en que la modernidad latinoamericana de estas últimas décadas estaba asociada a nuevos modelos de desarrollo que no han logrado visualizarse concretamente; han sido proyectos provisionales que no han logrado resolver la crisis de los países latinoamericanos. El desafío de hoy no sería sumarse a la posición derrotista de algunos posmodernos que proyectan lo peor de la modernidad; se trata más bien de reenfocar la utopía como lo "absolutamente imposible", lo que es en última instancia una cuestión metafísica. Pero el análisis de la sociedad concreta nos debe llevar a repensar una relación tensionada y de complementariedad entre los desequilibrios macroeconómicos y el mercado<sup>20</sup>.

18 ROIG A.A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, I, p. 50.

19 ROIG A.A. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, I, p. 51.

20 HINKELAMMERT, F. "Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad", en Nueva Sociedad 91, 1987, p. 128.



## II. IDENTIDAD CULTURAL, MODERNIZACION Y PUEBLO MAPUCHE

El problema teórico de la modernización y de la identidad cultural resulta interesante para estudiar el vínculo actual entre la sociedad chilena dominante y las comunidades y/o organizaciones mapuches, porque en los diferentes problemas que se plantean en tierras indígenas en el Chile actual (grandes represas, carreteras en tierras indígenas, programas de electrificación) existe un vínculo complejo entre modernización y desarrollo indígena donde uno puede explicitar las diferentes posturas que coexisten actualmente en los diversos actores sociopolíticos.

En la región de Araucanía se encuentran esquemáticamente tres actores relevantes, que expresan de cierto modo la visión de los sectores más relevantes de la región acerca de la problemática de inserción de los indígenas a la vida nacional en nuestros países. Distinguiamos tres discursos generales:

- a) *El discurso gobiernista*: el logro de los objetivos del actual gobierno requiere una estrategia regional de desarrollo que esté cimentada "en la necesidad de establecer una profunda transformación productiva de la región. Cambio que debe realizarse con equidad y sustentabilidad; insertando adecuadamente a la región en el marco de la internacionalización de las relaciones económicas y de la nueva dinámica tecnológica, que debe traer mayor productividad y competitividad" (Intendente O. Eltit).
- b) *El discurso del sector privado*: las numerosas realidades regionales, comunales y subregionales y los distintos intereses de los actores exigen articular propuestas diferenciadas en las cuales es

**El estudio del vínculo actual entre el Estado chileno y las comunidades y/o organizaciones mapuches implica considerar tanto los problemas del vínculo entre modernización-desarrollo indígena como las diferentes posturas que coexisten actualmente en los diversos actores sociopolíticos**

preciso hacer frente a las permanentes inclemencias climáticas, a los convenios internacionales que limitan la actividad agrícola, al empobrecimiento de las tierras y el tipo de cultivo tradicional que la hacen dependiente de productos que no son competitivos y sufren declinación. Se requiere plantear políticas públicas y estrategias privadas que apunten a la "reconversión productiva" que, entre otras cuestiones, generen empleos locales, que eviten el desarraigo y la pérdida de identidad cultural, evitando así la desintegración y las corrientes emigratorias (Cf. Editoriales del Diario Austral de Temuco).

- c) *El discurso de la dirigencia mapuche*: la importante población indígena que vive en extrema pobreza en ambientes rurales, exige desarrollar las potencialidades y creatividades locales respetando su "identidad étnica" de forma que los pequeños productores y empresarios -privados o comunitarios-, que por ser

demasiado pequeños no tienen acceso a los mercados formales de comercio y de financiamiento, tengan el pertinente y adecuado apoyo público y privado para impulsar su autodesarrollo (Cf. M. Huenchulaf, 1994); ello pasa por una mayor demanda por la tierra y por el reordenamiento territorial, llegando en algunos dirigentes a la demanda de la autonomía en el marco de un estado concebido como plurinacional.

Empero, estos tres tipos de discursos no logran reducir totalmente la complejidad y dificultad de procesos muy diferenciados de desarrollo regional y comunal, habría que integrar en ciertos sectores otras voces: la de las ONGs, universidades, partidos o iglesias. Nos queda en evidencia que este



tema del "desarrollo con identidad" es uno de los más relevantes y espinudos en la discusión regional ya que es analizado y evaluado diferentemente por los actores en tensión, por ejemplo, para los agentes financieros y productivos de la sociedad nacional -asentados en la región-, el desarrollo regional es asumido claramente como un desafío de los privados en la medida que consolida su papel protagónico en el mercado, en la sociedad y en la cultura locales; para las autoridades de la región, el desarrollo es parte de la estrategia propia del gobierno regional que busca un tipo de desarrollo que se inserte en un mercado internacional y que conlleve la erradicación de la pobreza; para los líderes comunales, el problema del desarrollo es relevante en la medida que buscan preservar en sus comunas las pequeñas y medianas estrategias económicas de sus votantes; y, por último, para los líderes mapuches -que deben responder frente a una legislación que favorece su integración en el sistema económico, social y cultural- se apunta a un enfoque de etno desarrollo que no se ha consolidado aún suficientemente en las organizaciones mapuches.

Frente a este cuadro hemos propuesto en una investigación reciente la hipótesis general que sintetizamos en esta ponencia. Sostenemos que existe una ambigüedad del proceso de modernización chileno que está asociado a un doble conjunto de problemas: uno que alude a la concepción actual de modernización y desarrollo que no está definido totalmente por los actores relevantes de la sociedad nacional, y otro que alude a diferentes posturas que los líderes mapuches tienen sobre el impacto de la modernización en las comunidades. Destacando esta pluralidad de discursos de los dirigentes mapuches nos lleva a pensar que las acciones de denuncia, por ejemplo "las tomas" de haciendas colindantes a las comunidades, "las protestas y marchas urbanas" -aprovechadas por los medios de comunicación social- e interpretadas por algunos como parte de los rebrotes étnicos del pueblo mapuche, no forman parte de una estrategia sociopolítica global sino sólo de reacciones indígenas locales

que no tienen aún una concreción política relevante ni en la región ni el país.

Esta hipótesis general se ha mostrado parcialmente correcta en una investigación que realizamos durante los años 1995-1997 en dos comunas de la Araucanía. En ella consideramos diferentes variables: étnicas, socioeconómicas, geográficas, políticas y educativas, quedando en evidencia que la dirigencia mapuche no ha elaborado ni un discurso ni una práctica organizacional común para hacer frente a la modernización que impulsa el Estado chileno a través del gobierno regional y local, lo que significa que no se encuentra una postura homogénea de la dirigencia mapuche frente al proceso de modernización en la Novena Región.

Cuando se consideran algunos aspectos de las subjetividades locales y étnicas queda en evidencia que, en general, existe una clara conciencia en el discurso de los mapuches que existen "adelantos" que trae el proceso regional de modernización (evaluación positiva de los nuevos servicios: electricidad, agua y caminos); en otras palabras, existe una percepción de los cambios que surgen en la región, varios de éstos son considerados "adelantos" pero se analizan y cuestionan a partir del impacto y de los beneficios-perjuicios que tiene para la propia localidad y para la comunidad indígena. Se capta así en el discurso de las personas entrevistadas el reconocimiento de la existencia de proyectos de desarrollo regionales pero que son definidos -dicen los sujetos- "desde arriba", es decir, que no responden siempre a la lógica comunitaria "de la gente". Se gastan grandes recursos en obras relevantes para la región pero cuyo impacto efectivo en el seno de la comunidad local o en un sector de ella se esfuma dentro de las consecuencias visibles e inmediatas que aparecen negativas para un sector de los entrevistados.

En este sentido, surgen nuevos temas que entrecruzan las subjetividades de los habitantes de una misma comuna, dándoles una unidad local y geográfica en la evaluación de los proyectos de

desarrollo inducidos por el gobierno regional o nacional, por ejemplo, la construcción de caminos puede ser criticado porque su impacto es perjudicial para tal o cual actividad productiva, que una carretera nacional se la desvía del centro de Temuco -el denominado by-pass- puede considerarse perjudicial para el plan de desarrollo comunal o para alguna comunidad mapuche.

A pesar de todos estos elementos comunes, existen algunos temas que son propios de las comunidades indígenas y de sus organizaciones. En el discurso de los sujetos mapuches entrevistados queda en evidencia que ellos aspiran a un desarrollo en sus actividades agrícolas, y que quisieran tener mejores servicios de parte de las instituciones de la sociedad dominante. Ahora bien, dependiendo del sector geográfico y de elementos de identidad étnica propios de sus comunidades, se critica un tipo de proyectos de desarrollo que termina siendo funcional a los intereses de los chilenos, y por tanto, que no respeta, no valoriza y no desarrolla "la cultura indígena".

Los dirigentes mapuches se reconocen con falta de formación técnica para evaluar y hacer frente a los nuevos desafíos que plantean estos proyectos de desarrollo para las comunidades que representan. Los discursos, las actitudes y las acciones que gestan las instituciones mapuches giran en torno a esta zona ambigua que surge en la búsqueda de recursos y apoyos que los dirigentes requieren conseguir para responder a las necesidades de las comunidades -obteniendo la legitimidad del liderazgo-, y en la distancia crítica que necesitan para mostrar su independencia de los proyectos "chilenos" de desarrollo.

Esta ambivalencia se encuentra en las diferentes variables consideradas para los líderes de instituciones mapuches. Con todo, queda en claro además que la dirigencia mapuche está en un claro y sostenido proceso de recomposición de su tejido social y político que, en el caso de las dos comunas estudiadas, hace intervenir las mismas variables:

- *étnicas*: la dirigencia y la intelectualidad mapuche, aunque viven un conjunto de pautas culturales de la sociedad dominante (conocimientos técnicos, lenguaje y valores), se capta en su discurso que una parte importante del ideario político-social debe surgir desde una matriz que es esencialmente étnica (valor de la sabiduría tradicional, de las autoridades tradicionales, de las ceremonias y rituales étnicos, de la lengua mapuche).
- *económicas*: la dirigencia y la intelectualidad mapuche, aunque vive integrada a los grandes procesos productivos y de servicios de la sociedad mayor, reivindica e integra aspectos económicos de la economía tradicional de subsistencia (inversión en la producción de las tierras de sus familiares, relaciones familiares fuertes en la búsqueda de trabajo e incluso en los procesos de migración) consolidando las comunidades cercanas a los grandes centros urbanos como "espacios de resistencia cultural y social" desde donde entran y salen los mapuches que se emplean en los trabajos ocasionales o temporales.
- *políticas*: una parte no minoritaria de la dirigencia y la intelectualidad mapuche participa de la actividad de los partidos políticos chilenos y/o asume o integra en sus análisis las propuestas políticas partidarias, aunque se observa que existe una tendencia cada vez más grande por tratar de constituir referentes políticos locales y/o étnicos (elección de candidatos a concejales mapuches, constitución de organizaciones de desarrollo social y económico de carácter local).
- *educativas*: una parte importante de la dirigencia continúa teniendo estudios formales de la enseñanza media provenientes de la sociedad mayor, pero comienza a surgir una actividad sostenida de grupos e instituciones que reivindican cada vez la importancia de construir e implementar proyectos educacionales interculturales de raíz mapuche, que no siempre son evaluados.

A partir de estas aproximaciones se constata que el universo cultural mapuche está lejos de ser una red simbólica y práctica fosilizada que no tendría capacidad para asumir las profundas transformaciones sociales, culturales y económicas. Al destacar ciertos aspectos vinculados al trabajo de interpretación y de "innovación" subyacentes a la propia tradición sociocultural queremos destacar que los procesos y dinamismos culturales que viven las comunidades mapuches no se pueden comprender sin este proceso de reinterpretación que continúa hasta nuestros días y que intenta responder, no sólo a los desafíos que se les ha planteado desde hace varios siglos y muy particularmente frente a los procesos de modernización que vive la sociedad chilena y que repercuten fuertemente al interior de las comunidades mapuches.

Acérrca de la tradición y de la innovación cabría plantear las siguientes indicaciones: la tradición y la creatividad cultural no se oponen sino que se requieren mutuamente para responder a los desafíos culturales que los pueblos van experimentando a lo largo de su historia y que en nuestra sociedad actual toma el nombre de la pluralidad cultural o de la heterogeneidad cultural. Las culturas indígenas, rurales y populares -si son culturas auténticas- poseen entonces el dinamismo suficiente para hacer frente a los crecientes cambios culturales y a la tentación fundamentalista presente en la sociedad indígena como en la nuestra -que busca preservarse de la desintegración del sentido, pero en cuyo trasfondo se oculta una desconfianza ambigua a las posibilidades que ofrece este mundo moderno respecto de la experiencia ética intercultural.

En este sentido creemos que es necesario destacar las permanentes rearticulaciones que sufre la tradición cultural mapuche en el contexto socioeconómico de una sociedad dominante que permanentemente se la discrimina y donde los individuos se ven obligados a aceptar ciertos elementos culturales de la sociedad chilena. En este plano, la cuestión de una "identidad cultural ma-

puche en relaboración permanente" nos parece una temática que requiere ser estudiada. T. Durán ha señalado ciertas pistas relevantes: "la identidad mapuche es asumida por los individuos quienes asignan a su cultura un valor más simbólico que accional y desarrollan diversas estrategias socioculturales disponibles desde el marco de la sociedad nacional y de la suya propias, con el objeto de arar de nuevo los principales canales que, desde siempre, y no obstante actuaciones individuales, evidenciaron la identidad mapuche integral" (Durán, 1986, 413-4).

### III. A MODO DE CONCLUSION

Estudiar la problemática de la identidad cultural en el contexto de la modernización que viven los mapuches en Chile en relación al desarrollo regional y en particular en relación al etnodesarrollo de las comunidades étnicas nos parece de fundamental importancia no sólo para los indígenas que viven en Chile sino para el resto de los pueblos indígenas de América Latina. Desde una perspectiva sociohistórica y antropológica sabemos que el caso de las comunidades mapuches no representa una situación aislada en el continente (Durstón, 1993): se enmarca en una historia de exclusiones por parte de los estados nacionales. Estas tensiones y contradicciones han caracterizado la sobrevivencia de las etnias originarias en América Latina y se continúan expresando en diferentes estallidos sociales tales como los que han vivido en estos últimos años los indígenas en Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala, por nombrar algunos, y que más recientemente grafica el estallido sociopolítico en Chiapas, México, un país que, como lo es actualmente Chile, ha sido considerado un modelo del proceso modernizador en el subcontinente.

En nuestra opinión, no se puede considerar la relación entre la identidad cultural de nuestras sociedades dominantes y las minorías étnicas sin considerar esta situación endémica de pobreza y desarraigo. Parte importante de los conflictos



actuales y venideros tienen que ver justamente con un movimiento socio-político y cultural por el que los propios indígenas buscan superar esta situación de postergación. Estas nuevas prácticas económicas y sociales diversas y ambiguas son las que no hacen aceptable hoy las tesis indigenistas y han requerido su profundización en los movimientos indianistas y pos indianistas.

Si las relaciones del Estado chileno con la etnia mapuche -que habita principalmente en Chile y en ciertas localidades de Argentina- es un caso interesante para este seminario de integración latinoamericana, no es sólo porque parte de estas cuestiones pueden encontrarse también en otros territorios habitados históricamente por las etnias amerindias, sino porque ayuda a mostrar la ambivalencia de los procesos económicos, políticos y jurídicos presentes en un proceso de modernización neoliberal como el experimentado por Chile. Esto exige entonces que se discuta, en forma más detallada, las teorías de la modernización que operan en medio de los sistemas públicos y privados, como asimismo la forma que tienen los dirigentes indígenas para procesarlas a través de sus códigos culturales y proponer nuevas prácticas que asuman los desafíos de las comunidades, muchas al borde de su desaparición y otras en proceso de rearticulación social y económica.

Esto implica que en todo proceso de modernización existen diversos procesos de comprensión intercultural y de entrecruzamiento de prácticas socioculturales donde los sujetos indígenas no están pasivos frente a las nuevas propuestas de la economía, de la tecnología y de los elementos mediáticos que entrega el mundo occidental. En este sentido, nuestra ponencia señala

*... en todo proceso de modernización existen diversos procesos de comprensión intercultural y de entrecruzamiento de prácticas socioculturales donde los sujetos indígenas no están pasivos frente a las nuevas propuestas de la economía, de la tecnología y de los elementos mediáticos que entrega el mundo occidental.*

que los líderes religiosos y los dirigentes mapuches no son de ninguna manera indiferentes a la acción destructora propiciada por las grandes multinacionales dominantes de la economía planetaria; ellos articulan, al interior de sus comunidades y de sus pueblos, sentidos y prácticas que conducen a su dignidad, y se rearticulan a nuevas formas que no escán presentes del todo en la cultura tradicional, pero que prefiguran nuevas síntesis sociales y políticas.

En este plano, uno de los problemas claves que hemos discutido aquí, a saber, el de la tierra, está indisociablemente vinculado a diversas cuestiones económicas, políticas, jurídicas, ecológicas e incluso hasta éticas. Aquí se pueden encontrar contradicciones muy fuertes. Señalemos dos ejemplos en relación a un mercado internacional y nacional que explota los recursos naturales con una lógica de ganancia inmediata y de corto plazo. Un ejemplo general que afecta a muchos países: la mayoría de los recursos naturales (bosques, lagos, ríos)

comienzan a ser explotados hoy por consorcios multinacionales que no están interesados en una explotación razonable ni sustentable como podría concebirlo las comunidades humanas que habitan esos territorios. Si para muchos políticos latinoamericanos "modernizar" es equivalente a "atraer los inversionistas extranjeros", ¿cómo resolver los desafíos ecológicos, políticos y económicos en un sistema que fomenta, hasta ahora, la irresponsabilidad y la depredación de los recursos naturales? Otro ejemplo restringido a las tierras reclamadas por los mapuches: el sistema de mercado no teme deshacerse de territorios reclamados por los indígenas cuando ellos pueden obtener de la venta al Estado mejor precio que su venta a otros particulares, por ejemplo la venta de una

porción del Valle de Quinquén en tierra pehuenche (Alto Bio-Bio). ¿Qué sentido puede tener mantener o agrandar el territorio indígena, como comienza a ocurrir en Chile, sino se mantiene la base ético-cultural del pueblo mapuche donde lo ecológico y lo mítico-cultural (moralidad, religión, saber) se entrecruzan?

En suma, hoy se exige una nueva concepción de Estado que sea capaz de consolidar políticas estatales que forje "auténticas" sociedades pluriculturales. Esto requiere que las diversas instituciones y organismos del Estado asuman las actividades productivas que se realizan en las regiones indígenas buscando una valorización del trabajo local y no considerarlos como estorbos para el desarrollo, concebido éste como procesos que favorecen solamente a las grandes empresas multinacionales. En este mismo plano, cabría decir que desde el momento que se vea el factor "etnocultural" como una verdadera riqueza, como un capital humano de relevancia para el milenio venidero, se podrá consolidar en forma más concreta un Estado que,

a los ojos de diversos analistas, necesariamente será multi-étnico como ya son de cierto modo multi-culturales nuestras grandes urbes.

En conclusión, el aporte específico que puede hacer una perspectiva como la desarrollada aquí es que el Estado democrático no puede quedar indiferente ni pasivo frente a la suerte de las minorías indígenas en medio de estos procesos de modernización. Debe contribuir efectivamente a diseñar políticas públicas en territorios con mayoría de población indígena. Estas políticas, entre otras cosas, exigen que la sustentabilidad social de los programas de desarrollo, dependan de la participación responsable de los sujetos y de los actores, el desarrollo con identidad requiere asumir un juego plural de interpretaciones, y que las políticas públicas planteen cuestiones que exijan un análisis crítico de las propuestas "etnocéntricas" de desarrollo; por esta vía, la cuestión supone un análisis de la dimensión valórica del desarrollo tal como lo plantean las instituciones internacionales. ♦

## IV. BIBLIOGRAFIA

- BRUNNER, José J. *Un espejo trizado*. Santiago, Ed. FLACSO, 1988.
- BRUNNER, José J. *Cartografías de la modernidad*. Santiago, Dolmen, 1994.
- DURAN, T. et al. "El papel de algunos fenómenos sociolingüísticos en procesos socioculturales de cambio entre los mapuches", en: Revista de Ciencias Sociales y Humanas. CUHSO vol. 3, Nº 2, 1986, pp. 409-420.
- DURSTON, John. "Los pueblos indígenas y la modernidad", en: Revista de la CEPAL, Nº 51. 1993, pp. 89-100.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo, 1990.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "Modernidad, cultura e identidades tradicionales en México", en: Revista Mexicana de Sociología Nº 4. 1994, pp. 255-272.
- KUSCH, Rodolfo. *Pensamiento popular e indígena en América*. Buenos Aires, Hachette, 1977.
- IDENTIDADES. Identidades Nº 19. Las dimensiones culturales del desarrollo y la integración. Quito, IADAP, 1997.
- J. Larraín. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1996.
- MORANDÉ, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago, Cuadernos de Sociología, PUC Chile, 1984.
- MORANDÉ, Pedro. "La pregunta acerca de la identidad cultural iberoamericana", en: Persona y Sociedad, Vol. X, Nº 1, 1996, pp. 96-107.
- HINKELAMMERT, Franz. "Utopía y proyecto político. La cultura de la postmodernidad", en: Nueva Sociedad Nº 91, 1987, pp. 114-128.
- ROIG, Arturo Andrés. "Anotaciones para una simbólica latinoamericana", en: Reflexão Nº 38, 1984, pp. 75-87.
- ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, 2 tomos.
- SALAS, Ricardo. "Hermenéutica y modernidad en América Latina", en: Teología y Vida, XXXVIII, No. 1/2, 1997, pp. 39-56.
- SALAS, Ricardo. "El etnodesarrollo y los pueblos indígenas: una aproximación ética", en: Ética, democracia y desarrollo humano, Santiago, Ed. LOM, 1998, pp. 189-200.
- SCANNONE, Juan C. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990.
- TABLERO. Revista del Convenio Andrés Bello, Número especial sobre Pensamiento renovado sobre integración, Nº 57, 1997.
- VERGARA, J. y J.I. Vergara. "La identidad cultural latinoamericana", en: Persona y Sociedad, Vol. X, Nº 1, 1996, pp. 77-95.



## SINTESES

El autor analiza la dinámica de los nuevos actores sociales, el movimiento indígena y la problemática de la descentralización en el escenario sociopolítico del Ecuador. Sobre el movimiento indígena, se establecen dos momentos diferenciados: a) el paso del faccionalismo a la unidad, producto de la redefinición de las relaciones de poder reflejada en el levantamiento indígena de 1990; y b) el surgimiento de una alternativa política propia a través de la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutic. De estos momentos, el autor reflexiona en torno a ciertas dificultades hasta hoy no superadas por el movimiento indígena: la falta de continuidad en los procesos políticos, la dispersión de las tendencias políticas a su interior, y la indefinición entre lo que es parte corporativa y gremial del movimiento y la organización política. En torno a la problemática de la descentralización, se establecen algunas de las tendencias que indican el camino hacia: a) el fortalecimiento político del Estado por la vía del presidencialismo, b) el debilitamiento de su participación económica, y c) la ampliación de la sociedad civil, con la emergencia de procesos descentralizadores.

# Ecuador: la búsqueda del futuro (descentralización, movimiento indígena y crisis institucional)

Carlos Rojas Reyes<sup>1</sup>

## 1. UN BREVE PANORAMA GENERAL

Comprender la dinámica de los nuevos actores sociales —especialmente la cuestión étnica—, de las reivindicaciones desde lo local, y la problemática de la descentralización, exigen una contextualización suficientemente precisa de lo que sucede en una sociedad como la ecuatoriana, más aún cuando las transformaciones institucionales que se están produciendo cambiarán de modo radical el país entero.

### 1.1 Profundización de la pobreza

En los últimos años, los ecuatorianos hemos visto crecer la pobreza que arrastra cada vez a una mayor capa de la población, haciéndola descender a niveles que no habíamos conocido antes.

Las desigualdades sociales, los desniveles económicos y la brecha entre ricos y pobres, se acentúa progresivamente. La calidad y condiciones de vida de la población urbana y rural se deterioran a un ritmo agigantado.

Señalemos algunos datos a partir del informe del Banco Mundial sobre la pobreza en Ecuador:

“El Ecuador es un país pobre, habida cuenta del número de personas que no puede costearse una canasta básica. Aunque el auge del petróleo de los años setenta condujo a un crecimiento sin precedentes, sigue habiendo pobreza generalizada. La distribución de la riqueza es sumamente asimétrica, y cerca de cuatro millones de ecuatorianos —alrededor del 35 % de la población— viven en pobreza. Además, otro 17% de la población corre el riesgo de caer en pobreza.

<sup>1</sup> Doctor en filosofía. Profesor de la Universidad del Azuay

Un millón y medio de habitantes viven en la extrema pobreza y aún gastando todo lo que tienen en la compra de alimentos no logran satisfacer sus necesidades nutricionales. La pobreza es mayor en las zonas rurales, donde viven dos de cada tres personas pobres" (World Bank, 1996, xiv).

Panorama que se agudiza, al nivel de catástrofe, si tomamos en cuenta los efectos de la corriente de El Niño, que harán retroceder al país por lo menos en una década.

## 1.2 Crisis institucional

Todo esto se agrava porque esta crisis económica está acompañada de una crisis que está arrasando con la legalidad y la legitimidad de la institucionalidad, que estaba contenida durante estos años, aparentemente alejada de la dinámica de empobrecimiento y deterioro de las condiciones y calidad de vida de la mayoría de la población, pero que termina por estallar el 5 de febrero de 1997.

Los hechos tuvieron la siguiente secuencia:

El 5 de febrero de 1997, a partir de una primera convocatoria del FUT y posteriormente del Frente Patriótico, al que se suman prácticamente todos los sectores sociales y políticos que no estaban en el gobierno de Bucaram, más de dos millones de ecuatorianos en las ciudades y en el campo paralizan el país completamente.

Una consigna central recorre la huelga: "que se vaya Bucaram", y detrás de esta: "abajo las medidas económicas neoliberales".

El gobierno, incapaz de percibir la realidad y la magnitud de su desgaste, todavía juega a sostener que la huelga no es contra el gobierno, sino contra el parlamento que no ha querido implementar otras medidas económicas; todavía sueña en que no habrá mayoría en el Parlamento para destituirlo; se intenta corromperlo pero ya, es demasiado tarde.

El día 6 de febrero, las movilizaciones continúan, especialmente en Quito en donde las masas intentan tomarse el Palacio de Gobierno y hacen guardia a las afueras del Parlamento para forzar la resolución. En la tarde, el Congreso vota la destitución de Bucaram por incapacidad mental para gobernar y nombra a Fabián Alarcón.

Bucaram huye a Guayaquil y su caída es ya un hecho. La vicepresidenta, Rosalía Arteaga, se autoproclama presidenta de la República, y empieza un forcejeo con Alarcón, quien renuncia, para volver a ser elegido el día martes 11 de febrero. Así se cierra este intenso momento de cambios acelerados que van del 5 al 11 de febrero, cuando finalmente la burguesía retoma el control completo del gobierno llenando el vacío de poder.

Si bien el levantamiento del 5 de febrero no se planteó explícitamente objetivos revolucionarios, ni siquiera una transformación radical de la sociedad, su magnitud fue tan grande que terminó por cuestionar los cimientos del orden burgués, demostró que la clase dominante había fracasado y que su proyecto neoliberal había sido radicalmente cuestionado.

La propia democracia burguesa asomó derrotada al menos en los momentos más altos de la lucha.

Esto llevó al extremo de que sectores de la derecha, adoptaron formas de lucha populares, sin plena conciencia de que en cualquier momento pudieran ser rebasados. Los líderes más lúcidos exigían a gritos que las fuerzas armadas intervinieran.

Fueron en estos días en donde de manera espontánea, elementos de doble poder surgieron aunque sin llegar a consolidarse; en todas partes cundía el sentimiento de la necesidad de la revocabilidad del mandato, se impedía el acceso a las oficinas a los funcionarios de Bucaram y se ponía a otros en su reemplazo, se cuestionaba la autoridad de los gobernadores y se intentó cambiarlos, se lanzó el mandato popular que al menos en

el discurso de Alarcón asumiendo la Presidencia se reconocía como el origen de la legitimidad del nuevo gobierno.

Como puede desprenderse de esto, la movilización de la huelga no tuvo, sino en áreas aisladas, una dirección y en algunos casos fue la burguesía la que terminó encabezando gran parte de la lucha, como es el caso del alcalde de Quito.

Por eso, como todo fenómeno espontáneo de masas, provocó efectos profundamente contradictorios:

Le devolvió la confianza al pueblo, mostrando que las situaciones de explotación podían ser revertidas, que el mandato entregado se retiró echando a Bucaram y que la política neoliberal al menos iba a ser golpeada y no se iba a implementar del modo salvaje como en el caso del populismo. Este fue el efecto más importante, el más difícil de deshacer y de combatir por parte de la burguesía y en el que habrá que apoyarse.

Provocó el surgimiento de formas de organización popular, de donde salieron las iniciativas del doble poder, especialmente las Asambleas del Pueblo, verdaderos frentes únicos generados espontáneamente y cuyo futuro aún está por verse. Volvió a la vida a organizaciones como el movimiento sindical que venía de una derrota histórica, fortaleció a la Conaie que estaba siendo duramente golpeada y desorganizada, unificó a los sectores organizados en una instancia directamente política como el Frente Patriótico.

Sin embargo, produjo también efectos opuestos. Resucitó a viejas figuras de la derecha, como el líder socialcristiano, León Febres Cordero, que encabezó una de las marchas en Guayaquil, sacó del anonimato a la Izquierda Democrática, colocó en el poder a un líder hábil por su oportunismo como Alarcón.

Durante estos días cruciales que van del 5 al 11, los militares aparecen como los más lúcidos defensores de los intereses generales de la burguesía,

imponiéndoles finalmente un acuerdo, manejan los hilos del poder e inclinan la balanza en una u otra dirección.

Los militares, con el general Paco Moncayo a la cabeza, declaran que no intervendrán en asuntos que les competan exclusivamente a los civiles.

Sin embargo, hay mucho más detrás de esta actitud. En los momentos más duros, cuando en el país existían tres presidentes, los militares al no lograr un acuerdo, se ven obligados a realizar un plebiscito interno, a fin de llegar ellos también a acuerdos.

Además, la enormidad de la movilización es tan poderosa que contribuyó a paralizar a las fuerzas armadas, a dudar en los mecanismos de represión, a confraternizar con los huelguistas en diversos lugares, y ocasionalmente incluso a veladamente apoyarlos.

Las Fuerzas Armadas también sintieron el efecto de las masas en la calle, de su lucha, de su energía. Más aún, cuando el día 6 de febrero, ya hubo momentos de confraternización de la tropa con las masas, y que ciertos grupos de militares voluntariamente se negaban a entrar en combate contra las masas.

Sería erróneo hacer un análisis en donde el ejército aparece como colocado por encima de toda la sociedad e inmune a la lucha de las masas; ciertamente que la cúpula terminó siendo la garante del gobierno de Alarcón y de la transición, pero porque la presión de la gente empujó en dicha dirección.

La huelga general tuvo una gran debilidad que se hizo evidente en todo el proceso y que aún sigue pesando en los bandazos y en la falta de un curso adecuado de la lucha en los días siguientes: la ausencia de una dirección popular de la lucha.

Este fue el elemento decisivo para que la derecha se subiera otra vez al poder, que captara nueva-

mente la presidencia del congreso, que el gabinete tenga líderes neoliberales, y que las medidas económicas antipopulares asomen la cabeza.

La huelga general, que se suponía iba a ser importante, rebasó todos los cálculos, todos los mecanismos de conducción, y a lo mucho se puede decir que fue convocada por los sectores populares, pero de allí siguió un curso al calor de los acontecimientos sin que nadie pudiera conducirla efectivamente, y a nivel nacional.

En ningún momento hubo una cabeza visible de la huelga, reconocida por las masas, que la dirigiera en uno u otro sentido, levantando cualquier reivindicación. La dirección de la huelga fue fragmentaria y dispersa, y sin claridad. Así, frente al problema del poder y del gobierno, los sectores populares quedaron atrapados en la disyuntiva entre Arteaga y Alarcón, división que provocará inconvenientes en la unidad del movimiento popular hasta ahora.

Quizás se puede decir que la dirección que alcanzó mayor visibilidad fue la del Frente Patriótico, que reúne a las fuerzas populares, a los movimientos sociales –incluido el movimiento indígena–, a los partidos y movimientos políticos de la izquierda.

En el transcurso de este año, desde el 5 de febrero de 1997, la crisis institucional se profundiza. Los poderes del Estado continúan en pugna y terminan por deteriorarse, perdiendo credibilidad.

La indefinición respecto del carácter de la Asamblea Nacional Constituyente es el punto en el que se estrellan las tentativas de estabilización del sistema. Por una lado, esta se reclama a sí misma como constituyente como origen de cualquier legalidad, y por otra, los otros poderes la aceptan como una asamblea constitucional con tareas estrictamente delimitadas.

## 2. LA EMERGENCIA ÉTNICA: SOCIAL Y POLÍTICA

Cuando se habla en Ecuador de la emergencia de nuevos movimientos sociales, en realidad se hace referencia a la reaparición en el escenario nacional de un viejo sujeto social: el movimiento indígena, puesto que los otros sectores –mujeres, ecologistas, movimientos urbanos– fueron arrastrados en la crisis del movimiento obrero, a finales de la década de los 80.

“Si bien las estadísticas no están al día, se calcula que la población indígena del Ecuador asciende a un millón ochocientos mil personas. Adicionalmente se estima una población de trescientos mil afroecuatorianos. En su conjunto, la población indígena y las minorías étnicas constituyen el 20% de la población total del país”.

“La población indígena está conformada por diez grupos étnicos o nacionalidades, repartidos en las tres regiones del país. Seis nacionalidades se asientan en la Amazonía ecuatoriana: Quichua, Shuar y Achuar, Huarani, Siona-Secoya y Cofán. La nacionalidad Quichua se extiende a lo largo de la Sierra. En las estribaciones noroccidentales de los andes han sobrevivido los Awa-Coaquier, los Chachi-Cayapas y los Tzáchila-Colorados” (Moreno y Figueroa, 1992, p.124)

La emergencia del movimiento indígena ha tenido dos momentos claramente diferenciados:

### 2.1. El paso del faccionalismo a la unidad

Los teóricos del movimiento indígena y campesino en Ecuador sostuvieron durante largos años que una de las características centrales de este sector social, era la dispersión y el faccionalismo, que había impedido durante décadas que las luchas por la Reforma Agraria se centralizaran y se convirtieran en un proyecto nacional.

Así, indígenas y campesinos estaban relegados a seguir la lógica de sus intereses locales, parcelarios, fragmentarios, y por más esfuerzos que se hicieran desde las dirigencias de las centrales campesinas, no se conseguiría la unificación de las luchas por las reivindicaciones específicas y peor aún por situaciones de carácter nacional.

Sin embargo, poderosos factores centralizadores actuaron de tal manera que condujeron a que el movimiento indígena se hiciera presente en el panorama nacional, redefiniendo todas las relaciones de poder y las relaciones entre los diversos grupos subalternos. Esto se expresó en el levantamiento indígena de 1990.

Las principales reivindicaciones del Levantamiento Indígena, que paralizó el país, fueron:

- El reconocimiento por parte del Estado, de que el Ecuador es plurinacional y pluricultural.
- La defensa de la educación bilingüe intercultural.
- La entrega de tierras y de títulos de propiedad.
- Solución de los problemas de agua y riego.
- Condonación de las deudas con Foderuma y el Banco Nacional de Fomento.
- Congelación de los artículos de primera necesidad.
- No pago del predio rústico.
- Fijación de precios justos a los productos campesinos y autonomía en el mercadeo (Moreno y Figueroa, 1992, pp. 65-66).

## 2.2. El surgimiento de una alternativa política propia

Cuando se vio que no era suficiente la organización corporativa, gremial, el movimiento indí-

gena dio un paso adelante y conformó su propia organización política, que junto con otros sectores urbanos, participaron en las elecciones de 1996 y ahora lo hacen todavía juntos en las presidenciales de mayo de 1998.

El primer paso que da el movimiento indígena es crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachacutic, que reúne las diversas tendencias existentes y la diversidad de expresiones políticas. Con este instrumento logra un acuerdo con una capa de ciudadanos que se agrupan en torno a un movimiento conocido como Nuevo País. Juntos participan en las elecciones de 1996.

Sin embargo, la constitución política del movimiento indígena atraviesa por dificultades que hasta ahora no han podido superarse:

- La falta de continuidad en los procesos políticos, porque si bien en 1996 se logra una unidad y también en 1998, en el intermedio la historia ha sido de una dispersión salvaje.
- La dispersión en las tendencias políticas a su interior, especialmente de parte de grupos indígenas del Oriente, que en cada coyuntura han apoyado al gobierno de turno, y han terminado profundamente desprestigiados.
- Una indefinición entre lo que es la parte corporativa y gremial del movimiento y la organización política. Estas dos instancias tienden a fusionarse volviéndose indistinguibles, provocando fricciones en cada uno de los niveles.
- Una dificultad grande en asumir como tarea central el liderazgo de toda la nación y no solo las luchas específicas de su sector.

## 3. LA DESCENTRALIZACION: LA RESISTENCIA DEL PRESIDENCIALISMO

En cuanto a la descentralización, se encuentra, o bien congelada como una ley que no se aplica, o

bien tratando de plasmarse como una suerte de mezcla de todas las tendencias y perspectivas, del que solo saldrá una situación institucional indefinida.

Tratemos en este contexto, de establecer algunas de las tendencias y debates en torno a la descentralización.

### 3.1. Interés general e interés local

Las relaciones entre Estado y sociedad civil han sido, en países como el nuestro, permanentemente conflictivas, porque las necesidades que provienen del interés general son difíciles de armonizar con las del interés local.

Un estado fuerte como el ecuatoriano, que ha participado de lleno en la constitución de la sociedad civil, en la estructuración de la nación, ha dejado irresueltos los problemas tanto del centralismo como de la proliferación de regionalismos y particularismos de toda clase, que han ido cambiando con los años para expresarse de formas diferentes.

De hecho, las tendencias últimas, desencadenadas por los acontecimientos recientes, indican que vamos hacia:

- fortalecimiento político del Estado, por la vía del presidencialismo.
- debilitamiento de la participación económica del Estado.
- debilitamiento del parlamento como lugar privilegiado para la expresión de toda clase de intereses locales, sectoriales, regionales y corporativos.
- ampliación de la participación de la sociedad civil, con la emergencia de procesos descentralizadores.

Esto significa que esa dualidad entre Estado y sociedad civil, antes que tender a atenuarse o a desaparecer, se transforma para adquirir una nueva modalidad, que saldrá de la Asamblea Nacional, un nuevo híbrido que quiere crear condiciones para la gobernabilidad, pero que igualmente tiene que responder a las necesidades dispersas de la población, con sus componentes territoriales.

### 3.2. Crisis del marco institucional:

El actual marco institucional se encuentra en crisis debido a diversas condiciones:

- apoya de manera muy colateral la participación.
- ha sido rebasado por las expectativas que ha generado.
- se ha demostrado poco apto para proveer de las soluciones requeridas, especialmente para combatir la pobreza y promover el desarrollo.
- es centralista.  
Y esto en medio de una coyuntura histórica caracterizada por:
- exigencia de cambios fundamentales en la estructura del Estado.
- movilización social que exige respuestas a problemas cruciales del país.
- movilización social por participación.
- exigencia de que la toma de decisiones se descentralice.

### 3.3. Análisis de un modelo intermedio

Este modelo se centra en la propuesta de una nueva estructuración social, que incluye diversos componentes, tales como propuestas para superar la pobreza, para generar empleo, para combatir



las inequidades y, finalmente, su expresión en el orden institucional.

De tal manera que se proponen cambios en los siguientes dominios:

- significación que transforma los órdenes simbólicos.
- autorización de recursos que modifica las instituciones políticas.
- asignación de recursos que redefine a las instituciones económicas.
- regulación normativa que crea un nuevo marco jurídico.

En este esquema se observa el modo cómo las transformaciones en los procesos de estructuración social –significación, autorización, asignación, regulación– se expresan en los dominios institucionales: discursivos, políticos, económicos y jurídicos.

Estos niveles funcionan tanto en el plano de la legitimidad como de la legalidad de la nueva estructuración propuesta, en cuanto los discursos sobre la sociedad se incluyen en las prácticas políticas y éstas orientan el quehacer económico, para expresarse colectivamente en una serie de normatividades.

Frente a esta crisis institucional que contrapone el interés general al interés local, se requiere de un nuevo modelo de estructuración social, que permita una mejor articulación entre sociedad civil y Estado.

Uno de los elementos de esta estructuración social sobre nuevas bases, constituye la reestructuración institucional, tendiente a mejorar las articulaciones entre diversos órdenes de la sociedad y de su institucionalidad

Los objetivos de este nuevo modelo de institucionalidad son:

- optimización de las funciones
- racionalización de los recursos
- mejoramiento en la asignación de recursos

### 3.4. Mejorar las articulaciones institucionales

Este modelo propone crear un entorno institucional diferente que permita lograr los objetivos propuestos.

De este modo se propone rearticular los siguientes órdenes:

Orden nacional vs orden nacional.

Orden nacional vs orden provincial.

Orden nacional vs orden local.

Orden provincial vs orden local.

Orden local vs orden local.

La relación entre los órdenes será, bien de descentralización, bien de desconcentración.

Con todo se está ya en la capacidad de crear un sistema complejo que ponga en relación el régimen dependiente con el régimen autónomo, en donde cada uno se constituye en un nivel de complejidad, que define su territorio, su competencia y sus funciones.

Régimen dependiente -----

Relación -----

Régimen autónomo -----

Niveles de complejidad -----

Articulación -----

Niveles de complejidad -----

Con estas consideraciones el modelo redefine las relaciones existentes en el régimen dependiente:

Orden nacional vs instituciones que representan el orden nacional en la provincia.

Y propone rearticularlos de manera diferente, reuniéndolos en instancias -secretarías- de coordinación de acciones afines.

Luego se plantea rearticular el régimen autónomo, proponiendo rearticular las relaciones existentes mediante procedimientos de descentralización y desconcentración:

Orden provincial autónomo vs instituciones del régimen dependiente.

Orden provincial autónomo vs municipios.

#### 4. REFLEXIONES FINALES

##### 4.1. Ningún orden institucional se puede levantar sobre la pobreza generalizada de las masas

O, de otra manera, el principal elemento de una auténtica democracia, es una clara estrategia de desarrollo destinada a combatir la pobreza.

Tanto en América Latina, como en nuestro país, la política está vinculada directamente a la economía, de tal manera que cualquier proyecto político o de transformación institucional, por la vía de la descentralización y del reconocimiento de los derechos de las nacionalidades indígenas, deberá tener como punto de partida una

clara estrategia de desarrollo, que combata las inequidades y cree las condiciones para una democracia efectiva.

No puede pretenderse que las reglas del juego democrático funcionen y que se logre la tan ansiada gobernabilidad sobre la base de una pobreza generalizada, que se extiende y profundiza cada vez más.

##### 4.2. La multitud es el origen de todo poder y de toda forma de gobierno. El pueblo sigue siendo el auténtico soberano. El miedo a la multitud de las clases dominantes. La contradicción de un orden surgido de la movilización de esa multitud: la búsqueda de una salida que precisamente desconozca su origen

En la polémica en torno a la Asamblea Nacional Constituyente, ANC, se expresan dos concepciones diferentes sobre el origen de la soberanía. De una parte, aquella que enuncia que el orden establecido, con la legalidad que lo soporta, proviene de ella misma, o como en el caso ecuatoriano, se origina en otros poderes del Estado que, a su vez, se apoyan exclusivamente en los mecanismos de representación que se encuentran cada vez más deterioradas.

De otra parte, aunque de manera confusa, la concepción de que el origen de todo orden político y social se encuentra en la multitud, y se debe a ella.

El actual orden político ha surgido precisamente de la movilización masiva de esa multitud, pero este hecho es inmediatamente ocultado y desviado, mediante el recurso del sometimiento a una determinada legalidad, que antes

*... cualquier proyecto político o de transformación institucional, por la vía de la descentralización y del reconocimiento de los derechos de las nacionalidades indígenas, deberá tener como punto de partida una clara estrategia de desarrollo, que combata las inequidades y cree las condiciones para una democracia efectiva...*

que expresar una transformación radical de la sociedad, es sólo una continuidad mejorada o empeorada de los regímenes anteriores.

Desde luego, las élites dominantes se sienten completamente incómodas de provenir de un estallido popular y han buscado, sin éxito, una legitimidad en la democracia representativa, como ha sido el caso de la consulta popular.

**4.3. Las tendencias globalizantes van unidas al surgimiento y resurgimiento de fenómenos de carácter local, de tendencia progresiva en unos casos, y regresiva en otros.**

Las tendencias globalizantes, en la medida en que no dan cuenta de las necesidades locales y que llegan incluso a cuestionar la soberanía nacional – como en el caso de la moneda única o de la indexación de las monedas nacional al dólar, crean el espacio para que desde lo local emerjan poderosas reivindicaciones, que actúan como refugios y centros de resistencia a un poder cada vez más lejano y abstracto.

En el caso del Ecuador, esto se muestra en la proliferación de municipios, corporativización del conjunto de la sociedad, reivindicaciones aisladas con dinámicas segmentadas, y en las propias dificultades del movimiento indígena de constituirse en líder de la nación.

**4.4. Resurgimiento del movimiento indígena: la lucha entre el endocentrismo y la capacidad de ser líderes de la nación**

Largos siglos de dominación y genocidio han creado en el movimiento indígena tendencias

explicables hacia el endocentrismo, que mira hacia dentro, hacia la necesidad de supervivencia étnica, como primer y fundamental reivindicación. A esto hay que añadir, la propia dinámica de la economía campesina que tiende a fragmentar los intereses y a dispersarlos.

Sin embargo, la defensa de la etnia termina por convertirse, más allá de la voluntad de los sujetos, en una cuestión nacional, y los indígenas se ven obligados a ir más allá de sus comunidades y a pasar al escenario nacional, tanto en el nivel social como en el político.

**... Largos siglos de dominación y genocidio han creado en el movimiento indígena tendencias explicables hacia el endocentrismo, que mira hacia dentro, hacia la necesidad de supervivencia étnica, como primer y fundamental reivindicación...**

Desde el levantamiento indígena hasta las últimas elecciones, los indígenas se enfrentan a esta disyuntiva: retirarse a la lucha por sus reivindicaciones específicas, o dar un salto para conducir al conjunto del pueblo detrás de sí, transformándose en líderes de la nación.

Este liderazgo está plagado de dificultades e incomprendiones y al parecer se torna en el caso ecuatoriano, cada vez más difícil, tanto por el alejamiento de los otros sectores sociales, como por el proceso de dispersión que ya se siente desde hace varios meses.

**4.5. Un modelo de descentralización que no se atreve a sacar todas las consecuencias, que se queda a medio camino, que insiste en ser la repetición del presidencialismo a nivel local, y que no puede permitirse trasladar el poder, esto es, la capacidad de decisión económica y política**

Frente a las presiones de la sociedad, a la crisis del centralismo para conducir a la nación e

interpretar sus intereses generales, la descentralización se convierte en un discurso que todos adoptan y que termina por volverse una ley.

Sin embargo, hay en todo esto mucho de apariencia, de simulacro de descentralización, porque se trata ante todo de trasladar el esquema del Estado a las provincias, de mantener la lógica de la centralización en el nivel micro, y de impedir que los dos elementos claves de una política de este tipo se implementen: recursos económicos cuyo destino y forma de gasto estén en manos de organismos provinciales y la capacidad de decisión política, incluyendo los niveles legislativos necesarios.

**4.6. Una élite dirigente proveniente de los partidos burgueses tradicionales que renuncia a la lucha directa por el gobierno. Expresión de los efectos de la multitud: todos sabemos que la masa no votará por ellos**

Y de nuevo la tentación del populismo de diverso signo. La política como apelación a la conciencia más retrasada de las masas.

Como si la política hubiera terminado por convertirse en un círculo perverso del cual nadie puede escapar y conduce a un eterno retorno de lo mismo, a una oscilación permanente del electorado que atrapado en dicho círculo, vota a la derecha, o al centro, o al populismo, se decepciona inmediatamente, y vuelve a empezar con la misma lógica.

**4.7. La multitud como origen de una nueva democracia, una democracia socialista, esto es, la unión de lo mejor que nos dejaron las dos revoluciones fracasadas en occidente**

Por este se torna indispensable que comprendamos las tareas que esta época nos deja como

*... La tarea en sociedades como las nuestras, es encontrar el camino para transitar hacia el próximo siglo, resolviendo esa sumatoria cuyo contenido aún lo vemos lejano, de democracia por un lado y socialismo por otro, que inventemos qué clase de sociedades queremos cuando podamos unir los dos términos, cuando logremos unir las utopías y ansiedades de las dos revoluciones que han conducido tanto la teoría como la práctica social y política de occidente...*

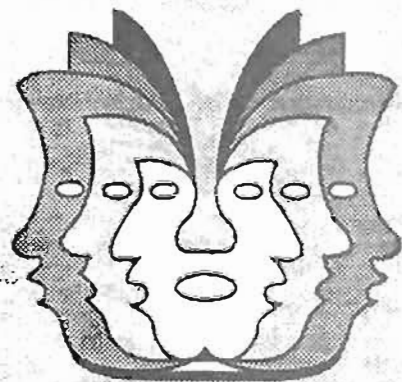
irresueltas y que tendremos que enfrentarnos en el próximo siglo: aquellas que fueron postuladas por la Revolución Francesa -libertad, igualdad, fraternidad- y las de la Revolución Rusa -expresada en aquella fórmula que parece que hemos olvidado: "a cada cual según sus necesidades, de cada quien según sus capacidades".

Ambas revoluciones fracasadas y traicionadas condujeron a los peores desastres de la humanidad: el fascismo y el estalinismo, como las perversiones atroces de este siglo, a los que siguieron los innumerables genocidios que nuestro siglo ha conocido y que parecen no tener fin.

La tarea en sociedades como las nuestras, es encontrar el camino para transitar hacia el próximo siglo, resolviendo esa sumatoria cuyo contenido aún lo vemos lejano, de democracia por un lado y socialismo por otro, que inventemos qué clase de sociedades queremos cuando podamos unir los dos términos, cuando logremos unir las utopías y ansiedades de las dos revoluciones que han conducido tanto la teoría como la práctica social y política de occidente. ♦

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA Y ESCUDERO (coord.). *Democracia, gobernabilidad e identidades sociales*, Memorias del VIII Encuentro de historia y realidad económica del Ecuador. Cuenca, Universidad de Cuenca, 1997.
- MENÉNDEZ Y OTROS. *Ecuador, la democracia esqui-va*. Quito, Ildis, 1991.
- MORENO Y FIGUEROA. *El levantamiento indígena del Inti Raymi*. Quito, Feso-Abya Yala, 1992.
- NEGRI, Antonio. *El poder constituyente*. Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1994.
- SANCHEZ PARGA, José. *Población y pobreza indígenas*. Quito, Caap, 1996.
- VARIOS. *Identidades y sociedad*. Quito, Cela-Puce, 1992.
- WORLD, Bank. *Ecuador Poverty Report*. Washington, World Bank, 1996.



**HACIA UNA CIUDADANIA RENOVADA,  
EL PLURALISMO CULTURAL Y  
LA DIVERSIDAD ETNICO-SOCIAL:  
DISCURSOS Y PROPUESTAS  
DE LAS INSTITUCIONES, ACTORES Y  
MOVIMIENTOS SOCIALES**



# Unidad y diversidad cultural en el Perú contemporáneo

Juan Ossio<sup>1</sup>

## SÍNTESIS

Un fenómeno particular que parecería contradecir el anhelo del Estado nación en el Perú, es la vigencia de sentimientos étnicos, particularmente del mesianismo, expresada en la gran difusión del mito de Inkari y en el desarrollo de los movimientos religiosos y políticos, Israelitas del Nuevo Pacto Universal y Sendero Luminoso, respectivamente. El análisis del proceso ideológico presente en la praxis de estos movimientos llevan a la formulación de un interrogante: ¿sobre qué bases se recrea en los movimientos religiosos y políticos la cultura andina? La respuesta, la desarrollará el autor, bajo los matices particulares de la comunidad indígena para, a partir de ello, explicar la emergencia de nuevos movimientos indianistas que, lejos de ser fundamentalistas, constituyen un fenómeno de base esencialmente democrático que aspira a forjar la unidad en la diversidad sin desconocer la necesidad de participar en el proceso de globalización a escala mundial.

Hace poco, algunos científicos sociales peruanos se extrañaban por el hecho que a diferencia de lo que ocurría en algunos países latinoamericanos, como Ecuador o Bolivia, en el Perú andino la indianidad no motivaba mayores reivindicaciones y movilizaciones sociales<sup>2</sup>. Sin lugar a dudas esta observación es válida. Efectivamente, en los últimos tiempos no se ha visto en el Perú nada comparable al levantamiento Inti Raymí de los indígenas ecuatorianos que tuvo lugar en 1990. Tampoco, el que un presidente para salir elegido haya tenido que pactar con representantes de las organizaciones indígenas llevando a uno de sus líderes como candidato a la vicepresidencia como ocurrió en Bolivia con Sánchez de Lozada. Se podría decir, por tanto, que la "indianidad" en el Perú no tiene ningún peso político ni capacidad de ejercer presión.

La última vez en que un movimiento claramente indígena generó consternación a nivel del conjunto nacional y del sistema administrativo oficial fue todavía en el periodo colonial cuando en 1780 se levantó el cusqueño José Gabriel Condorcanqui más conocido como Túpac Amaru II. Esta rebelión tuvo como consecuencia el que los descendientes de los incas perdieran las últimas prerrogativas que les quedaban y se comenzase a sentar las bases para la campaña de desindianización que sería la tónica creciente del periodo republicano. No obstante, este periodo no fue ajeno, por lo menos durante el siglo XIX y comienzos del XX, a alzamientos cuyo sesgo indígena se podía advertir en el rol central que ocupaba el anhelo por el retorno del Inca. Es que en el Perú desde que se consolidó el sistema colonial siempre las reivindicaciones indígenas adoptaron matices mesiánicos que se centraron en la expectativa del retorno del Inca.

1 Doctor en Antropología. Catedrático principal del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Católica del Perú.

2 Por ejemplo, Carlos Ivan de Gregori al concluir unos comentarios críticos sobre mi trabajo titulado "Etnicidad, cultura y grupos sociales" se pregunta "... ¿por qué las poblaciones quechuas y aymaras del Perú no han desarrollado movimientos sociales importantes que se autodefinan en términos étnicos, como sí ha sucedido en Ecuador y Bolivia?" (Portocarrero y Valcárcel (eds), 1995. P. 361).

Hoy a nadie se le ocurriría levantarse en nombre del Inca y menos reivindicando una condición indígena. Desde comienzos de este siglo la mayor parte de las protestas sociales se han hecho en nombre de ideologías seculares, principalmente la marxista, que frecuentemente se han asociado a partidos políticos.

¿Por qué este desdén hacia lo indígena? A mi modo de ver la respuesta a esta pregunta tiene dos caras que en el fondo se remiten a las asimetrías existentes entre distintos segmentos poblacionales. Por un lado está el bien intencionado anhelo del liberalismo republicano de hacer, por contraste con el sistema colonial, a todos los peruanos iguales ante la ley convirtiéndolos en ciudadanos de un estado independiente que debía contar con su respectiva nación unitaria y, por otro, la no identificación con algunos símbolos asociados con los indígenas -empezando con la noción de indio- por la degradación sufrida a consecuencia del trato discriminatorio que recibían sus portadores. En relación a esto último ya a fines del XVI y comienzos del XVII el cronista Guaman Poma decía que si un español "... tuviera cabellos como indio pareciera salvaje animal bruto" (Guaman Poma, 1969, p. 787).

El problema con aquel anhelo igualitario del sistema republicano es que era tan solo un anhelo que contrastaba con una realidad diversificada culturalmente que encerraba grandes asimetrías. En consecuencia, al pretender superar las asimetrías negando las diferencias generó una nueva anomalía respaldada por el contexto asimétrico: el negar a los grupos étnicos el derecho a tener su propia identidad cultural. En la práctica esto se tradujo en exigirles a los indígenas las mismas obligaciones para con el Estado peruano mas no los mismos derechos, o a tener que abandonar sus costumbres, porque eran sancionadas por la legislación nacional, sin las posibilidades de beneficiarse de los servicios públicos que ofrecía el Estado a otros grupos.

Es así que tanto por la vertiente homogeneizante del Estado nacional como por el trato discriminatorio que recibían los indígenas como resultado de las asimetrías existentes podríamos explicar el poco desarrollo de los movimientos indianistas en el Perú. Sin embargo, esto no quiere decir que en el Perú no existan poblaciones que podrían ser calificadas de indígenas por ser descendientes de aquellas culturas que florecieron en el pasado prehispánico.

Hoy, el reconocimiento de que el Perú encierra un mosaico de culturas ha llegado hasta la Constitución del Estado. Así por ejemplo, en el inc. 19 del artículo 2 se dice que "Toda persona tiene derecho... a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación"; o el 17 que menciona que "El Estado fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona. Preserva las manifestaciones culturales y lingüísticas del país..." o el 89 que señala que "el Estado respeta la identidad cultural de las comunidades campesinas y nativas" (Constitución Política del Perú de 1993).

El hecho que el reconocimiento de la pluriculturalidad del Perú haya llegado a estos niveles se debe sobretudo a la labor que antropólogos, lingüistas y otros investigadores de las ciencias humanas han venido realizando en los últimos años. Son ellos los que han puesto de moda que el Perú es un país pluricultural y multilingüe, divulgando sus estudios, que han supuesto la convivencia con indígenas por periodos prolongados de tiempo, tanto en libros como en medios de comunicación de masa. Si lo que está implicado en estas nociones es comprendido a cabalidad lo desconozco. Pero al menos pareciera que por estar de moda da prestigio hablar en estos términos y veo que muchos políticos se llenan la boca hablando con estos nuevos conceptos cuando por otro lado no hacen nada a favor de la causa indígena.

Esto último lo digo porque hace poco, con convenios internacionales firmados, cuando cumplía 50 años de existencia y en circunstancias en que se celebraba el decenio de las poblaciones indígenas, el Instituto Indigenista Peruano, única entidad estatal que se ocupaba de las poblaciones indígenas, fue clausurado por decisión del gobierno del Presidente Alberto Fujimori y nadie, excepto el que suscribe estas líneas, levantó una voz de protesta.

La verdad es que a pesar de que se admite que el Perú es un país pluricultural y multilingüe nadie, a nivel del gobierno, se interesa por las poblaciones indígenas y éstas, a pesar de las grandes transformaciones a que ha estado expuesto el Perú en los últimos años debido a las migraciones masivas, todavía existen, no son numéricamente pocas y siguen expresando sentimientos étnicos.

De hecho, la vigencia de términos como "mitsi", "qala", "lanchi", "viracocha", "gringo", o la acentuada tendencia de los campesinos andinos a negar la nacionalidad peruana a las clases medias de las urbes costeñas, o la difusión de la bandera del Tahuantinsuyo, son testimonios elocuentes de la vigencia de estos sentimientos. En gran medida igualmente lo es que Mario Vargas Llosa perdiera las elecciones de 1990 y que fuesen departamentos mayoritariamente indígenas como Puno y Cuzco los que menos respaldo le dieran.

Los ejemplos sobre la vigencia de estos sentimientos son múltiples. De hecho sin ellos José

María Arguedas no hubiese podido concebir gran parte de sus novelas y tampoco podríamos explicar la vigencia del mesianismo expresada en la gran difusión del mito de Inkarrí<sup>3</sup> y en el desarrollo de algunos movimientos religiosos como el de los Israelitas del Nuevo Pacto Universal y hasta políticos, como el de Sendero Luminoso.

Estos dos últimos movimientos tienen además la virtud de mostrar que si bien un discurso propiamente indianista carece de la capacidad de promover una gran movilización social, el ingrediente mesiánico que estuvo detrás de la mayor parte de los movimientos que acompañaron las reivindicaciones indígenas hasta principios de este siglo todavía sigue latente. Esto es más claro en los israelitas del Nuevo pacto universal que a pesar de enmarcar su discurso en un lenguaje bíblico se advierte su proximidad con aquella escatología que cifraba su esperanza en el retorno del Inca.

**a pesar de que se admite que el Perú es un país pluricultural y multilingüe nadie, a nivel del gobierno, se interesa por las poblaciones indígenas y éstas, a pesar de las grandes transformaciones a que ha estado expuesto el Perú, todavía existen, no son numéricamente pocas y siguen expresando sentimientos étnicos**

La asociación evangélica de la misión del Nuevo pacto universal es una organización religiosa desarrollada por un arequipeño nacido en la comunidad campesina de Huarhua, ubicada en la provincia de La Unión, cuya lengua materna era el quechua. Su nombre es Esequiel Ataucusi Gamonal. De él se dice que es el hijo del Hombre, el nuevo cristo, la encarnación del Espíritu Santo y hasta el Inca. Habiendo sido originalmente formado por los adventistas su movimiento encierra un poco de las enseñanzas que recibió de esta organización religiosa pero reinterpretadas de acuerdo a su propia tradición cultural muy parti-

3 En las versiones en que este mito encierra un contenido mesiánico se dice que el héroe Inkarrí fue decapitado por los españoles y que de su cabeza, que fue enterrada debajo de la catedral del Cuzco u otro sitio semejante, está creciendo el cuerpo el cual, una vez completo, traerá aparejado el orden.

cularmente del mencionado mito de Inkarrí.

La evidencia más clara de la conexión de este líder con el mito de Inkarrí la encontramos en una serie de mitos narrados por algunos de sus seguidores de origen andino que han sido recogidos por el antropólogo cusqueño Mario Morvell Salas. En uno de ellos el mito se inicia interrogándose el informante sobre el origen de los Incas:

“¿Los Inkas han venido de Europa, del Oriente? En tiempos de la construcción de la Torre de Babel y se han establecido en este continente, traen de Europa los modelos de pirámides, ángulos. Y con eso hacen grandes obras como fortalezas. Los Inkas conocían a Dios, y por eso sabían los diez mandamientos. Ellos habían pedido que el sol se detenga que es el solsticio del día 21 de junio. Cuando llegaron los españoles destruyeron al Inka Atahualpa y cortaron su cabeza, y su cabeza se la llevaron al Vaticano de Roma (... la cabeza del Inka significa sabiduría y esa ciencia lo llevaron a Roma y si no lo hubieran llevado los Inkas hubieran dominado el mundo) y allí está cerrado y su cuerpo está en el Perú (... es Ezequiel Ataucusi que irá a conquistar al Vaticano, él es la tierra, él irá con su mandato, con la Ley, con esto conquistará el mundo, esto pasará el año 2.000... ). Ahora se está esperando que la cabeza del Inka se recupere para que vuelva al Perú y para esto se espera llevar un poco de tierra del Perú (... Para llevar la tierra primero tomará al Estado peruano y que la primera oportunidad como dice Ezequiel 24:12 ha perdido las elecciones, porque dice la Biblia...) de cualquier parte para llevar a Roma y así conquistar el mundo; luego habrá un solo Estado, un Gobierno, ya no habrá gobiernos con diferentes ideologías, todos seremos iguales de un solo Padre, un solo Hijo y de un solo Espíritu Santo; así como en el

*... los movimientos Israelitas del nuevo pacto universal y Sendero luminoso... tienen la virtud de mostrar que si bien un discurso propiamente indianista carece de la capacidad de promover una gran movilización social, el ingrediente mesiánico que estuvo detrás de la mayor parte de los movimientos que acompañaron las reivindicaciones indígenas hasta principios de este siglo, todavía sigue latente*

Génesis habla un solo varón y mujer” (Morvell Salas, Mario, 1995, p. 6).

Ricardo Valderrama y Carmen Escalante estando en el Valle del Colca, Arequipa, tuvieron la oportunidad de recoger una versión adicional que tiene matices semejantes a una que narró el mismo líder una vez que almorzábamos juntos en su centro religioso ubicado en Cieneguilla. Cuenta el informante de esta pareja de antropólogos que cierta vez los ancianos de la mitad Hansasaya le contaron que

“... el Inka no se ha ido del todo, está vivo en

Saqsywaman del pueblo del Cusco. En su entraña hay un pueblo, un pueblo grande, las casas son bonitas de oro y de plata, dentro en el corazón de ese cerro es un pueblo de color amarillo, entonces ahí están viviendo los Inkas, no han muerto del todo y desde ese lugar por el interior de la tierra tienen un túnel, tiene un camino a cada pueblo hecho de oro y plata, de Cusco a Cajamarca, de Cusco a Ecuador. Y una tropa de soldados viven en el corazón de la selva, en este corazón de la selva, vive el inka. Pero ¿cómo llegan a ese lugar?

Un señor del partido político FREPAP con la figura de un pescadito, Ezequiel Ataucusi. Ese había ido al corazón de la selva entonces cuando estaba caminando por el interior de la selva, cuando miró desde lejos los inkas estaban trabajando, con esa antigua herramienta de trabajo, la chaquitailla. Con eso estaban trabajando que daba miedo en una pampa, y dice había un montón un cerro de choclos, muchos choclos de maíz.

Así cruzó, le dieron comida, a ese Ezequiel Ataucusi, y le dijeron: “Está bien que viniste, pero no debes de decir que te viste con los inkas. Si tu hablas muy rápido te mato en cualquier momento”.



Así le había hablado el Inka. Dice que así no pudo hablar.

Llévate esto le dijo. Entonces le regaló harito choclo. "Cárgate, llévate", dijo. Y así viendo estos choclos dijo: "No, yo tengo choclos, no me des". "No me niegues. Llévate no importa un poco". "Para no despreciarle llevaré un poco". Y dice que solo se trajo dos choclos. En uno de los bolsillos un choclo y en el otro bolsillo otro choclo. Solo se trajo esto. El resto lo dejó. Regresó trayéndose solo eso. Ellos seguían trabajando, estaban cavando. Cuando había caminado un poco lejos, este choclo no era choclo de maíz sino era de oro. Esta fue la razón para que trajera eso y él había dicho: "En días contados, tal día yo pago la deuda externa". Así dijo. Por esta razón él se había comprometido para pagar la deuda externa. Entonces como los runas del pueblo no aceptaron, según a lo que dicen él se había molestado para el gobierno del Perú. Así de igual forma ya quiere ser gobierno.

Del mismo modo regresó a ese lugar. Pero los Inkas ya no estaban. Se han resentido por lo que despreció sus choclos. Si en caso hubiera traído cuando hubiera vuelto le habrían esperado. Así, cuando ahora ha regresado, no hay nada. Ni los Inkas ni esa pampa que vio. Nada.

Así los inkas no viven como nosotros vivimos. Ellos tienen demasiado poder. Ellos donde sea aparecen y desaparecen de un momento a otro. Ellos cualquier rato pueden convertirse hasta en viento. Eso es tener mucho poder. Así de esta manera unos inkas están viviendo en el corazón de la selva y los otros inkas están viviendo en la entraña del cerro, con otro sol, con otra luna, están vivos; hasta se están reproduciendo como nosotros que nos reproducimos.

Así ellos cualquier rato van a salir convertidos en runas como nosotros, a levantarnos en alzamiento a todos los runas vivos. No se como, de repente así como Sabancaya que está moviéndose. Así estaremos. Ellos tienen mucho poder". (Valderrama, Ricardo; y Escalante, Carmen, 1997)

Pero que el mismo líder es consciente de la existencia del mito de Inkarrí se confirma en la

siguiente versión que nos narró mientras almorzábamos en Cieneguilla. Para Ezequiel Ataucusi:

"en realidad muchos creen que los incas están muertos, pero ellos están vivos. Solamente muerto está Huáscar, el único. Pero el resto no. Actualmente existe el pueblo de los incas. La ciudad de los incas está bien iluminada. Eso está de Cusco, más o menos de doce a trece kilómetros, cerca de la montaña. Creo que se llama Iquique.

El pueblo no parece de los incas. Está dentro del cerro, como en forma de bóveda. Pero en un subterráneo grande. Hay agricultura, ahí están trabajando. Muchos creen que están muertos o tal vez creen que solamente es una ciudad. No. Hay terreno, y ahí están trabajando. Pero, ¿cómo se descubrió?

Precisamente, uno de los familiares tenía yunta cerca de esa ciudad, y su yunta de un momento a otro desaparece. El dueño comenzó a rastrear para seguir a dónde se ha ido. Encontró el rastro que iba al cerro, a la ciudad de Iquique<sup>4</sup>. Entonces sigue. Llega al frente del cerro y para esto otra persona que se acercaba y se encuentra con el dueño de la yunta. Se me ha perdido. Pero el rastro viene por acá. Hasta aquí viene, y aquí desaparece el rastro. No sé qué puedo pensar." "Ah" le dice, "no se preocupe por su yunta está trabajando. Precisamente mañana estará presente su yunta en su casa. No se preocupe. Vea", le dice. Le hace ver. Hacerle ver como en visión. El cerro se abre, entonces ahí ve ciudad, ahí ve chacras y ahí está arando su yunta. Entonces después le dice: "permiso un momento". Va y regresa. Y trae una barra. "Esto es el trabajo de su yunta. Llévesele". Le dice, "no, no, no". Pero esa mazorca de maíz era oro.

El hombre se fue ya contento de que su yunta iba a estar al otro día en su casa. Llegando a su casa le cuenta pues a un sacerdote la experiencia que le ha pasado. El sacerdote le dice "te das cuenta donde es el camino. Vamos llévame". Ya el camino ya no encontró, ya no se dio cuenta por donde había ido. Total se ha perdido. Al otro día, tal como le habían dicho estaba en su casa la yunta."

4 Según una tesis todavía inédita del investigador Arturo de la Torre, narrándole esta misma versión el Profeta Ezequiel en 1993, en vez de mencionar Iquique aludió a Paititi.

Preguntándole: "hasta cuándo van a estar estos incas en esta ciudad subterránea?"

Ezequiel me respondió: "ellos estarán hasta la solución de este juicio".

Replicándole: cuando venga el juicio ¿ellos van a salir? ¿Qué pasará cuando salgan?"

Me contesta: "juntos estaremos con todos ellos. Con los catorce incas".

Pido que me confirme si Iquique queda por la selva.

Categoricamente afirma: "sí, por la carretera de la selva".

Le comento: "esto estaban contándole a un estudiante mío que se fue al Colca. Dicen que la ciudad era de oro. Que tenía muchos espejos como brillantes. ¿Cómo le contaron a usted?"

Responde: "bien iluminado, así como brillantes, arañas, así bien iluminado".

Pido que me aclare si Atahualpa no murió por obra de Pizarro o que me precise qué pasó cuándo vino Pizarro".

Responde: "Atahualpa no, Huascar es el que es capturado por Pizarro y muere. Ahora, por ejemplo a Atahualpa (no será Huascar?) sí lo mataron pero el cuerpo no saben dónde está. Hasta el momento no hay científicos que descubran donde está el cuerpo".

Agregó: "¿y de su cabeza si saben?"

Ezequiel busca que le aclare: "¿de Huascar?"

"No, de Atahualpa", le preciso.

Me contesta: "la cabeza de Atahualpa según dicen está en España, que se la llevaron los emperadores, Francisco Pizarro, bueno eran tres, ya me olvidé.

Cuando sentenciaron a Atahualpa para la muerte. Entonces Atahualpa pide permiso para cantar diciendo: "Sé muy bien que no voy a vivir, sé que voy a morir. Sé que me van a matar. Como despedida quiero cantar mi himno, y después de cantar me matarán".

Entonces, pidió permiso para cantar y aprobaron. Empezó a cantar. No estaba cantando porque en ese tiempo la riqueza estaba exteriormente. Cuando aún el vestido de Atahualpa, toda la riqueza estaba precisamente, actualmente existe el depósito de Atahualpa está a ocho o diez kilómetros del Cusco hacia el frente se llama cerro de Huanacaure. Entonces ahí es el depósito de Atahualpa. Las puertas en forma de la iglesia romana, arqueado, en bóveda. La llave que el inca tenía era de un metro, peso de un kilo, de oro. La llave de oro y él solamente abría, después nadie más abría. Entonces esa llave tenían presente los emperadores, tenían esa llave, sus vestidos, todo. Entonces por la ambición (sic) de la riqueza es lo que (...)

Ahora que me acuerdo, cuando Pizarro sentenció ya la muerte. Entonces Diego y Almagro, entre los tres concertaron. Entonces Diego no estaba de acuerdo en que lo matara porque "si lo matamos no vamos a merecer mucha riqueza, pero si no matamos la riqueza tendremos". Entonces Pizarro dijo: "no, no al contrario". Entonces a respuesta de Pizarro sentenciaron la muerte. Por eso me pidió permiso para cantar, pero no estaba cantando sino clamando que la riqueza penetre siete estados adentro y no era la riqueza sino que todo desapareció. La llave ya no da, digamos la chapa de la puerta se ha destruido.

Y precisamente para que los emperadores recibieran ahora que me acuerdo. Atahualpa ofreció dos cuartos de plata hasta que alcanzara su mano, para el rescate de su vida y un cuarto de oro.

Entonces estas riquezas estaban en el depósito que acabo de mencionar, como no aceptaron entonces él calmó y todo desapareció. Él terminó, entonces lo mataron.

La cabeza le cortó Pizarro y cayó al suelo, pero no prestó atención. Y cuando más o menos agarrando para poner a un lado, levanta la cabeza y la sangre que había chorreado se había convertido en oro. Esa es la razón que ellos tomaron interés de recogerlo. Le limpiaron la sangre ya oro, entonces le



pusieron en un azafate la cabeza para que chorree la sangre. Entonces la sangre también era oro, y el sudor también era oro”.

Pido confirmación sobre si se la llevaron a España.

Me contesta: “la cabeza según dicen está siete puercas adentro. Nadie puede dentrar (sic), y si los que dentran (sic), claro pagando, pero bien revisados y desnudos. Y luego cuando salen le revisan los dientes y la cabellera. Así es”.

Sobre el cuerpo manifestó que desapareció. Y a continuación añade que “quedó en Cusco, pero no saben donde se encuentra. Al respecto no hay mención en ninguna letra”.

Inquieto sobre si el cuerpo está creciendo de la cabeza y me responde:

“No, no. Al cancrano. Cuando yo tenía más o menos doce años de edad, salió una publicación que decía que la cabeza del inca habló diciendo: “yo quisiera en este momento tener un puñado tierra de mi tierra para hacer mi cuerpo y irme a mi tierra”. Eso sí habló”.

Añado: “entonces, con el polvo de su tierra ahí se puede reconstruir”.

Y me responde: “claro, porque los hombres somos de tierra y la escritura dice así”.

Finalmente le pido que me diga si en los múltiples viajes que ha hecho por los pueblos la gente recordaba al inca Atahualpa, si recordaban su muerte”.

Me dice: “bueno, no necesariamente como fiesta pero si recuerdan todos”.

Agregó: “¿Alguna obra de teatro que recuerde esto?”

Y concluye diciéndome: “en Cusco. En el mismo departamento del inca. Ah, en Paucartambo, de Carhuamayo adentro”

De estas versiones hay tres matices explícitos que han ingresado intensamente a la congregación de Israel del Nuevo Pacto Universal. El primero es la

idea del retorno al Tawantinsuyo; el segundo, la búsqueda de la tierra sin mal asociada con la ciudad de los incas en la selva; y la tercera, más implícita que explícita, la identificación de Ezequiel Ataucusi Gamonal con Inkarrí.

Lo primero se advierte en que es un Tawantinsuyo modelado al estilo de Garcilaso de la Vega, donde predominaba la actividad agropecuaria, no había propiedad privada, primaba la ayuda mutua, se prohibía robar, mentir y ser ocioso, lo que los israelitas proponen como alternativa política para el país. Así su agrupación política, fundada el 30 de septiembre de 1983, prioriza a la agricultura al denominarse Frente Popular Agrícola FIA del Perú y en su plan de trabajo señala que a través de la concertación: “Instituir mediante la POLITICA DE REFORMAS: DEL AGRO AL PODER. Cr. 26:10 Ec 5:9. Que es la única alternativa para un Nuevo Modelo de DESARROLLO AGROPECUARIO, conforme a los proyectos establecidos CONCERNIENTES A LA AGRICULTURA. Pr. 28: 19.2 Co. 9: 10. Que es el único sector clave para impulsar Acción de trabajo comunitario en el Agro, en forma Cooperativo y Solidario 3 o Jn.8: siguiendo el ejemplo del Sistema Incario de la MINKA, EL AYNI Y EL AYLLU, con carácter prioritario...” (Plan de Trabajo del Frente Popular Agrícola FIA del Perú)

El término similares el Oficio circular N° 029 de 1987, p. 4 señala lograr este cometido:

“... con el lema: Amo Suo, Amo Ullo, Amo Quellos, donde no tendrá lugar la explotación ni la lucha de clase social, por el contrario, mediante un gobierno popular de justicia social no seremos países deudores sino acreedores y tampoco ser vasallado ni ser cola...” (Oficio circular N° 029 de 1987, p. 4)

De ahí que un lema recurrente en la campaña de 1990 donde Ezequiel postuló para la Presidencia

de la República fuese: "El que apoya al agro se está apoyando así mismo como real nacionalista Tahuantinsuyano".

Al presentar este modelo utópico como propuesta política, lo que estaba detrás era proyectar a escala nacional lo que ya habían tratado de llevar a la práctica en las colonias que tienen en la selva. En estas localidades su modelo tahuantinsuyano ya es una realidad. Aquí se puede observar claramente el rol que le asignan al trabajo agropecuario, al cooperativismo y a los sistemas de ayuda mutua que tanto arraigo tienen en los Andes. Correspondientemente, nadie es dueño de la tierra, exceptuando la congregación, y la forma como se agrupan los pobladores es, usando el viejo ordenamiento social andino, por ayllus. Estos últimos tienen como característica ser localizados y agrupar en su seno a los pobladores provenientes de un mismo distrito, provincia o departamento peruano. Su presencia se advierte en el núcleo residencial en la distribución de sus unidades domésticas.

Cada colonia israelita tiene la misma configuración. Por un lado están los campos de cultivo y por el otro el centro poblado. Este último siempre incluye una casa real, donde se aloja el profeta cuando llega de visita, una casa de oración; la cooperativa, una escuela para varones y otra para mujeres, posta médica, una mercantil, una gobernación que es compartida por el teniente-alcalde y las unidades domésticas de los colonos.

Un detalle adicional que realza la vinculación de los israelitas con la utopía del incario es la presencia en todos los actos ceremoniales de la bandera con los colores del arco iris que representa

al Tahuantinsuyo junto con la celeste blanco celeste que simboliza a la congregación<sup>6</sup>.

La búsqueda de la tierra sin mal tan difundida en el mesianismo de algunos grupos amazónicos como Tupi-guaraníes o en las creencias andinas sobre el Paititi, es otro tema profundamente enraizado entre los israelitas. Una vez más esta tierra está vinculada con la idea que el mundo llegará a su fin en un futuro cercano pero también para legitimar a la congregación mostrándola como:

"... la interpretación auténtica de las profecías, porque éstas fueron enunciadas en concordancia con las leyes que rigen el universo.

De acuerdo a esta Ley, el sol, obediente al que todo lo ve, nace por el Este y se oculta por el Oeste, atravesando el meridiano cada día, simbolismos que representan el lugar del nacimiento de la era y del lugar de su fin, ambos marcados por el paso del astro rey. Así pues se cumple la profecía: "ISRAEL PUEBLO MIO NO TEMAS DEL ORIENTE TRAERE TU GENERACION Y DEL OCCIDENTE TE RECOGERE" IS. 43.5. Esta es confirmación que el Perú representa a la TIERRA PROMETIDA, como punto de partida para la centralización de los fieles que luego serán trasladados a CANAAN, en el oriente, la TIERRA PROMETIDA por los profetas.

El profeta Ezequiel Ataucusi Gamonal, es el verdadero mensajero, quien desde el Perú, difundirá la palabra de Dios a todo el mundo" (Ezequiel Ataucusi Gamonal El Profeta, 1987, p.24).

Para entender esta cita se debe aclarar que los israelitas representan al mundo desdoblado en

5. Según el inca Garcilaso de la Vega estas fueron las tres leyes más importantes de los incas y quieren decir: no seas ladrón, no seas mentiroso y no seas ocioso.

6. Es tal el interés por identificarse con los incas que el único tipo de gaseosa que consumen es "Inka Cola" porque lleva el nombre de estos antiguos reyes.

dos hemisferios, unidos en la parte superior por un arco iris y las tablas de los diez mandamientos y en la inferior por un altar de holocaustos, que corresponden uno al oriente, el otro al occidente. En el primero se consignan a África, Europa y Asia y en el segundo a las dos Américas. Asimismo hay que añadir que por ser el Perú cuna del profeta se le da el rango de país privilegiado que cumple el rol de ser el salvador para toda la humanidad. Por tener esta característica el Perú también se convierte en Tierra Prometida pero de naturaleza transitoria pues su rol radica en concentrar, previa la llegada del fin del mundo, a quienes se salvarán en Canaan, ubicado en el oriente, por seguir el mensaje de Ezequiel.

De acuerdo a esta interpretación una vez más la ubicación de la tierra prometida corresponderá con la orientación de la selva que es donde queda el Paititi o Iquique, la ciudad donde los incas permanecen vivos. De aquí que la meta de todo israelita sea trasladarse a la selva a esperar el fin del mundo.

La identificación más explícita de Ezequiel Ataucusi con Inkarrí la encontramos en aquella versión narrada por un informante huancavelicano que nos dice que el cuerpo de Arahualpa es el profeta. Adicionalmente, existen una serie de contextos donde se sugiere implícitamente la asimilación de nuestro profeta a la categoría de Inca. Por ejemplo, en una canción donde se compara a Ezequiel con Moisés señalando que el segundo recibió la Ley de Dios en Horeb mientras que el primero en Palomar, que el segundo nació en oriente mientras el primero en occidente, se dice:

"Mocchu Picchu es el monte del Inco.  
En Palestina el monte de Sinoí"

Aunque en un lenguaje más secular, como es el del marxismo, también se podría decir que el grupo subversivo apodado "Sendero luminoso"

encierra connotaciones que lo acercan al mesianismo andino. Una de ellas es que su líder, al igual que Inkarrí es visto como un principio metafísico digno de apelativos tales como "cuarta espada" o "Puca Inri" (Sol Rojo) que guardan correspondencia con su capacidad de ser considerado el más auténtico intérprete del marxismo. Otra el considerarse como cierre y principio de etapas históricas de acuerdo a una concepción que ve al tiempo como encapsulado en un número fijo de edades y, finalmente, una última, el hecho de considerar que el nuevo orden que engendrarán tendrá una proyección cósmica.

Pero si bien estas connotaciones lo aproximan al mesianismo de la cultura andina e inscriben a este movimiento, que se pretende político, en el ámbito de la religión el maniqueísmo que esgrime lo aleja de esta cultura una de cuyos rasgos más característicos es la creencia en la complementariedad de los opuestos y no en un antagonismo irreconciliable. Así la gran diferencia que tienen con Israel del Nuevo pacto Universal es que mientras éstos buscan la salvación de la humanidad frente a un fin inminente de senderistas se vuelven cómplices de la destrucción que sobrevendrá.

La pregunta que nos queda responder es, por tanto, ¿sobre qué bases se recrea esta cultura andina? Para intentar esta empresa me parece que el contexto adecuado donde ubicarse es la comunidad indígena, hoy llamada campesina, que desde antaño fue la unidad sociocultural andina más estrechamente asociada con los herederos del pasado prehispánico.

Si bien el antecedente principal de esta entidad corporativa fue la "reducción" de origen colonial, las premisas socioculturales bajo las cuales se ordenaron no fueron muy diferentes a las que rigieron durante la época prehispánica. El hecho que en la Colonia se establecieran categorías tributarias que distinguían a los forasteros de los originarios no es muy diferente al contraste, es-

tablecido en la época prehispánica, entre los *Llacuaces* y los *Huari*<sup>7</sup>. Las bases para esta distinción fueron, por un lado, la existencia de una orientación endogámica muy marcada a nivel de localidades circunscritas, y por otro, la necesidad de explotar distintos pisos ecológicos por colonos o mitimaes que no debían perder ni su identidad ni sus vínculos con su etnia matriz.

La existencia de una orientación endogámica a nivel de localidades circunscritas guarda correspondencia con el relieve alcanzado por las relaciones de parentesco en la sociedad andina, la presencia de una valoración bastante igualitaria de los sexos y los requerimientos laborales de las organizaciones estatales que se sucedieron.

Aunque en toda sociedad los vínculos de parentesco son siempre significativos, creemos que existen algunos indicadores que permiten establecer su grado de predominio en comparación a otras relaciones sociales en determinadas sociedades. De nuestra experiencia en algunas comunidades andinas contemporáneas hemos notado que un indicador muy expresivo es que la transmisión de bienes sea principalmente hereditaria. Una derivación de ello es una percepción del espacio como poblado por un conjunto de familias extensas que por tener un cierto tinte patrilineal asumen la fisonomía de grupos unilineales conocidos bajo el nombre de "castas". Otro indicador que se plasma en la interacción cotidiana, es la cooperación de parientes en distintas actividades laborales o rituales. Ya sea la siembra o la cosecha de un producto agrícola, o el pastoreo, o las distintas etapas de la construcción de una casa, o rituales tales

como la marcación del ganado o aquellos que tienen que ver con el ciclo vital como el bautismo, el matrimonio, la muerte, la mayor parte del contingente de personas que participa son parientes. Inclusive el término *ayni*, encuentra su paradigma básicamente en la cooperación entre parientes. A nivel un poco más institucionalizado, la importancia del parentesco se destaca en la existencia de una compleja terminología cuya estructura está estrechamente vinculada con las que se dieron en las culturas prehispánicas y cuyos términos derivan mayoritariamente de aquella cultura. También se hace notorio en la especificación de roles ceremoniales que deben cumplir determinadas categorías de parientes, como los *masa* o *yernos*, y en la vigencia que tienen determinadas creencias que actúan de mecanismos de control del incesto. Este es el caso de los *condenados* y *qarqachas* que son el terror de los pobladores que habitan los valles interandinos.

Siendo tan significativo el parentesco en relación con el acceso a la propiedad y al trabajo, no es de extrañar que, como en el resto del mundo andino, pasado y presente, sea un ingrediente vital en la definición del status de un individuo. Una prueba de ello, como notó Murra, para la sociedad incaica, es que el término quechua *huaccha* siga significando tanto 'pobre' como 'huérfano'.

Así como en el pasado prehispánico el heredero del Inca, por su mayor legitimidad, era el hijo que había tenido con su hermana la Coya, hoy los vástagos que resultan siendo los más beneficiados y, por tanto, los más legítimos en las co-

7 Según Pierre Duvols (1973), que ha realizado el estudio más detenido y, hasta cierto punto, pionero sobre estos términos, los *Llacuaz* eran asociados a la actividad ganadera, su divinidad era el rayo y decían proceder del lago Titicaca. Los *Huari* por el contrario, eran agricultores, adoraban a una divinidad femenina y decían proceder de cuevas, lagos, quebradas de la localidad a la que pertenecían, las cuales se conocían como *Pacarinas* y eran fuente de legitimidad.

Tal es la importancia de esta división que el extirpador de idolatrias Padre Artaga aconseja para acometer en un pueblo de la sierra la tarea de la cual él es maestro, "preguntar al indio si es *Llacuaz* u *Huari*, y llaman *Huari* o *Llactayoc* al que es natural de aquel pueblo y todos sus antepasados lo fueron, sin tener memoria de haber venido de

comunidades andinas son aquellos cuyos padres estuvieron en la capacidad de transmitirles bienes por sus líneas respectivas. En ambos casos lo que está de por medio es que ambos sexos tienen la potestad de transmitir derechos iguales y que el beneficio es mayor si existe proximidad entre ellos. Es decir, si ambos padres son de la misma localidad, los descendientes tienen la facultad de beneficiarse por las dos partes mientras que si uno de los dos es foráneo, la herencia solo puede proceder de aquel con quien se comparte la misma residencia.

A estos factores de índole estructural hay que agregar, que tanto en el período incaico como en el colonial, la orientación endogámica fue favorecida por el control que los sistemas dominantes ejercieron sobre la mano de obra. En la medida que el tributo consistió en una responsabilidad laboral compartida por miembros de unidades asentadas en determinadas localidades, las entidades públicas que se aprovecharon, y las mismas localidades, pusieron mucho empeño en retener y fiscalizar a los contingentes humanos que debían de dar su cuota. Para tal efecto los incas pusieron controladores en los caminos y puentes, diseñaron un hábil sistema de censos en los cuales jugaron un papel importante la división de la población por edades, un sistema decimal de contabilidad que se valió de cuerdas anudadas llamadas quipus y un gran número de funcionarios administrativos.

Para conciliar la inmovilidad espacial propiciada por estas medidas con las necesidades de control de las poblaciones sojuzgadas y de explotación de recursos asociados con distintos pisos ecológicos, los incas se valieron de los mitmaes que, como hemos dicho, eran conjuntos humanos

desplazados a otros lugares que no perdían ni su identidad ni vínculos con sus lugares de origen.

Acomodándose estas poblaciones transplantadas a los criterios dualistas con que se organizaron las distintas unidades sociales andinas, ellas dieron lugar a las ya referidas poblaciones biétnicas que asumieron los términos de huari y llacuaz, de hanan y hurin y de todos aquellos que tradujeron la oposición, vista como complementaria, entre locales y foráneos.

De esta descripción se desprende que el mundo andino hasta hace poco ha estado dominado por una tradición localista sustentada en principios endogámicos que se combinó con desplazamientos de naturaleza colectiva inspirados en la búsqueda de la diversificación económica traducida en el ideal de acceder a distintos pisos ecológicos.

A partir de la década del 40, debido a un conjunto de razones entre las que se puede mencionar el crecimiento demográfico, una falta de expansión de la frontera productiva local y el incremento de los medios de comunicación, estos desplazamientos se intensificaron produciendo una inversión, en la década del 80, del porcentaje de pobladores que vivían en el campo y en la ciudad. En esta década la población urbana llegó al 65% mientras que la rural descendió al 35%.

La naturaleza abrupta de esta movilización espacial sumada al excesivo centralismo, son para mí las razones de fondo que derivaron en la crisis que se inicia en 1980 que es la peor que ha tenido el Perú en su historia republicana. Digo que es la peor pues aparte de la violencia que

---

fuera, y Llacuaces llaman a los que, aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores, vinieron de otras partes. Y así se conserva en los ayllus esta distinción de muchas partes, y los Llacuaces, como gente advenediza, tienen menos huacas y adoran mucho y veneran sus malquis que, como dijimos en la relación, son los cuerpos de sus progenitores. Y los Huaris, que son fundadores, como gentes cuya fue la tierra y fueron los primeros pobladores, tienen muchas huacas ... Por esas y otras razones suele haber entre los ayllus y parcialidades sus bandos y enemistades y descubrirse unos a otros y por esta vía venirse a saber las huacas de unos y otros ... " (Arriaga, 1968, p. 248).



llevó a la muerte a más de 26.000 personas o las epidemias que se desataron, todo el aparato institucional fue desbordado al punto de llevar al conjunto del Estado peruano a una gran desestabilización.

Hoy estos problemas van quedando atrás y el país va mejorando aunque todavía el gobierno de turno mantiene al país bajo una institucionalización democrática que es bastante precaria. Quizá la gran novedad que surge luego de esta etapa de crisis, y del proceso de globalización que se vive a escala mundial, es que el Perú se está deviniendo en un país, como llamaría el novelista Arguedas, "de todas las sangres". Es decir, un país donde al menos hay mayor acercamiento físico entre los peruanos debido al incremento de movilidad espacial. Pero junto a este cambio, y a la pérdida de prestigio de los partidos políticos y de las organizaciones sindicales, en la actualidad se ven aparecer nuevas agrupaciones de base y un renacer de los sentimientos de etnicidad.

En el medio rural andino, y ahora también en el amazónico, la unidad social que viene alcanzando el mayor relieve es la comunidad campesina. Según el Instituto Indigenista Peruano, en 1995 existían 5.175 comunidades campesinas reconocidas y 1.076 comunidades nativas haciendo un total de 6.251. Para esta misma fuente el 33,6% de la población, es decir, 7.445.745 habitantes, aparecía asociada a las comunidades campesinas y el 1,3% o 299.218 habitantes, a las nativas. En otras palabras un 35% de la población peruana figuraría vinculada a esta modalidad organizativa. Correspondientemente se puede apreciar que son las que mayor extensión territorial ocupan.

En el caso de las primeras el área abarca 13'150.077,15 Has. Y en las segundas 5'161.445,64.

Estos datos provienen de comunidades reconocidas pero se calcula que entre las campesinas existen unas 1.000 más sin reconocer. Por otro lado, si a la población asociada con estas comunidades campesinas le sumamos la de las que están todavía sin reconocer o la de los migrantes es posible que más del 50% de la población peruana hunda sus raíces en la comunidad campesina o nativa. Dada esta importancia no es de extrañar que son estas unidades sociales las que más proveen de alimentos, en lo relativo a tubérculos, maíz, carne, etc., al conjunto nacional.

En el medio rural andino no existe pues ninguna otra modalidad organizativa que supere a la comunidad campesina en importancia. Es cierto que ellas presentan muchos contrastes, sin embargo, dada su mayoritaria asociación con áreas de acendrada tradición quechua, aymará y de otras etnias, ellas constituyen la principal fuente de revitalización de la identidad étnica.

*Lo más interesante de todo el proceso de revalorización de lo étnico es que no se hace en nombre de consideraciones chauvinistas ni fundamentalistas. Se trata de un fenómeno de base esencialmente democrático que en última instancia aspirará a forjar la unidad en la diversidad a través del respeto entre culturas, sin desconocer la necesidad de participar en el proceso de globalización que se da a escala mundial*

Es a partir de estas agrupaciones sociales que han comenzado a emerger nuevas formas de organizaciones de base como las rondas campesinas, los clubes de madre, del vaso de leche, asociaciones de padres de familia y algunas otras que han alcanzado una proyección no solo en el medio rural sino también en el urbano. Con la expansión de las migraciones su cultura ha alcanzado una mayor difusión. Hoy sus bailes folklóricos llegan hasta la Plaza de Armas de Lima y son motivo de concurridos concursos cuyas etapas finales se dirimen en el



Estado nacional. Por otro lado su arte trasciende las fronteras del territorio peruano alcanzando reconocimiento en importantes ciudades norteamericanas y europeas. Poco a poco el anonimato de los artistas va quedando atrás alcanzando algunos tanta fama como los que han surgido en medios urbanos bajo cauces más académicos.

Bajo el estímulo de otros países donde los movimientos indianistas han alcanzado gran auge aquí también comenzamos a observar la emergencia de fenómenos semejantes. Primero fueron los grupos amazónicos los que incursionaron por estos campos; luego, entre los pobladores andinos, fueron los aimarás los que siguieron sus pasos y hoy

vemos que los quechuas se van sumando a este ejemplo y hasta antiguas organizaciones de base sindical como las federaciones campesinas ven la posibilidad de revitalizarse uniéndose a esta corriente de base étnica.

Pero lo más interesante de todo este proceso de revalorización de lo étnico es que no se hace en nombre de consideraciones chauvinistas ni fundamentalistas. Se trata de un fenómeno de base esencialmente democrático que en última instancia aspirará a forjar la unidad en la diversidad a través del respeto entre culturas sin desconocer la necesidad de participar en el proceso de globalización que se da a escala mundial. ♦

# La interculturalidad en el Ecuador: visión, principio y estrategia indígena para un nuevo país

Catherine Walsh<sup>1</sup>

## INTRODUCCION

El tema de la interculturalidad, entendido como fenómeno de la posmodernidad, está últimamente en boga en América latina, llegando a conformarse como elemento de discusión en los estudios disciplinarios y transdisciplinarios de un mundo principalmente académico. La reciente publicación de los "Cuadernos de Investigación Bibliográfica" del IADAP/Convenio Andrés Bello con 230 fuentes sobre la Interculturalidad sirve como una muestra de una tendencia en pleno desarrollo.

Los actores sociales latinoamericanos que han venido promoviendo la interculturalidad como elemento esencial de sus demandas y planteamientos ante los Estados monoculturales y hegemónicos se mantienen ausentes en la mayoría de estas discusiones académicas. Para estos actores sociales -las organizaciones y los pueblos indígenas- la interculturalidad no es simplemente fenómeno posmoderno o cultural, es un desafío político y social, componente integral de un proyecto anticolonial dirigido a la construcción de un nuevo tipo de Estados y naciones.

Este artículo discute el concepto de la interculturalidad que ha venido desarrollándose en el contexto ecuatoriano y específicamente dentro del movimiento indígena. Discutirá sobre el significado cambiante del concepto de la interculturalidad desde la óptica indígena y elaborará un breve análisis de su papel fundamental en el desarrollo de propuestas hacia el cambio de políticas del Estado ecuatoriano. El artículo pretende exponer la centralidad de la interculturalidad en las prácticas actuales de reconceptualizar un nuevo país y construir una verdadera democracia.

## SINTEISIS

La autora discute el concepto de la interculturalidad desarrollado en el contexto ecuatoriano y específicamente dentro del movimiento indígena, haciendo hincapié en el significado cambiante del mismo desde la óptica indígena y su papel fundamental en el desarrollo de propuestas hacia el cambio de políticas del Estado ecuatoriano.

El artículo pretende exponer la centralidad de la interculturalidad en las prácticas actuales de reconceptualizar un nuevo país y construir una verdadera democracia.

<sup>1</sup> Catedrática del Programa Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador donde dicta cursos y supervisa investigaciones relacionadas con la interculturalidad.

## LA NATURALEZA ACTUAL DE LA SOCIEDAD ECUATORIANA

Ecuador es una sociedad sumamente pluricultural. De su población nacional de 11.2 millones, aproximadamente 40% son indígenas, representando 11 nacionalidades, cada uno con su respectiva lengua y cultura y circunscripciones territoriales. La mayoría de los pueblos indígenas son quichuas, la mayor parte de los cuales viven en la sierra donde suman más de 65% de la población regional. Estimados del Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros -CONPLADEIN- indica que más o menos un 8% de la población nacional es negra, concentrada principalmente en la costa, en la provincia del Guayas y en un sector central de la sierra. Los demás son blanco-mestizos.

El nivel de pobreza en el Ecuador se ha incrementado en los últimos años como factor, en parte, de proyectos de ajuste estructurales neoliberalistas. Aunque estimados localizan el porcentaje de pobreza nacional alrededor de 40-50%, hay diferencias grandes entre los sectores rurales y urbanos como también entre los grupos étnicos. Con un porcentaje de pobreza de aproximadamente 80%, los pueblos indígenas como sector son los más pobres y marginados. A pesar de las reformas agrarias y acciones para obtener acceso a tierras, el 80% de los indígenas y campesinos todavía controlan menos de 13% de las tierras. En todos los índices sociales, en comparación con la población blanco-mestiza, los indígenas siempre están posicionados al final del espectro como resultado y condición de más de 500 años de explotación económica, discriminación e injusticia social.

Siendo el cuarto país latinoamericano en término de población indígena y de mestizaje, el Ecuador no ha aceptado su naturaleza pluricultural en forma positiva. Existe todavía un desprecio racial y un blanqueamiento que está enfatizado en las instituciones sociales como en la educación, donde se genera especialmente entre los mestizos, un

desprecio en contra de lo indígena y por sí mismos (Almeida, 1996; De la Torre, 1996). La complejidad racial y cultural de la sociedad ecuatoriana y su costo para todos está expresado claramente por De La Torre:

Los blancos y los mestizos al discriminar a los indios no sólo recrean los patrones históricos de la opresión colonial del país, sino que también se odian a sí mismos, pues reniegan de su pasado o cercanía al mundo indígena, sufren sentimientos colectivos de inferioridad ante los blancos "auténticos": los europeos y/o norteamericanos... Su proyecto de identidad nacional es al mismo tiempo que excluyente, inalcanzable. El indio y el negro no pueden ser parte de la nación mestiza y los blancos y los mestizos vivirán en constante guerra consigo mismos (p. 87).

Debido a este desprecio por la naturaleza diversa de la sociedad ecuatoriana, la lectura preferida del sector blanco-mestizo sobre la interculturalidad es Norte-Sur y no blanco-mestizo-indígena-negro.

## EL MOVIMIENTO INDIGENA AL FRENTE DE LO "NACIONAL"

Al principio de los 70's, los pueblos indígenas empezaron a organizarse, desarrollando un movimiento étnico y político y exigiendo algunos derechos colectivos. Desde este tiempo la cuestión indígena, analizado profundamente como un problema político-económico y estructural, ha sido el reto más grande para el sistema neocolonial, legal y constitucional del Estado. Sus demandas de ser reconocidos no solamente como ciudadanos pero como distintas nacionalidades, ilustra el carácter pluri-nacional actual de la sociedad ecuatoriana.

Al contrario como en otros países donde los indígenas han entrado en luchas armadas desde los

inicios de la década de los 80's las demandas del movimiento indígena, liderado principalmente por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE, han sido planteados por medio de diálogos, negociaciones y presión política, ganando espacios políticos de discurso y representación. Sin embargo, fue a través de los levantamientos de 1990 y 1992 que sacudieron la nación, donde se articularon claramente una serie de demandas constitucionales, y donde la legitimidad de su lucha llegó a ser parte de la agenda nacional. Desde ese entonces, el apoyo de distintos sectores sociales y políticos a la lucha indígena ha ido creciendo como también la opinión que la diversidad fortalecería la democracia.

Hasta 1995, la CONAIE mantenía una posición en contra de la participación directa del movimiento indígena en la estructura social, boicoteando el sistema electoral. Con un cambio de leyes que antes prohibieron la participación independiente de candidatos que no eran parte del sistema oficial de partidos políticos, el debate de participación se abrió dentro del movimiento. Después de considerable discusión, decidieron participar conformando un brazo político con amplia participación de la sociedad civil, de esta manera el Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, fue inaugurado como movimiento independiente solamente 3 meses antes de las elecciones de 1996 con sus propios candidatos nacionales y locales. Además de la CONAIE -la fuerza principal de Pachakutik-, el movimiento incorporó campesinos, sindicatos, afroecuatorianos, ecologistas, mujeres, grupos de ciudadanos y jóvenes, entre otros, agrupando por primera vez en el país, a diversos sectores sociales como movimiento político.

La victoria de Pachakutik en 1996 fue inesperada. Con 10 semanas de campaña y con el movimiento registrado en solo 12 de las 21 provincias,

Pachakutik ganó 75 puestos, incluyendo 8 representantes en el Congreso, 10 alcaldes y 11 consejeros provinciales. Se eligió además concejales en 33 municipios. De todos los oficiales elegidos, sólo 11 no eran indígenas. Los triunfos locales fueron especialmente significativos.

La participación en la política oficial del Estado representó un nuevo momento para el movimiento indígena del Ecuador como también un nuevo desafío para los indígenas e igual para el Estado. En las recientes elecciones de mayo de 1998, a pesar de que los resultados del movimiento Pachakutik no registraron avances significativos, la presencia indígena y de sus aliados sigue vigente.

#### EL CONCEPTO DE LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA OPTICA INDIGENA

Desde los levantamientos indígenas de 1990 y 1992, la interculturalidad ha ido desarrollándose en el Ecuador como un concepto integral en las demandas indígenas ante el Estado monocultural y hegemónico. Anteriormente asociado en gran parte con la educación intercultural bilingüe<sup>2</sup>, la interculturalidad empezó en los años 90's a convertirse en algo más que el desarrollo de conocimiento y relación entre los pueblos socioculturales que conforman el país (DINEIB, 1994). La interculturalidad, más bien, comenzó a adquirir un significado amplio y político.

No obstante, ha sido principalmente en los últimos dos años, que la interculturalidad ha asumido un espacio céntrico y político en el discurso de las organizaciones indígenas ecuatorianas y en sus propuestas hacia la construcción de una nación pluralista y democrática. Por ejemplo,

2 Aunque ha tenido una larga experiencia propia, la Educación Intercultural Bilingüe ha sido ejecutada desde 1989 por la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe - oficina descentralizada creada por el gobierno social demócrata de Rodrigo Borja debido a la lucha y presión de las organizaciones indígenas.

aunque la interculturalidad aparece en el proyecto político de 1994 de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador - CONAIE como elemento de la lucha educativa, en el reciente proyecto político (1997), la interculturalidad se presenta como uno de los nueve principios políticos e ideológicos. Como se detalla:

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstos en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades (p. 12)

Por medio de su participación en la vida política a través de las elecciones legislativas de 1996 y posteriormente en el desarrollo de elementos concretos para la reforma constitucional y para la construcción de un Estado plurinacional, que las organizaciones indígenas han venido concretando la importancia de reconfigurar el ámbito público, incluyendo el establecimiento de alianzas y relaciones entre todos los grupos sociales y la construcción de estructuras y aparatos que asuma la pluralidad del país. Como Luis Verdesoto (1998) comenta, eso implica una política que se ausente en "el acceso a la igualdad y en ratificación de la diferencia" (p.3).

Aunque esta posición no niega el fortalecimiento de las culturas propias -enfoque principal anterior- se manifiesta claramente que para la formación de un nuevo Estado pluricultural y plurinacional, requiere una amplia comunicación entre los diversos sectores como también, una amplia colaboración para reformar e "intercul-

turalizar" las diversas estructuras e instancias que conforman el mismo Estado.

En sus contribuciones a la mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena, Galo Ramón (1998) habla sobre este cambio en el discurso indígena del reforzamiento de la cultura propia a la interculturalidad.

En el nuevo discurso indígena hay un énfasis en la interculturalidad en diversos aspectos: jurídica, educativa, lengua y salud. Se plantea en todos los casos "armonizar o tender un puente comunicacional con la cultura mestiza", es decir, a diferencia del pensamiento fundacional que solo planteaba acceder a otras culturas para reforzar la propia, aquí se mantiene la tesis anterior, pero se amplía a la idea de construir una relación de comunicación con las otras sociedades, como esfuerzo de una y otra parte; o la necesidad de la vigencia simultánea de una pluralidad de visiones dentro de un Estado unitario (p. 56).

Concretamente, ese nuevo énfasis implicará, según Ramón, una consideración, entre otras, de armonizar y coordinar el derecho indígena y el derecho nacional (como también el derecho individual y el derecho colectivo), extender la educación intercultural bilingüe a todos los ecuatorianos y promover el castellano y quichua o sus respectivas lenguas dentro de las circuncisiones culturales, como lenguas de relación intercultural<sup>3</sup>. A diferencia de ideas anteriores que centraban en los propios indígenas, los nuevos planteos están dirigidos al conjunto de la sociedad, aportando como dice Ramón "a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado y a una profundización de la democracia" (p.60).



Los planteamientos de la CONAIE sobre las reformas constitucionales a la Asamblea Nacional Constituyente<sup>4</sup>, posicionan la interculturalidad como principio importante en los procesos de construir el Estado plurinacional en todos sus aspectos (CONAIE, 1998).

(Para) que la nueva Constitución sea realmente el reflejo fiel de la realidad del país: respondan realmente a los principios de una real democracia, por lo tanto es imprescindible sentar las bases de una sociedad pluricultural, en consecuencia el principio de la interculturalidad debe constituirse en la columna vertebral de los reformas estructurales y superestructurales, es decir, en su forma como en su contenido, de no hacerlo, todo reforma seguirá excluyendo y desconociendo la diversidad, lo existencia de los doce pueblos indios que coexistimos en este país (p. 12).

Como un "eje transversal para todos los actos e instancias de la gestión pública" (CONAIE, 1998, 24), la interculturalidad pretende servir como proceso estratégico y meta que busca una real integración entre los ecuatorianos basado en un derecho e igualdad social, cultural, política y económica. Es con esta meta como fin, que las organizaciones indígenas han ido elaborando propuestas sobre la interculturalidad a punto de llevarlos a una propuesta de política de Estado. A continuación, discutimos tres propuestas específicas.

***La interculturalidad pretende servir como proceso estratégico que busca una real integración entre los ecuatorianos, basado en un derecho de igualdad social, cultural, política y económica. Es con esta meta... que las organizaciones indígenas han ido elaborando propuestas sobre la interculturalidad a punto de llevarlos a una propuesta de política de Estado***

## LA INTERCULTURALIDAD Y LA GENERACION DE PROPUESTAS DE POLITICAS DE ESTADO

### La Plurinacionalidad

Desde hace más de diez años, las organizaciones indígenas han propugnado la inclusión del concepto de la plurinacionalidad en la Constitución del país, de esta manera, reconociendo la coexistencia de grupos con características, culturas y raíces propias y distintas, cada uno de los cuales integra una nacionalidad definida. Sin embargo, fue en el contexto del levantamiento de 1990, que la plurinacionalidad fue introducida formalmente como una de sus 16 demandas, reclamando que los indígenas sean reconocidos en igualdad de condiciones a la nacionalidad ecuatoriana mestiza y que el Estado se denomina plurinacional y pluricultural.

El planteamiento de la plurinacionalidad generó un fuerte debate que ha seguido vigente a lo largo de los últimos ocho años y en la cual varias interpretaciones han surgido incluyendo discursos y posiciones que describen los planteamientos indígenas como divisionista y separatista. La campaña de desinformación tuvo su efecto en fomentar entre la mayoría de los mestizos, la opinión que los indígenas querían Estados paralelos, atentando en contra de la unidad del Estado.

<sup>4</sup> De convocar una Asamblea Nacional Constituyente para reformar la Constitución fue uno de los compromisos del gobierno interino de Fabián Alarcón, durante el tiempo de la destitución de Bucaram. Aunque el gobierno de Alarcón y el Congreso Nacional intentaron después no cumplir con este compromiso, finalmente se convocó en diciembre de 1997.

Pero como explica Ariruma Kowij (1997):

"Lo plurinacionalidad no significa la creación de Estados paralelos pero cuestiona el carácter uninacional del Estado ecuatoriano porque éste se fundamenta en la homogeneidad, es decir, en la pretendida existencia de una sola cultura nacional. La plurinacionalidad en cambio se fundamenta en la diversidad, en el reconocimiento jurídico de las once nacionalidades, en el diseño de un aparato estatal que responda a la diversidad sociocultural del país y garantice la participación del pueblo y la democratización del poder..."

En vez de dividir a los ecuatorianos, el planteamiento de la plurinacionalidad intenta desarrollar una relación intercultural social, política y jurídica dentro de la carta política del país con el fin de reconocer los pueblos indígenas como ecuatorianos con identidades y características ancestrales distintas -como nacionalidades- que junto con los demás grupos, conforman un Estado diverso pero unido.

La plurinacionalidad implica no sólo una declaración sobre el carácter social y cultural del país, sino más bien, una reestructuración política y jurídica que refleje una nueva interculturalidad que tome en cuenta en todos sus aspectos, la diversidad del país y que en sí, pueda promover otro tipo de desarrollo y de vida. Como dice la CONAIE (1998),

la plurinacionalidad debe reflejarse más que en declaraciones, en la organización del Estado, del gobierno central, regional, provincial, cantonal y parroquial; en los varios organismos del Estado y en todas sus dependencias, así como en la creación de nuevas instituciones político territoriales y órganos de gobierno... en la reconceptualización de algunos derechos civiles, en la regulación especial de las políticas y el reconocimiento expreso de los derechos colectivos y difusos (p. 27).

En los últimos meses, las organizaciones indígenas con el apoyo de los movimientos sociales hicieron un gran intento para educar e informar a los miembros de la Asamblea Nacional Constituyente sobre la plurinacionalidad, inclusive por medio de una serie de mesas de concertación auspiciado por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, el Programa de Apoyo al Sistema de Gobernabilidad Democrática, el Banco Interamericano de Desarrollo, PNUD y CONPLADEIN. Sin embargo, su campaña no logró convencer al número de asambleístas necesarios para llegar a ser realidad. Aunque nadie sabe por cierto las razones políticas y partidarias para que no se haya reconocido el carácter y concepto de la plurinacionalidad, comentarios sobre las razones han variado entre la falta de propuesta concreta entendible a la visión todavía etnocentrista y hegemónica de muchos de los políticos y partidos. Lo que sí queda como obvio es que todavía en el Ecuador, al entendimiento y comunicación intercultural le falta mucho.

## DERECHOS COLECTIVOS

El Estado ecuatoriano ha funcionado desde su principio, promoviendo los derechos de los individuos nacidos o naturalizados en el Ecuador. Aunque estos derechos son aplicables a toda la ciudadanía, niegan los derechos colectivos que los indígenas han mantenido por siglos como símbolo de su particularidad cultural.

Por eso, el movimiento indígena ha venido argumentando que el Estado pluricultural y plurinacional debería reconocer los derechos colectivos de los pueblos, propiciando "medidas especiales que permitan su recuperación económica y afirmación política e identitaria, y así incrementar y dignificar su participación dentro de la economía, la política y la cultura del conjunto de la nación ecuatoriana" (CONAIE, 1998, 17). Los derechos colectivos junto con los derechos individuales permiten una *relación intercultural*

*social, política y jurídica, con el fin de alcanzar la igualdad real de todos los ecuatorianos.*

La propuesta de los derechos colectivos ha ido concretando y tomando fuerza en los últimos meses de 1997 y al principio de 1998. En preparación para la Asamblea Nacional Constituyente, la CONAIE publicó una lista de los derechos colectivos que la reforma constitucional debería incluir. Como parte de estos esfuerzos, una delegación de la CONAIE se reunió con asambleístas de cada partido para explicar el significado y la importancia de los derechos colectivos en la construcción de una democracia realmente representativa.

El esfuerzo dio resultado. El 24 de abril de 1998, la Asamblea Nacional Constituyente aprobó once derechos específicos de los pueblos indígenas. Esos derechos también se extenderán a los pueblos negros en todo lo que sea aplicable. El texto incluye lo siguiente:

Art. Se reconoce la existencia de los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales y al pueblo negro, que forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.

Art. En el marco de esta constitución de la ley y del respeto al orden público y los derechos humanos, el Estado reconoce y garantiza los siguientes derechos colectivos a los pueblos indígenas:

1. A mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones; en lo espiritual lo económico, social y cultural, lingüístico y político.
2. A conservar la propiedad de tierras comunitarias que serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e indivisibles, salvo en el declaratorio de utilidad pública, y gozarán de excepciones del impuesto predial de acuerdo a la ley. El

Estado reconoce la posesión ancestral de las tierras comunitarias y las adjudicará en forma gratuito, conforme la ley.

3. A participar en el uso, usufructo y administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de los recursos no renovables existentes en las tierras donde habitan. Acceder en cuanto sea posible, a los beneficios económicos que reporten. Recibir indemnizaciones por los impactos socioambientales que causen, y a conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y su entorno natural.
4. A conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia social, organización, generación y ejercicio de autoridad.
5. A no ser desplazados como pueblos de sus tierras.
6. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales, a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley; y a mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural, histórico y artístico.
7. Al uso de símbolos y emblemas que los identifiquen.
8. A acceder a una educación de calidad y contar con un sistema de educación intercultural bilingüe.
9. A sus propias prácticas, sistemas y conocimientos de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas.



10. A formular prioridades en lo que atañe a su desarrollo, planes y proyectos para el mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales. A recibir del Estado recursos que consten en el presupuesto general del Estado.
11. A participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.

Sin embargo, para que estos derechos colectivos tengan aplicabilidad, el movimiento indígena y sus respectivas nacionalidades tienen ante sí, un enorme reto en la elaboración de las leyes secundarias que den viabilidad y realidad al éxito alcanzado hasta el momento.

### CONVENIO 169 DE LA OIT

La aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) por el Congreso ecuatoriano en marzo de 1998, representa otra instancia de políticas de Estado que puede promover nuevas relaciones interculturales sociales, políticas y jurídicas en la sociedad ecuatoriana<sup>5</sup>.

Como explica Alberto Wray (1998), "el Convenio 169 busca erradicar lo que pueda subsistir de derecho o de facto en contra de los pueblos indígenas" comprometiendo al Estado "a la aplicación de medidas que aseguren a los pueblos indígenas la posibilidad de gozar en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población" (p. 71).

Específicamente, el Convenio 169 está basado en 3 principios básicos:

1. El respeto a las culturas, formas de vida y de organizaciones e instituciones tradicionales de los "pueblos" indígenas incluyendo la relación especial que estos pueblos tienen con las tierras y territorios que ocupan y los aspectos colectivos de esta relación.
2. La participación efectiva de estos pueblos en las decisiones que les afectan;
3. El establecimiento de mecanismos adecuados y procedimientos para dar cumplimiento al Convenio de acuerdo a las condiciones de cada país.

Un aspecto muy importante del Convenio 169 es su utilización de "pueblos" en vez de "poblaciones" indígenas así reconociendo que:

...cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones [Congreso Nacional, p. 7].

Aunque el Convenio 169 fue adoptado por la OIT de Ginebra en 1989 y aprobado y ratificado en México, Bolivia, Colombia, Perú, Argentina, Costa Rica, Paraguay, Honduras y Guatemala en los últimos 9 años, la aprobación ecuatoriana se tardó mucho debido a la falta de apoyo de los partidos tradicionales del grupo mayorista del Congreso. Finalmente, fue por el esfuerzo de la Comisión especial permanente de asuntos indígenas liderado por el H. Miguel Llucó Tixe, que logró construir una concertación de las bases y alianzas partidarias, por medio del cual se logró su reconocimiento legislativo.

## CONCLUSION

En el Ecuador, la interculturalidad ha venido desarrollándose en los últimos años dentro del movimiento indígena, como principio político-ideológico que, con sus planteamientos sociales, políticos y jurídicos, pretende construir una verdadera democracia basada en la igualdad, la justicia y la unidad en la diversidad<sup>6</sup>.

A pesar de comentarios sobre los indígenas como divisionistas y separatistas, son los indígenas que han logrado alianzas políticas y sociales con otros sectores de la sociedad y son los actores que están al frente de los cambios constitucionales que proponen nuevas estructuras de relación y de integración de toda la sociedad ecuatoriana. Estas alianzas y reformas constitucionales sirven para

***La interculturalidad ha venido desarrollándose en los últimos años dentro del movimiento indígena, como principio político-ideológico... que, con sus planteamientos sociales, políticos y jurídicos, pretende construir una verdadera democracia basada en la igualdad, la justicia y la unidad en la diversidad***

posicionar al Ecuador en estos momentos como uno de los países latinoamericanos más destacados en término de los avances sobre la interculturalidad y de sus dimensiones relevantes.

La nueva constitución prescribe como responsabilidad del Estado, la promoción de la interculturalidad. Esto no implica que el movimiento indígena va a dejar a un lado su compromiso de asegurar que la interculturalidad, en todas sus formas, tenga aplicabilidad y responsabilidad

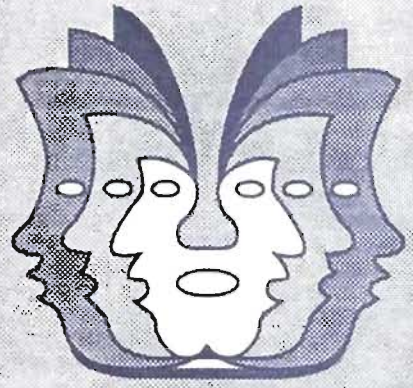
del Estado; siendo aun un discurso sin normas concretas, la nueva constitución ofrece la posibilidad futura de que la interculturalidad llegue a ser una visión, principio y proyecto de todos. ♦

<sup>6</sup> Eso no es de sugerir que los conflictos interculturales van a desaparecer como tampoco la hegemonía del grupo dominante. Más bien, es de nombrar un proyecto intercultural que intenta establecer una igualdad jurídica y social basada en los derechos individuales y los derechos colectivos y promover un reconocimiento, respeto y comunicación basado en las diferencias que puede hacer posible una cooperación y solidaridad entre grupos, permitiendo una integración nacional de otro tipo.



BIBLIOGRAFÍA

- ALMEIDA, José. "Fundamentos del racismo ecuatoriano", en: Ecuador Debate N° 38, Quito, CAAP, agosto de 1996, pp. 55-71.
- CONAIE. *Las Nacionalidades Indígenas y el Estado Plurinacional*. Quito, CONAIE, 1998.
- CONAIE. *Proyecto político de la CONAIE*. Quito, CONAIE, diciembre de 1997.
- CONAIE. *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito, CONAIE, 1994.
- CONGRESO NACIONAL. *Comisión Especial Permanente de Asuntos Indígenas*. Convenio 169 Organización Internacional del Trabajo.
- DINEIB. "Modelo de educación intercultural bilingüe", Pueblos Indígenas y Educación, Vol. 7, N° 29-30, 5-142.
- IADAP/Convenio Andrés Bello. *Cuadernos de Investigación Bibliográfica N° 1, Proyecto Interculturalidad: Políticas Culturales de Alcance Regional*. Quito, IADAP, diciembre de 1997.
- KOWH, Ariruma. "¿Temor a la plurinacionalidad?", en: Voces, Quito, CONAIE, noviembre de 1997.
- RAMON, Galo. "Avances en la propuesta del país plurinacional", en: Aportes al tema de los derechos indígenas, Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena. Quito, marzo de 1998, pp. 48-64.
- Verdesoto, Luis. "Prólogo", en: Aportes al tema de los derechos indígenas, Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena. Quito, 1998, pp. 3-5.
- Wray, Alberto. "El Convenio 169 de la OIT", en: Aportes al tema de los derechos indígenas, Mesa de concertación sobre las propuestas del movimiento indígena, Quito, 1998, pp. 65-86.



## RESEÑA TÉCNICA



### COORDINACION GENERAL

*Patricio Sandoval Simba*  
OFICIAL DE PROYECTOS  
COORDINADOR TÉCNICO DEL IADAP

*Victoria Novillo Rameix*  
ASISTENTE TÉCNICA

### COMITE ORGANIZADOR EN PANAMA

*Elizabeth Jaen*  
MINISTERIO DE EDUCACION

*Berna de Burrel*  
*Pedro Luis Prados*  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE PANAMA

*Julieta de Arango*  
*Ana Maison*  
*Gabriel Lasso*  
INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA  
DE PANAMA

*Jorge Arosemena*  
*Betty Aun de Catsambianis*  
CIUDAD DEL SABER

### INTERVENCIONES ESPECIALES

*Pablo Thalassinou*  
MINISTRO DE EDUCACION DE PANAMA

*Jorge Delgado*  
DIRECTOR DEL INSTITUTO NACIONAL  
DE CULTURA, INAC

*Gustavo García Paredes*  
RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE PANAMA

### PONENCIAS E INTERVENCIONES DEL PANEL CENTRAL

*Marcos Raitman*  
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS  
Y SOCIOLOGIA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

*Jorge Delgado*  
INSTITUTO NACIONAL DE CULTURA  
DE PANAMA

*José Tejelro*  
UNIDAD DE ANTROPOLOGIA  
VICEMINISTERIO DE CULTURA DE BOLIVIA

*Ricardo Salas*  
UNIVERSIDAD CATOLICA BLAS CAÑAS  
DE SANTIAGO DE CHILE

*Briseida Allard*  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE PANAMA

*Carlos Rojas*  
UNIVERSIDAD DEL AZUAY

*Guillermo Castro*  
CENTRO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
JUSTO AROSEMENA

*Juan Ossio*  
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES  
UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

*Enrique Alf González*  
CENTRO DE INVESTIGACIONES  
SOCIOCULTURALES DE VENEZUELA

### GESTION DEL EVENTO EN LOS PAISES

*Ana María Selemé (Bolivia)*  
*Josefina Lira (Chile)*  
*Olga Lucía Turbay (Colombia)*  
*María Dolores López (España)*

*María Elena Acevedo (Panamá)*  
*Ana Marina Alvarado de Díaz (Perú)*  
*Juan Flores (Venezuela)*  
Ministerio de Educación y Cultura (Ecuador)

## PARTICIPANTES

La convocatoria y realización del evento se realizó sobre la base de un directorio de 328 destinatarios, conformado por 66 entidades de la ciudad de Panamá, 63 organismos gubernamentales del Ecuador, 44 organizaciones no gubernamentales, 21 organizaciones sociales de base, 24 sectores académicos, 15 entidades internacionales con sede en el país, y 73 instituciones de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, España, México, Perú y Venezuela.

Participaron 83 personas entre estudiantes universitarios, educadores, artistas, antropólogos, gestores culturales, comunicadores sociales y profesionales afines, en representación de:

Entidades gubernamentales: Instituto Nacional de Cultura, INAC; Dirección General de Artesanías Nacionales de Panamá; Ministerio de Educación de Panamá; Municipio de Panamá; Centro Regional de Coclé; Ministerio de Cultura de Bolivia; y Municipio de Cuenca.

Sectores académicos: Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Panamá; Centro de Investigaciones Antropológicas de la Universidad; Pontificia Universidad Católica del Perú; Universidad de Cuenca; y Universidad Complutense de Madrid.

Organizaciones no-gubernamentales: Seminario de Estudios Interdisciplinarios, SEI; Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena; Unidad de Teatro Colonense, UTEACO; Fundación Nacional de Artesanías, FUNDARTE; Organización de Mujeres Nueva Identidad; Centro de Investigaciones Socioculturales de Venezuela -CISCUVE-; y, Programa de Investigación Intercultural -CERC-.

## MEMORIA GENERAL DE ACTIVIDADES

El segundo seminario-taller internacional “Las nuevas concepciones de cultura nacional y la construcción de identidades subregionales en América Latina: instituciones, actores y movimientos sociales”, realizado en Panamá, del 6 al 8 de mayo de 1998, tuvo como escenario el Paraninfo de la Universidad Nacional de ese país; el programa de actividades giró en torno a 4 aspectos: estímulo de la empatía y diálogo entre los participantes, resolución del componente académico, ampliación del impacto social del evento, y agenda protocolar propia en estos casos.

Respecto del primer aspecto, debemos señalar los gratos momentos de distracción que nos proporcionó el INAC y la Embajada de España en la exposición “Federico García Lorca: imágenes y palabras”, la muestra de Arte Andino en el Museo de Artes Contemporáneo, y la visita a las exclusas de Miraflores y a las instalaciones de la Ciudad del Saber.

Para la resolución del componente académico, se sucedieron cinco reuniones plenarios, en las cuales los expositores intervinieron de conformidad con la temática propuesta. Las mismas fueron comentadas por un 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, directivos de otras instituciones, profesionales, funcionarios y estudiantes:

Con las asociaciones de estudiantes y grupos indígenas, en coordinación con la Universidad de Panamá, sobre la temática: la identidad étnica, el racismo y la práctica intercultural en las propuestas de desarrollo de base.

Con los grupos artesanales, en coordinación con la Galería de Arte del INAC, sobre el tema: la realidad de los grupos artesanales y las estrategias de comercialización artesanal.

Con las asociaciones de mujeres, en coordinación con el Museo de Arte Contemporáneo, sobre la temática: el conflicto e identidad de género en el ámbito de las relaciones interculturales.

Estas actividades fueron exitosas, por la asistencia promedio de 40 personas en cada una 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 tuvieran un acercamiento a la problemática y alternativas de gestión del desarrollo sociocultural en Panamá.



Finalmente, en la agenda protocolar, destacaremos la presencia de las primeras autoridades del Ministerio de Educación y de la Universidad Nacional de Panamá, de representantes del cuerpo diplomático de los países del CAB, de intelectuales panameños, de comunicadores sociales de los medios locales, de los participantes mismos del evento y de los responsables de la gestión técnica del IADAP.

En la sesión inaugural, las autoridades invitadas se refirieron al interés de las instituciones panameñas por apoyar esta iniciativa del IADAP y del Convenio Andrés Bello, y lo acertado de abordar la temática.

A continuación reproducimos extractos de las principales intervenciones:

*"... ahora y aquí, en estos difíciles y complejos 'tiempos nuevos', tan imbuidos de globalización y mundialización, los pueblos de América Latina, sin perder las oportunidades de modernización y desarrollo que se les ofrecen, tienen que procurar mediatizar aquellos aspectos del modelo vigente que tienden a disminuir sus culturas nacionales e identidades.*

*... El objetivo medular de este seminario-taller es claro y fundamental: contribuir a poner de relieve la incidencia de los tiempos nuevos que estamos viviendo, los retos impuestos a nuestros pueblos por la globalización vigente y, sobre todo, lo que podemos y debemos hacer mancomunadamente para fortalecer la pertenencia como región y como pueblos hermanados por una historia y destino comunes.*

*... Todo el esfuerzo debe conducir a una definición conceptual, claramente perfilada en el tema apropiadamente denominado: 'hacia una ciudadanía renovada, el pluralismo cultural y la diversidad étnico-social'. No se trata aquí de idear estereotipos plásticos, consignatarios. Es más bien una respuesta científica, un proyecto regional tan bien diseñado que a todos nos comprometa a la acción: pueblos, gobiernos, instituciones privadas, gremiales y partidistas... en fin, las fuerzas organizadas de la región, incluidas desde luego las universidades, que es este tránsito tienen que atender retos nuevos que se suman a sus responsabilidades seculares"*

**(Extracto de la intervención del Dr. Gustavo García Paredes, Rector de la Universidad de Panamá).**

*"El tema de la identidad, es parte de la agenda principal que debemos enfrentar, si en verdad queremos ser congruentes con los paradigmas que estamos construyendo para vivir, en el siglo XXI, sin exclusiones, sin violencias, justamente, actuando sobre la base del conocimiento y del respeto de las otras culturas y sus individualidades, como elemento complementario del valor hacia nuestra forma de ser como sociedades y personas..."*

*Somos un planeta culturalmente diverso... Este fenómeno tiene en el contexto latinoamericano una variedad tan rica y significativa, que sólo comprender a lo interno de las sociedades, el impacto de las diferentes etnias y la policromía lingüística que recoge el acervo indígena, la presencia asiática, los aportes afroantillanos y el paso de europeos, con sus improntas huellas, nos permite, en una breve semblanza, apreciar la magnitud de trabajo que se abre ante ustedes.*

*La presencia nuestra y de la Universidad de Panamá, de la Ciudad del Saber, del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello y del Instituto Nacional de Cultura, dan la evidencia del profundo interés e importancia que le otorgamos a la temática de la interculturalidad, la identidad nacional y las políticas culturales”*

**(Extracto de la intervención del Dr. Pablo Thalassinis,  
Ministro de Educación de Panamá)**

En la sesión de clausura, el IADAP hizo un balance general de lo actuado y de los aspectos positivos logrados, anunciando la realización del tercer seminario taller del proyecto para 1999, sobre la temática: “Cultura y desarrollo: La perspectiva regional/ local”.

*“ Os invitamos, sobre el presupuesto que sin un fundamento ético-cultural acorde con los signos de los tiempos, la gestión de las instituciones y actores sociales, en las cuales estamos inmersos, continuará o se tornará intrascendente. Que es necesario, no sólo reinventar y ensanchar las concepciones y dimensiones de la cultura, sino también, interiorizar en las sociedades un discurso cultural globalizador y valorativo de lo nacional, que coadyuve a una mayor participación de los diversos sectores en la construcción de Estados democráticos, eficaces y activos, propiciadores del diálogo intercultural entre las múltiples comunidades y grupos diferenciados de la población.” ♦*

**(Extracto de la intervención del Lcdo. Eugenio Cabrera Merchán,  
Ex Director Ejecutivo del IADAP).**

1. Introducción  
2. El sujeto  
3. El sujeto  
4. El sujeto  
5. El sujeto  
6. El sujeto

7.  
8.  
9.  
10.

11. El sujeto  
12. El sujeto  
13. El sujeto  
14. El sujeto  
15. El sujeto

16.  
17.  
18.

19. El sujeto  
20. El sujeto

21.

22. El sujeto  
23. El sujeto

24. El sujeto  
25. El sujeto  
26. El sujeto

27.  
28.  
29.

30. El sujeto  
31. El sujeto

LA EDICION DE ESTA REVISTA IDENTIDADES NO. 20, CONSTA DE MIL EJEMPLARES. SE TERMINO DE IMPRIMIR EN ABRIL DE 1999, EN LA CIUDAD DE QUITO, EN LA EDITORIAL DEL IADAP