

# INTEGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD



JOSÉ SANTOS HERCEG  
COMPILADOR

*Desafíos pendientes  
para América Latina*

colección **idea**

INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS  
Universidad de Santiago de Chile

INTEGRACIÓN E  
INTERCULTURALIDAD

DESAFÍOS PENDIENTES  
PARA AMÉRICA LATINA

JOSÉ SANTOS HERCEG, COMPILADOR

colección **idea**

Primera edición, diciembre de 2007, Santiago de Chile

Colección Idea. Segunda Época  
Instituto de Estudios Avanzados  
Universidad Santiago de Chile

© José Santos Herceg

ISBN 978-956-303-053-2

Diseño y diagramación: Alejandra Norambuena, Gabriel Valdés  
Edición: Tipográfica

Derechos exclusivos reservados para todos los países. Prohibida su reproducción total o parcial, para uso privado o colectivo, en cualquier medio impreso o electrónico, de acuerdo a las leyes 13.336 y 18.443 de 1985 (Propiedad intelectual).

Impreso en Chile / Printed in Chile

# INTEGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

DESAFÍOS PENDIENTES  
PARA AMÉRICA LATINA

JOSÉ SANTOS HERCEG, COMPILADOR

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
<b>PRIMERA PARTE</b>	
PENSAMIENTO INTERCULTURAL E INTEGRACIÓN	13
1. Diversidad y conflictividad. Contribuciones a la formulación de categorías heurísticas para la integración y el diálogo intercultural <b>Adriana Arpini</b>	15
2. Exigencia histórica de integración e interculturalidad <b>Dina Picotti</b>	31
3. Del sueño de unidad a la utopía intercultural. América Latina como proyecto de integración <b>José Santos Herceg</b>	39
<b>SEGUNDA PARTE</b>	
INTERCULTURALIDAD, IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN	51
4. Interculturalidad e integración en América Latina, una problemática abierta <b>Cristián Parker G.</b>	53
5. De la liberación soñada a la globalización imaginada: crítica intercultural de la simbólica latinoamericana <b>Ricardo Salas</b>	93

6.	Horizontes unionistas en Nuestramérica. El reto de la izquierda plebeya <b>Hugo Biagini</b>	109
<b>TERCERA PARTE</b>		
	<b>PSEUDOINTEGRACIÓN: EL SUJETO INDÍGENA</b>	127
7.	La presencia del indigenismo en el proceso de independencia sudamericano <b>Dante Ramaglia</b>	129
8.	Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea <b>Claudia Zapata</b>	155
<b>CUARTA PARTE</b>		
	<b>OTREDAD E INTEGRACIÓN EN EL NIVEL DEL TEXTO</b>	177
9.	Interculturalidad e integración: una lectura desde textos de Armando Tejada Gómez <b>Paula Ripamonti</b>	179
10.	La tensión entre integración y segregación en la producción intelectual de José Ingenieros <b>Alejandra Gabriele</b>	197
11.	La presencia de 'las otras' en la nueva narrativa de conquista <b>Carolina Pizarro</b>	211
12.	Voces inmigrantes árabes: Chuaqui, un ejemplo letrado de ciudadanía popular chilena <b>Rodrigo Cánovas</b>	225
	<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	243

## PRESENTACIÓN

El texto con que Humberto Gianinni inicia *La reflexión cotidiana*, siempre me ha dado que pensar: «[La filosofía] no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica», pues sólo así conserva su profundidad y seriedad, advierte. La filosofía —podríamos agregar, todo pensamiento— correspondería, entonces, al género 'diarístico', sería 'reflexión cotidiana' y, tal vez, no puede dejar de serlo. Quizás sea por esto que siempre me ha fascinado el *Discurso del método*, pues, aunque pueda parecer evidente, ese texto está enteramente escrito por René Descartes. Todo en primera persona, en su lengua y sobre los problemas que a él interesan. El francés sólo quiso dar cuenta de su propia experiencia, de la manera en que él ha intentado dirigir su razón: sin intenciones normativas universales, sin la pretensión desmesurada de prescribir a nadie lo que debe hacer. Es, como dice, una 'historia', una 'fábula' que tal vez sirva a algunos y a otros no dañe demasiado. Es, de hecho, su propia historia, su periplo filosófico. Las anécdotas están por todas partes, sus juicios, gustos y hasta dudas y desatinos. Hay ironía e incluso venganza, hay rabia y apuestas. El discurso inaugural de la filosofía

moderna es, en todo sentido, un 'diario de vida'. Esa es, creo ahora, una de sus grandes virtudes.

Allí está, por lo demás, lo sorprendente o, si se quiere, lo inconcebible. Aunque el pensador, sus circunstancias, sus experiencias están siempre presentes, lo están habitualmente tras bambalinas. Oculta, camuflada, ignorada, la primera persona tiende a esconderse para no ser vista, sino sólo oída en susurro. Atendida como una voz neutra que surge de ultratumba o del limbo, como sea, de un espacio incontaminado, aséptico: uno que no huele a animal o a carne. El inconfesable vínculo entre el sujeto y su obra entre su vida y su pensamiento. El de Gianinni podría leerse como un llamado a recordar al «yo pensante» que, aunque indismontable no se muestra, se borrea, que –podría temerse– se va disolviendo de tanto negarse. Creo, con Roig –y en esto como en muchas cosas somos deudores de Hegel–, que simplemente no hay pensamiento sin 'sujeto'. Y cuando dice sujeto no apunta al 'trascendental' (lo que quiera que eso sea), sino al corpóreo, al de dolores y risas, de desesperación y sueños, de fiestas y velorios: al hecho de barro y, a veces, enterrado en el lodo. «Al a priori antropológico», esa es la nomenclatura del mendocino para hablar de un yo que aparece –al que se le deja aparecer– y con ello descubre afirmando, que tiene valor, que lo tiene el pensar y pensarse.

Es a raíz de estas convicciones, tal vez algo sorprendentes aún por nuevas y un poco excéntricas, que cuando se propuso que me hiciera cargo de la organización de un evento, promovido por la Embajada Argentina en Chile, para el encuentro de pensadores de ambos países, no pude imaginar –lo confieso con algo de vergüenza– que el tema fuera más que 'mi' tema. Se podría decir, con Roig nuevamente, que con ello se manifestaba aquel «tenerme como valioso» indispensable para el pensar. Pero eso tiene un dejo a excusa, por lo que antes de caer en una autorreferencialidad narcisoide e indecorosa, me di a la tarea de buscar cómplices. La intención era desplazarme de la primera persona del singular a la del plural. De esta forma, diluido entre otros, mi innegable narcisismo se disimulaba. Cómo no iban a haber otros que compartieran mis obsesiones, mis problemas, mis desvelos.

La trampa está, por supuesto, eso cualquiera lo intuye, en que ya tenía ubicado a mis compinches, al menos a algunos de ellos.

Hace ya algún tiempo que Adriana Arpini me invitó a participar con ella y su grupo en un proyecto de investigación sobre los temas aquí propuestos: integración e interculturalidad. Dante Ramaglia, Paula Ripamonti y Alejandra Gabrieli, así como los muchachos del «Grupo de estudios filosóficos comparados» son parte de ese trabajo. Dado los asuntos planteados, quienes no podían estar ausentes eran, además, Dina Picotti, Ricardo Salas, Hugo Biagini y Cristián Parker, los que venían a complementar el club de los obsesionados –teórica y por tanto sanamente– por la integración y la interculturalidad. En el camino fueron apareciendo nuevos nombres, otros invitados y perspectivas de abordaje del asunto. En un almuerzo –de aquellos que por ser de placer son de trabajo– las profesoras Ana y Carolina Pizarro propusieron la idea de incorporar el tema desde la literatura y Rodrigo Cánovas fue el indiscutido invitado.

Súbitamente éramos más que un equipo de fútbol. El 'yo' inicial se transformó con éxito en un 'nosotros' y nos reunimos en octubre del 2006 a compartir una preocupación o, dicho de otra forma, a pensar en conjunto, a escribir un 'diario común', para volver a Gianinni. ¿Acaso existe realmente otra forma de hacerlo? En aquellas jornadas nos escuchamos, nos reímos, discutimos e incluso perdimos la paciencia para volver a encontrarla. Hubieron ponencias, cafés, conversaciones, almuerzos, confabulaciones, nacieron proyectos (no todos viables gracias a Dios) y surgieron amistades (quizás también enemistades). De todo eso fuimos haciendo una crónica, la de una hebra de pensamiento latinoamericano sobre la interculturalidad y la integración que hoy presentamos al público. Presentación que sólo es posible gracias al apoyo de muchos que sería largo enumerar, sin embargo, una especial mención exige la ayuda de la profesora Carolina Pizarro en la articulación y organización del material. Lo que resultó finalmente es la 'historia', la 'fábula' de un 'encuentro', una que tal vez sirva a algunos y a otros no dañe demasiado. Es la exteriorización de ese «a priori antropológico» que nos reunió, de un 'nosotros' que apareció y con ello descubrir afirmando, que tenemos valor, que lo tiene el pensar y el pensarnos.

JOSÉ SANTOS HERCEG

Santiago de Chile, octubre de 2007

# I

---

## PRIMERA PARTE

Pensamiento intercultural  
e integración

# 1.

## DIVERSIDAD Y CONFLICTIVIDAD. Contribuciones a la formulación de categorías heurísticas para la integración y el diálogo intercultural

ADRIANA ARPINI

### RESUMEN

*Intentamos contribuir desde la filosofía práctica a reflexionar críticamente acerca del lugar e importancia que tiene la consideración de la diversidad y de la conflictividad en las propuestas de integración y en las posibilidades de hacer efectivo el diálogo intercultural. No presenta mayores dificultades integrar lo mismo a lo mismo, pero cuando se trata de integrar a partir del reconocimiento de la diversidad, es necesario contar con herramientas teóricas y categorías que hagan posible la comprensión de lo diverso y de la relación conflictiva de la que emerge la posibilidad de la integración y el diálogo. Es necesario superar el voluntarismo y el teoricismos en los planteos de la integración. Mas ello requiere revisar críticamente la teoría, diseñar nuevos paradigmas y categorías interpretativas.*

## I. INTEGRACIÓN Y DIVERSIDAD. LA INTEGRACIÓN COMO PROCESO DE SUJETIVACIÓN

La cuestión de la integración tiene una larga trayectoria en la historia de América Latina, desde los albores de la vida independiente de nuestras naciones. En circunstancias históricas específicas ha adquirido modulaciones diversas según hayan predominado en su consideración intereses económicos, sociales, políticos, jurídicos o culturales. Así por ejemplo, cuando en nuestros días se habla de integración en relación al Mercosur, no queda adecuadamente explicitado que la orientación puramente economicista surgida del Tratado de Asunción (26 de marzo de 1991) resulta insuficiente para asegurar la concreción de los ideales integracionistas que se declaran.

En efecto, los procesos de integración que se han intentado hasta el presente ponen de manifiesto la confrontación entre formas de racionalidad diferentes. Una, acentuadamente instrumental y homogeneizante, funciona sobre la base del cálculo costo-beneficio y está orientada por criterios de eficacia y utilidad. La otra apela a una racionalidad dialógica que considera los aspectos humanos en sus dimensiones territoriales, ambientales, culturales, sociales y políticas, sin descuidar la dimensión económica en cuanto medio potenciador del desarrollo, del ejercicio de la ciudadanía y del reconocimiento de las identidades arraigadas en diversos mundos de vida. Es claro que la integración no es un asunto lineal ni homogéneo. Antes bien, se trata de un proceso complejo y dificultoso, en el que se juegan intereses, muchas veces encontrados. El proceso de globalización, sostenido de manera excluyente sobre mediaciones económicas, contribuye más bien a la des-integración y al no reconocimiento del otro en su diversidad, en la medida que coloca al mercado –y, por tanto, al consumo– como criterio homogeneizador integrador. Al contrario, la articulación de políticas integrativas y la formación de bloques regionales requiere fomentar la solidaridad y la cooperación entre los pueblos. Para ello no bastan los acuerdos de las cúpulas de poder, pues se trata de procesos con bases sociales y culturales que requieren otro tipo de mediaciones: espacios para el encuentro,

el reconocimiento, el diálogo, el intercambio y la concertación entre sujetos que se afirman en su diversidad.

La problemática puede enfocarse más adecuadamente si se admite la tensión entre integración y diversidad. Siguiendo la caracterización de lo político de Jacques Rancière, podemos describir esa tensión como la pugna entre dos procesos diferentes: uno, homogeneizador, busca la asimilación mediante la formalización y subsumición de lo diverso en categorías universales; el otro, consiste en un conjunto de prácticas heterogéneas, guiadas por la suposición de que todos somos iguales y por el intento de verificar esta suposición mediante la afirmación y exhibición de la propia diversidad. El proceso de asimilación, en cuanto desconocimiento o negación de lo diferente, daña la igualdad. La praxis política se da, entonces, como contienda entre asimilación y emancipación en el manejo del daño (Rancière, 2000: 145-52). La lógica de la emancipación implica la construcción de casos de igualdad, no mediante la asimilación, sino como resultado de procesos de sujetivación.

Sujeto, según Yamandú Acosta, es «la categoría filosófica que representa a la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, desde, en y para América Latina, al tiempo que contribución a la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto». Ahora bien, ¿qué es un proceso de sujetivación? Es la formación de un uno que no es un yo, sino la relación de un yo con otro. Consiste en la afirmación autónoma del sujeto, en que la determinación del 'yo' se resignifica en clave del 'nosotros'. «La praxis y el proyecto de liberación alcanzarán mayores grados de autenticidad en la medida en que, sin etnocentrismos ni mesianismos de ningún tipo, el sujeto situado [...] se constituya en el lugar (antropológico, epistemológico, ontológico e histórico) de fundamentación de un proceso liberador cuyo horizonte de realización apunte a conjugar la diversidad con la universalidad de lo humano» (Acosta, 2005a: 987-96). Cabe, entonces, la posibilidad de pensar la integración no como inclusión de una cosa en otra (asimilación), sino como proceso de sujetivación. En la misma dirección en que Arturo Roig ha señalado que la reflexión filosófica comienza y recomienza allí donde el sujeto se pone como valioso para sí mismo y considera valioso pensar sobre sí mismo (Roig, 1981, 2003).

El proceso de sujetivación en la dimensión política es el planteamiento de la igualdad desde un lugar diferente, desde el *topos* de un argumento que sólo es posible en un intervalo del presente, en un intersticio en la continuidad de lo mismo. En otras palabras, plantear la igualdad —«todos somos seres humanos»— implica un ensanchamiento del presente que permita hacer efectiva esa igualdad mediante la emergencia de las diferencias para dar cabida a experiencias silenciadas, sustituyendo la exaltación de lo uniforme por la búsqueda de alternativas a la vez utópicas y realistas. Conlleva la necesidad de renombrar o encontrar nuevos nombres para lo dado, de redefinir u otorgar nuevos contenidos a lo que parecía fijo e inexorable, de crear nuevas categorías gnoseológicas y axiológicas, y recrear con una mirada nueva las que a fuerza de ser declamadas han perdido su contenido.

Cuando hablamos de formular nuevas categorías, otorgar nuevos contenidos y crear nuevos valores, afirmamos que se trata de una necesidad, no en el sentido en que ésta se opone a la contingencia (sentido lógico-ontológico), sino en cuanto la necesidad es una carencia, muestra un estado de menesterosidad (en sentido ético-anropológico) y, como tal, profundiza la crítica y direcciona la acción. En efecto, compartimos con Acosta la aseveración de que «[e]l lugar de la crítica radical en América Latina, o donde sea, es el sujeto en cuanto trascendentalidad inmanente a estructuras, sistemas e instituciones a través de los cuales se constituye y afirma, pero que libradas a su propia lógica [...] terminan finalmente negándolo» (Acosta, 2005a: 987-96). Esto último sucede cuando, bajo la pretensión de procedimentalidad pura, valóricamente neutra, las formas de la democracia política no hacen más que expresar los contenidos de la modernidad capitalista, sintetizados en los principios de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos. Cabe señalar, no obstante, que la modernidad se constituye en la tensión entre homogeneización (dominación) y emancipación. Esto implica diferenciar entre una forma de autodeterminación dentro de las leyes del sistema y otra que se produciría frente a ellas. La segunda es propia de los sujetos, en cuanto se definen por un *plus* de exterioridad frente al sistema, no obstante su pertenencia al mismo. En esto consiste lo que Acosta denomina «ciudadanía instituyente», aquella que se instituye como ciudadanía

al mismo tiempo que interpela las instituciones vigentes, en tensión con las cuales procede a su autoafirmación. Instituye a través de la crítica y transformación de lo instituido. Cuando el sujeto ejerce la ciudadanía instituyente no necesariamente está violentando la ciudadanía moderna, sino que la interpela, es decir, la somete al control crítico del ser humano como sujeto corporal de necesidades. El sujeto como lugar de la crítica no es trascendente respecto de su propio cuerpo, ni de las demás personas o culturas, tampoco respecto de la naturaleza (cuerpo inorgánico), sino que es una trascendentalidad inmanente a las realidades e instituciones que lo constituyen.

La posibilidad de pensar la integración como proceso de sujetivación permite, a nuestro juicio, afirmar y reconocer la diversidad, superando la polarización entre universalismo y contextualismo, entre procedimentalismo y tradición.

La índole de las relaciones posibles al interior de las totalidades entre lo mismo y lo otro, implica que la categoría de diversidad habrá de articularse con la de conflicto. En efecto, la realidad es compleja, plural, múltiple. No todo se juega en el macronivel sociopolítico. También la exclusión o represión de la diferencia es pluridimensional. El mercado capitalista es *per se* generador de macroasimetrías, también existen la exclusión de la mujer, los niños, los ancianos; la exclusión racial, religiosa, de todo tipo de minorías; la exclusión de la propia naturaleza a partir del modelo productivista depredador. Por otra parte, la diferencia por sí sola es una abstracción. Un problema central consiste en elucidar cuál es su posición al interior de la relación conflictiva a la que pertenece: ¿de subordinación?, ¿de in-diferencia? o ¿de diferencia articulada en relaciones simétricas y abiertas?

## 2. CONFLICTIVIDAD Y «LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO»

Hemos señalado la necesidad de articular la categoría de diferencia con la de conflicto. Ahora bien, la definición de conflicto que se

escoja determinará especificidades y modos de abordaje diversos, dando cuenta de diferentes maneras de pensar la problemática. Siguiendo a Bourdieu, diremos que los espacios sociales están atravesados por relaciones de poder y de fuerza en las cuales los agentes, en función de su posición relativa, luchan y negocian con otros grupos por definir los límites de campos específicos (cf. Bourdieu, 1997). Desde esta perspectiva es posible una visión dinámica y compleja del conflicto, como proceso constitutivo en que los agentes o actores luchan para imponer o lograr consenso social o político respecto de sus propios intereses contrapuestos. En este sentido, el conflicto es pensado como un campo activo –no meramente reactivo– de producción y lucha simbólica. Su estudio implica reconstruir las prácticas de significación de los sujetos protagonistas de los conflictos para dar cuenta de ese campo de lucha simbólica en el que interactúan muchos agentes. Asimismo, los conflictos no responden a una causa única, sino que es necesario comprender la red de sentidos que construyen y reconstruyen el contexto económico, político y social, así como el marco histórico en el que se insertan, para recuperar los factores que le dieron origen y especificidad histórica. Desde una perspectiva complementaria puede considerarse al conflicto como el entrecruce de procesos de individuación y socialización de sujetos individuales y colectivos históricamente determinados. En este sentido, el conflicto y las relaciones de poder están presentes en los procesos de diferenciación y constitución de identidades de los sujetos sociales.

En la tradición moderna, los análisis sociopolíticos difieren según la definición del conflicto principal: en el marco del contractualismo moderno, el conflicto primordial se da entre los individuos (v. gr. la insociable sociabilidad de Kant); dentro de cierto historicismo romántico, el conflicto más importante tiene lugar entre los Estados en tanto sujetos de la historia (v. gr. la lucha por el reconocimiento que un Estado arranca a otro, según Hegel); en la perspectiva del análisis del modo de producción capitalista, el principal conflicto tiene lugar entre las clases sociales (v. gr. la lucha de clases según Marx). En la tradición del pensamiento crítico latinoamericano la cuestión del conflicto reviste particular complejidad, pues como ya fue señalado por Augusto Salazar Bondy en los

años setenta, su planteamiento requiere el análisis de los procesos de subdesarrollo, dependencia y dominación (cf. Salazar Bondy, 1995). En nuestros días, como consecuencia del proceso de globalización, es necesario volver a preguntarse ¿cuál es el conflicto principal?, ¿cuáles son sus características?, o bien, ¿cuáles son las contradicciones entre lo global y lo local?, ¿cómo se definen cada una de estas instancias? Todo ello sin perder de vista la advertencia de Boaventura de Sousa Santos, quien sostiene que si la globalización es entendida como «proceso mediante el cual una condición o instancia local logra extender su radio de influencia a lo largo del globo, y al desplegar esta acción, desarrolla la capacidad de designar como local a la instancia o condición social con la cual compite» (2004: 86), entonces, hay que admitir que cuando hablamos de globalización, en realidad, se trata de la globalización exitosa de un localismo dado, y que esa globalización implica la localización de los perdedores.

Ahora bien, hemos planteado la posibilidad de pensar la integración como proceso de sujetivación. Dado que tal proceso supone la pugna entre lógicas antagónicas de homogeneización y diferenciación, hemos considerado necesario revisar la cuestión del conflicto. En esta línea quisiéramos rescatar dos aportaciones de Axel Honneth que, a nuestro juicio, permiten superar la polarización entre el universalismo formalista y el particularismo contextualista. Al hilo de un análisis crítico de la *Jenaer Realphilosophie* de Hegel, Honneth señala tres formas en la estructura social del reconocimiento: el amor o amistad, el derecho y la eticidad. Esta última descansa sobre la instancia superpuesta del Estado en lugar de hacerlo sobre la interacción de los miembros de la sociedad (Honneth, 1997: 77). Tal situación podría ser corregida en el marco de una teoría de la acción comunicativa. Sin embargo, como bien ha señalado Gregor Sauerwald (cf. 2005: 419-40; 2005-2006: 25-42), Honneth tiene reservas respecto de la función epistémica y del valor social del reconocimiento en las morales de la participación discursiva. Por una parte, encuentra una desproporción: «el deseo de ser recibido y reconocido por la sociedad sobrepasa largamente el marco de las condiciones de respeto que pueden ser aseguradas por la participación en los discursos» (Honneth, 1997: 102). La confianza

en el valor social de los propios rendimientos y capacidades, como supuesto de las modernas sociedades de trabajo, apunta a la solidaridad como reconocimiento. Sin abandonar el concepto de mundo de la vida y la teoría de la racionalidad subyacente, es necesario, según Honneth, dar un paso más –o dos, uno respecto de Hegel y otro respecto de Habermas– en dirección hacia una nueva teoría social crítica basándose en el concepto de reconocimiento: «la legitimidad moral del orden social [...] no depende solamente del grado de inclusión de discursos prácticos y de sus correspondientes resultados, sino del cumplimiento de expectativas de otra índole en el reconocimiento social» (1997: 104). Por otra parte, Honneth advierte que tales formas de reconocimiento preceden a toda praxis de fundamentación discursiva, temporal y lógicamente, porque sin el reconocimiento de su dependencia del otro no pueden estar interesados en su juicio. Así, el modelo comunicativo no puede fundamentar el reconocimiento recíproco, sino al revés, lo presupone, de modo que se puede hablar del papel precursor del reconocimiento, lo que conlleva una reconstrucción del concepto de mundo de la vida social en base a una teoría del reconocimiento.

En la medida que se puede hablar de reconocimiento como conducta racional, y las razones representan decisiones signadas axiológicamente, el reconocimiento podría ser interpretado como una respuesta racional a las cualidades de valor de otras personas cuando imponemos límites a nuestro egocentrismo. Esto implica reconocer que los seres humanos como tales disponemos de cualidades de valor que requieren respeto. Tales cualidades quedan sintetizadas en el concepto de dignidad (valor intrínseco de cada ser humano). Además, no son caracteres metafísicos, sino históricos y no se conciben primariamente de manera cognitiva, sino que surgen del proceso de socialización que tiene lugar en el mundo de la vida, donde aprendemos a percibirlos en nosotros mismos y en los otros. Para interpretar esto, Honneth recurre a Kant, al concepto de *Achtung*, respeto como descentración del amor propio. Kant reconoció que *Achtung* es un sentimiento, pero que no es percibido bajo influencia de tipo inclinación o miedo, sino autocausado por el mismo concepto de razón. En el sujeto que reconoce se produce una descentración porque concede a otros sujetos un valor que es la fuente

de derechos legítimos que quiebran el amor propio. Tal definición es interpretable como proceso de liberación.

En síntesis, el esfuerzo ético-antropológico de Honneth deja como resultado que el reconocimiento es un acto primario e independiente, que garantiza la autonomía de la persona humana: el reconocimiento intersubjetivo es constitutivo del ser persona. Reclamar reconocimiento luchando por ello en un acto de liberación es un derecho humano esencial, sea el sujeto persona o colectivo (nosotros). La norma que empieza a regir ese proceso es el respeto, más allá de las autonomías relativas que dominan en la forma del amor y de la solidaridad (cf. Sauerwald, 2006), y más allá de las reglas de la argumentación racional. Esto nos da pie para plantear el desafío de la interculturalidad.

### 3. EL DESAFÍO DE LA INTERCULTURALIDAD

La problemática del reconocimiento de la diversidad cultural como condición de posibilidad de formas de integración auténticas y al mismo tiempo complejas, es puesta en debate en los últimos años con renovada interpelación crítica por autores tales como Raúl Fernet Betancourt (Fernet-Betancourt, 2003 y 2004), quien promueve llevar adelante una revisión crítica de la tradición de pensamiento latinoamericano desde la perspectiva de la interculturalidad, y Ricardo Salas Astraín (2003; 2006: 69-83), quien acentúa el aspecto ético filosófico de la problemática. A pesar de los diferentes abordajes, estos autores presentan ciertas coincidencias en cuanto a considerar la interculturalidad más bien como una «disposición por la que el ser humano se capacita para y se habitúa a vivir 'sus' referencias identitarias en relación con los llamados 'otros', es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos». Se trata de una actitud que abre al ser humano a un proceso de reaprendizaje y reubicación cultural y contextual, a través de la experiencia de que las propias prácticas culturales pueden y deben ser prácticas de traducción (Fernet-Betancourt, 2004: 15).

Ante la necesidad de superar posiciones éticas universalistas y contextualistas, y en el marco de un sistema económico homogeneizante, del entrecruzamiento de culturas y de la interpelación de mundos de vida diferentes, la ética intercultural, en la propuesta de Ricardo Salas Astraín, sostiene la esperanza «del advenimiento de una nueva configuración de la razón y de las razones de la vida, en particular de aquellas formas que asume la razón práctica en situaciones conflictivas, para generar las condiciones de posibilidad del diálogo requerido para la vida en común» (Salas, 2003: 28). Diálogo que no es transparente ni conduce necesariamente al consenso. Antes bien, apuesta a la reconstrucción de las condiciones discursivas elementales para un diálogo basado en la reciprocidad entre diferentes modos de vida. Esto conlleva, según el autor, tres presupuestos:

- a. Universalización: implica reconocer la virtualidad de un discurso argumentativo con pretensión de universalidad.
- b. Diferencia: permite concebir la posibilidad de reconstrucción dialógica de la memoria y de las tradiciones morales sustentadas en las experiencias históricas de resistencia y lucha de los sujetos, las minorías y las comunidades en América Latina.
- c. Conflictividad: constituye un presupuesto sociohistórico y cultural que concibe los conflictos vividos por las comunidades latinoamericanas como parte de su patrimonio. Dado que el conflicto, entendido como a priori de la acción contextualizada, aparece como estructura constituyente del diálogo intercultural, la ética intercultural asume el desafío de encontrar mediaciones entre la hermenéutica del sentido cultural y el modo pragmático de comprensión de los sujetos autoimplicados.

Por su parte, Raúl Fernet-Betancourt habla de filosofía intercultural y la sitúa en la historia de las transformaciones de la filosofía. Ella supone una renovación de la tarea filosófica en general, teniendo en cuenta las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad. No se trata de una nueva área temática que vendría a completar las disciplinas específicas de la filosofía tradicional; su atención se centra en la búsqueda de pistas

culturales que permitan la manifestación polifónica de la filosofía desde el multiverso de las culturas. Debe comprenderse como parte de un movimiento multidisciplinario e internacional, que trata de afrontar el desafío de la convivencia solidaria –no sólo pacífica– entre seres humanos de las más distintas procedencias culturales, vinculados por tradiciones e identidades religiosas fuertes, dentro de un mundo marcado por estrategias globalizadoras que nos aproximan, pero que no necesariamente nos engloban.

Según Fernet-Betancourt, la filosofía intercultural persigue dos objetivos: por un lado, trabaja por un cambio de paradigma que permita no sólo una nueva constelación de los saberes de la humanidad, sino también un diálogo abierto a escala mundial sobre los ideales (valores) que deben guiar la investigación científica; por otro lado, trata de complementar el giro paradigmático a nivel teórico con una propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer la solidaridad entre la pluralidad de los pueblos que conviven.

Ahora bien, cabe tener en cuenta que las dificultades para la integración y la solidaridad intercultural no sólo provienen de la existencia de pueblos con culturas diferentes. Las diferencias y conflictos están presentes muchas veces en el interior de un mismo grupo cultural y proceden de contradicciones de índole diferente a la cultura –aunque también la involucran–; proceden de las asimetrías y contradicciones sociales en las que los modos de objetivación cultural son, la mayoría de las veces, alienados y alienantes. Es decir, dificultan los procesos de sujetivación y emergencia de la diversidad. En este sentido, hacemos nuestra la pregunta formulada por Arturo Roig: «¿cuáles son las relaciones de interculturalidad que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una ‘sociedad de consumo’ que practica una ‘cultura del consumo’, y una ‘sociedad marginal’ que ha desarrollado una ‘cultura de la pobreza’?» (Roig, 2004: 161-76). Aunque los sujetos y los grupos sociales pertenezcan a la misma nación, veneren los mismos símbolos, apoyen al mismo equipo de fútbol, las formas culturales que los diferencian y que surgen de sus posiciones dentro del sistema, ¿son traducibles?

#### 4. DIGRESIÓN SOBRE LA CUESTIÓN DE LA TRADUCCIÓN

Los estudios de traducción (*translation studies*) están estrechamente vinculados a los estudios interculturales, dado que su objetivo es analizar sistemáticamente los procesos de transferencia de textos a través de límites culturales y las consecuencias que esa transferencia tiene tanto en el sistema de partida como en el de llegada. En este ámbito, se presentan dos dificultades: la cuestión de la intraducibilidad (incomensurabilidad de los discursos) y la problematización de la naturaleza de la equivalencia entre lenguas. También se han señalado las consecuencias ideológicas de la traducción, observando el rol desempeñado por las políticas culturales en la determinación no sólo de qué textos son traducidos, sino también por qué y cómo son traducidos. Un creciente número de estudios deconstruye el concepto de original y los problemas de sentido, interpretación y relevancia; asimismo, la traducción como actividad de transferencia intercultural pone en cuestión las hipótesis sobre la universalidad, la individualidad y la jerarquía. A efecto de iluminar algunas de estas cuestiones, echamos mano a un texto de Walter Benjamin, «La tarea del traductor» (1999).

En su artículo, Benjamin desmonta las cuestiones mencionadas y otras relativas a la preeminencia o no del texto de partida sobre el texto de llegada. Sostiene que cuando nos hallamos «ante la presencia de una obra de arte o una forma artística [...] las teorías del arte han de limitarse a suponer principalmente la existencia y la naturaleza del ser humano. [...] La traducción sirve, pues, para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por sí misma una relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola en una forma embrionaria e intensiva. [...] Este vínculo imaginario e íntimo de las lenguas es el que trae consigo una convergencia particular. Se funda en el hecho de que las lenguas no son extrañas entre sí, sino que a priori, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen» (78-81). Ahora bien, el parentesco de los idiomas no significa que exista una relación de

semejanza o de dependencia asimétrica de uno sobre otro. Tal parentesco se funda en que ninguno de ellos por separado, sin la totalidad de ambos, pueda satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir, el propósito de llegar al lenguaje puro. Así pues, la traducción no implica la homogeneización de formas culturales diversas o la asimilación y subsunción de las formas de una cultura a las de otra, siempre hay en la obra algo que se sustrae a la traducción, algo no transmisible.

Fidelidad y libertad son conceptos que intervienen en toda discusión acerca de la traducción y se los considera en discrepancia permanente. ¿Qué valor tiene la fidelidad para la reproducción de sentido? La fidelidad de la traducción de cada palabra aislada casi nunca refleja por completo el sentido que tiene el original. Incluso la traducción literal en lo que respecta a la sintaxis, impide por completo la reproducción del sentido y amenaza con desembocar en la incompreensión. La fidelidad en la reproducción de la forma acaba complicando el sentido. El sentido se halla mejor servido por la libertad, incluso con daño para la literatura y el lenguaje. La libertad se refiere a que la reproducción del sentido ha de dejar de tener fuerza de ley. En todas las lenguas y en sus formas, además de lo transmisible, queda algo imposible de transmitir. Su valor no procede del sentido del mensaje, ya que la misión de la fidelidad es emanciparlo. La libertad se hace patente en el idioma propio, por amor al lenguaje puro. Entonces, según Benjamin, la misión del traductor es rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero para el idioma propio y liberar el lenguaje preso en la obra al nacer la adaptación. Para conseguirlo rompe las trabas caducas del propio idioma. El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia. Cuando traduce de un idioma distinto al suyo, está obligado a remontarse a los últimos elementos del lenguaje, ha de ampliar y profundizar su idioma con el extranjero, y así pulsar hasta qué punto un idioma puede transformarse. Tales transformaciones mantienen una semejanza estructural con las prácticas de reconocimiento basadas en el respeto como descentramiento del amor propio.

En síntesis, ni el lenguaje de partida ni el de llegada son medios, sino fines, en la perspectiva del lenguaje puro. Pero éste tampoco es

una esencia, sino el resultado del contacto entre formas diferentes. Contacto más o menos intenso, más o menos violento, que las transforma, pero nunca las vuelve equivalentes. Esta forma de entender la traducción resulta particularmente interesante cuando se trata no sólo de traducir textos, sino experiencias culturales complejas y contradictorias y sus respectivos esquemas de valores.

Dado que no existen agentes históricos únicos, ni un principio único de transformación social, se requiere una teoría de la traducción capaz de hacer mutuamente inteligibles las diferentes experiencias, permitiendo a los sujetos expresarse acerca de las opresiones a las que hacen resistencia y de las aspiraciones que los movilizan. La teoría de la traducción no elimina las diferencias, conserva intactas las autonomías y provee medios mutuamente inteligibles para identificar los escenarios que las unen (cf. de Sousa Santos, 2003).

En resumen, la integración y el diálogo intercultural no son procesos simples. Su construcción está jalonada por decisiones y acciones en las que se ponen en juego formas complejas de racionalidad y procesos de subjetivación y afirmación de las diferencias, no exentos de tensiones y antagonismos. Si la diversidad y el conflicto son constitutivos de los procesos de integración, entonces las luchas por el reconocimiento y las prácticas de traducción están en la base de los mismos como sus condiciones de posibilidad.

## REFERENCIAS

- ACOSTA, YAMANDÚ. (2005a). «Sujeto». En Ricardo Salas Astraín (coordinador), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales. Vol. III* (987-996). Santiago: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- . (2005b). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Editorial Nordam Comunidad.
- BOURDIEU, PIERRE. (1999). *Razones prácticas, Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- BENJAMIN, WALTER. (1955). «La tarea del traductor». En *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- DE SOUSA SANTOS, BOAVENTURA. (2003). *La caída del «Angelus Novus»: Ensayos sobre una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA (Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos)-Universidad Nacional de Colombia.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL. (2003). «Pressupuestos, límites e alcances da filosofía intercultural». En Antonio Sidekum (org.), *Alteridade e multiculturalismo*. Rio Grande do Sul: Editorial UNIJUÍ.
- . (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- HONNETH, AXEL. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.
- KANT, IMMANUEL. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe. Traducción de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- RANCIÉRE, JACQUES. (2000). «Política, identificación y subjetivación». En Benjamín Ardite (editor), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (145-52). Caracas: Nueva Sociedad.
- ROIG, ARTURO. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2003). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- . (2004). «Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana». En Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (161-76). Madrid: Trotta.
- SALAZAR BONDY, AUGUSTO. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Edición de Helen Orvog y David Sobrevilla. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO. (2003). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lectura del pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- . (2006). «Ética, políticas del reconocimiento y culturas indígenas». En Ricardo Salas Astraín y Álvarez V., D. (editores), *Estudios interculturales, hermenéutica y sujetos históricos* (69-83). Santiago: Ediciones UCSH.

- SAUERWALD, GREGOR. (2005). «Liberación y reconocimiento. El problema de las relaciones entre ética y liberación». En José de la Fuente y Yamandú Acosta (coordinadores), *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (419-40). Santiago: Ediciones UCSH.
- . (2005/2006). «Liberación y reconocimiento. El problema de las relaciones entre ética y liberación. Por una alianza de las filosofías críticas occidentales en su lucha contra las ideologías dominantes». En *Pensares y Quehaceres. Revista de Políticas de la Filosofía*, 2.
- . (2006). «Teoría del reconocimiento versus teoría del discurso. O la pregunta: si el concepto de reconocimiento como lo desarrolla Axel Honneth puede hacerse cargo de la función que Jürgen Habermas había atribuido al concepto de la comunicación. Reconstrucción crítica de la idea hegeliana del Espíritu». En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 8. Mendoza.

## 2.

### EXIGENCIA HISTÓRICA DE INTEGRACIÓN E INTERCULTURALIDAD

DINA PICOTTI

#### RESUMEN

*La constitución histórico-cultural de América Latina, en tanto convivencia conflictiva y/o pacífica de diferentes culturas o formas de vida que fueron construyendo su identidad, la caracteriza como intercultural. Sin embargo, el reconocimiento de este carácter innegable se presenta aún como una tarea, en la medida que rige una lógica normativa que registra pero no incluye las diferencias en tanto protagonistas, lo que impone la exigencia de comenzar a pensar desde ellas dando lugar a la construcción de una inteligibilidad y una racionalidad interculturales, que podrán entonces orientar correspondientemente la praxis en todos los ámbitos de la vida común, entre ellos la política.*

*Integración e interculturalidad* es el sabio título de este «Encuentro argentino-chileno de pensamiento latinoamericano», sea a causa del tema esencial de la ‘integración’ como de lo que creo es el modo adecuado de encararla: la ‘interculturalidad’. Porque intercultural ha sido y continúa siendo la constitución histórica de América Latina: de modo pacífico o conflictivo han convivido y conviven diferentes pueblos, desde los originarios a todo otro llegado a este pródigo continente, protagonizando y configurando, como otros tantos actores, su forma de vida. Sin embargo, queda por lograr aún, en todos los aspectos que interesan y urgen a nuestras sociedades, la integración política e institucional soñada por sus Libertadores, quienes veían, con toda claridad, lo que luego se fue empañando en los avatares de la historia y que fuera expresado sin ambages por Simón Bolívar: «sin la unión nuestras libertades serán aparentes» (1981). A nadie se le escapa que, sin ella, ninguno de nuestros países podrá lograr su propio despliegue, al menos por dos razones fundamentales: sea porque se trata del ámbito histórico-cultural al que pertenecemos más inmediatamente y del que no podríamos desvincularnos sin autoextrañamiento, sea porque en el contexto internacional de los poderes vigentes no es posible actuar con acierto y posibilidades de logro sino reuniendo y potenciando los propios recursos y fuerzas.

Pero un aspecto fundamental es pensar de modo correspondiente. Sería una contradicción querer obrar sin una lógica que surja de y responda a nuestra propia realidad y que bien podemos calificar de ‘intercultural’ como a ésta misma, es decir, una inteligibilidad o modo de comprensión y una racionalidad o modo de articulación instruidas en ella, lo que no quita, sino al contrario, exige el diálogo con las posibilidades que ofrezca toda otra lógica, en tanto pertenecientes también al contexto más amplio del mundo en que vivimos. Creo que a este respecto no existe todavía una clara conciencia y menos aún una decidida praxis. Porque fuimos y seguimos siendo educados en una lógica que se impuso como normativa, a través de la colonización y neocolonizaciones hasta la actual globalización, así como de la propia asunción de la racionalidad filosófica y tecnocientífica. No obstante, las luchas populares, como también las reivindicaciones de identidades de toda especie, han mostrado que es

preciso hacer valer las propias razones ante una homogeneización que no escucha razones concretas, que lo humano, como su racionalidad, se construye día a día con cada hombre, cada evento y cada razón que legítimamente exponga un aspecto más, un matiz diferente, si queremos atender a la ley de la vida, que es la interrelación de fuerzas, y no gestar apenas una máscara.

El pensamiento latinoamericano detenta, sin embargo, una larga historia, rica en los más diversos planteos en este sentido, respondiendo a las propias exigencias y al contexto internacional. Pero también aquí se presenta una tarea, la de apropiarse de él en toda su variedad y extensión. La así llamada historia de las ideas ha ido dando cuenta de ello desde diversas perspectivas, aunque es preciso reunir las y profundizarlas en una historia de ideas a la vez abarcativa y especializada del continente, a través de equipos representativos de los diversos países, discerniendo orientaciones, contextos y producciones. A los grupos que han hablado de ‘pensamiento’ o ‘filosofía’ latinoamericanos les cabe seguir destacando esos enfoques y su propia historia hasta el presente, en el intento por pensar desde la propia experiencia histórica, confrontándolos con los que contemporáneamente disputan vigencia en el contexto internacional. Esta tarea de apropiación es fundamental, lo exige la propia síntesis histórica entre un pasado, en tanto espacio de experiencia, un presente como actualización de las potencialidades que genera ese espacio y el horizonte de futuro que se proyecta desde ambos; ignorar la propia historia es como partir del vacío; tanto la falta de memoria como la carencia de horizonte impiden, o al menos obstaculizan, un presente real. Mucho ha sido pensado y hecho en América Latina, y se sigue haciéndolo, pero no nos apropiamos aún, al menos suficientemente, de este suelo y savia, ni de las voces actuales, para poder erguirnos y marchar con fuerzas propias. Estos eventos, publicaciones y asociaciones nacionales y latinoamericanas resultan, sin duda alguna, propicios.

Para ir a los hechos, quisiera contribuir con un ejemplo concreto a la tarea que tenemos por delante de construcción intercultural del pensamiento latinoamericano, que pueda inspirar una praxis correspondiente, y viceversa, de una praxis que contenga y produzca un pensamiento adecuado. Me refiero al caso de los estudios afro-

americanos, entre otros que se podrían citar también, como el de los estudios indoamericanos, de identidades sociales, modelos tecnocientíficos, gestiones institucionales, etcétera. Lo elijo porque se trata, justamente, de uno de los ámbitos más negados y, por lo tanto, poco o mal conocido, y sobre todo mal valorado, donde se torna evidente que para adentrarnos en él hace falta una transformación profunda del pensamiento que solemos ejercer, en una relación ya no de sujeto a objeto sino de sujeto a sujeto, dejándose informar y transformar por eso mismo que se pretende conocer y reconocer, preparándose a ingresar en él y escuchar su palabra a fin de dialogar con ella, dejarse asombrar y atraer por sus propias formas, sin querer someterlas ni juzgarlas desde modelo alguno, sino procediendo desde la apertura infinita del espíritu, capaz de ir constituyendo los criterios que el mismo acontecer deje surgir. Sea que se quiera comprender su religiosidad, arte, lenguaje, costumbres, pensamiento o acción, a medida que nos internamos, advertimos cuánto de ellos hay en nosotros sin que lo supiéramos y cuánto de significativo para las necesidades del mundo actual, que son recursos propios, en este caso procedentes de las culturas africanas recreadas en América a través de un rico y doloroso protagonismo, que influyó, con su modo de ser, todos los ámbitos de la vida.

Pensemos en un aspecto esencial como es el lenguaje: a pesar de que los esclavos al ser arrancados de sus tierras y comunidades y traídos a América a muy joven edad perdieron en gran parte las lenguas y culturas de sus antepasados, sin embargo, según toda clase de testimonios, sobre todo literarios, mantuvieron su esencia y sentido, reorganizando creadoramente el material lingüístico al sustituir unos vocablos por otros o reformarlos y producir imágenes como lo hacían en sus lenguas originarias, influyendo las lenguas que encontraron en el aspecto lexicográfico, sintáctico y fonético, y dando también lugar a lenguas mixtas como el *créole* en Haití, el *taki-taki* en Surinam, el *saramacca tongo* o *deepi-taki* en Surinam, el *papiamento* en Curaçao, a las que habrá que considerar lenguas neoafricanas y no indogermánicas recientes, si se tiene en cuenta, como afirman los lingüistas, que la esencia de una lengua no reside en el vocabulario, sino en la estructura gramatical. En todo ello aportaron sobre todo su sentido de la palabra, una de las razones

profundas de la incidencia afro en nuestra identidad, así como de su repercusión en el mundo, según lo manifiestan testimonios literarios y artísticos en general. La palabra reviste para el africano importancia y rol fundamentales. Todo movimiento natural, toda obra humana se sustenta en su fuerza procreadora, fuerza vital que libera las energías de las cosas y las conduce a un sentido, impulsa y mantiene en su desarrollo todo movimiento; activa el curso de las cosas, las transforma y se transforma el hombre al pronunciarla, por ello toda palabra es de acción, comprometida, ninguna es inofensiva; por estas cualidades que le son propias, transforma al mundo. Cuando en este siglo poetas africanos comenzaron a hablar en lenguas europeas, en el modo y con la fuerza de la palabra africana, se comenzó a escuchar, y ello no dependió de un momento histórico propicio, sino que reposa en su antiquísima tradición, que persistió dondequiera la poesía africana ejerciera su influjo. Esto mismo se traduce en todas sus manifestaciones, en el ritmo, la danza, el canto y la propia acción.

Otro ejemplo, es la capacidad de resistencia y creatividad que tuvieron a pesar de haber sido reducidos a mera 'pieza de ébano' para satisfacer todas las exigencias de las colonias en la época del mercantilismo europeo, y sufrir una notable destrucción y deculturación, que no terminó con el acto jurídico de la abolición de la esclavitud, sino que perdura hasta el presente en forma de conflictos y tensiones sociales, de exclusión, de discriminación explícita o bien la refinada y encubierta de un no reconocimiento y en general de una no adecuada valoración. Sin embargo, los esclavos y sus descendientes reaccionaron de múltiples maneras, algunas más activas como el cimarronaje, huyendo de las plantaciones o las minas para buscar refugio en las montañas o en la selva y preservar en lo posible su libertad e identidad, constituyendo comunidades que se autoabastecían y defendían. Los levantamientos armados que se produjeron del siglo XVI a fines del XIX desde el Caribe hasta Brasil y los movimientos de protesta pacíficos o violentos del siglo XX, resistieron en parte en las mismas colonias intentando preservarse en medio de su hegemonía, permeándolas de sus propios valores y reelaborando con heroica creatividad nuevos modos de sentir, pensar y actuar. Otra forma se manifestó a través del intento de ex esclavos de retornar a su tierra de origen o a la de sus antepasados desde las primeras décadas del

siglo XIX, esfuerzos de importancia cuantitativa y cualitativa en sí y por su influencia sobre los movimientos africanos de emancipación y sus transferencias culturales, si bien también ha habido manipulación por parte de esclavistas y abolicionistas conforme a sus diferentes intereses y posibilidades. Aunque no todo pudo ser conjurado; junto a los fenómenos positivos de resistencia y creatividad, también se observan conductas como el ‘tío-tomismo’, el temor y la vergüenza de ser negros, la inhibición y el dualismo culturales, la imitación y la ambivalencia, que caracterizan a muchos negros y mulatos en nuestras sociedades, como estigma de la indebida relación del hombre con el hombre, fruto de la colonización, el imperialismo y de sistemas políticos inadecuados e injustos.

Acabamos de homenajear en Buenos Aires a un lúcido testimonio de ese espíritu luchador y creativo, de un singular protagonismo afroamericano que aporta además para todos, al maestro negro brasileño Abdías Nascimento, de lúcidos 92 años, en la Primera Muestra Afro en Foco, organizada por la actriz y compatriota Ángela Correa, con el apoyo de instituciones nacionales y embajadas. Nacido en San Pablo en 1914, nieto de esclavos africanos, de padre zapatero y madre fabricadora de dulces. En la década del treinta participó del Frente Negro Brasileiro; el protestar contra la dictadura del Estado Novo del primer período de Getulio Vargas, le valió la prisión dictada por el Tribunal de Seguridad Nacional. Entre 1945 a 1946 organizó en Río de Janeiro y San Pablo la Convención Nacional del Negro, que propuso a la Asamblea Nacional Constituyente definir constitucionalmente a la discriminación racial como crimen de lesa patria. En 1949 funda en Río de Janeiro el Teatro Experimental do Negro, entidad que rompió las barreras raciales en el teatro brasileño. En esa misma ciudad, en 1949, organiza la Conferencia Nacional do Negro y el Primer Congresso do Negro brasileiro en 1950. Promueve concursos de artes plásticas y edita el periódico *Quilombo: vida, problemas e aspiracoes do negro*. Es fundador del Comité Democrático Afro-Brasileiro, que luchó por la liberación de los presos políticos del Estado Novo. Su pieza teatral *Sortilegio (Misterio negro)* de 1959 constituyó una referencia ineludible para las obras de arte que tratan los problemas de las relaciones raciales y de la identidad y cultura afrobrasileras; su antología *Dramas para negros e Prólogo para Brancos*

de 1961 es la primera colección de obras teatrales sobre el tema. Formó artistas notables como Ruth de Souza, Léa García, José Maria Monteiro, Haroldo Costa y Mercedes Batista. Egresando del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), en 1968 funda el Museo de Arte Negro en Río de Janeiro, pero a consecuencia de la represión política de la dictadura militar debe abandonar su país. En Estados Unidos dicta clases en la Escuela de Artes Dramáticas de la Escuela de Yale y en la Universidad del Estado de Nueva York, donde además funda la carrera de Cultura Africana en el Nuevo Mundo. Durante su exilio crea gran parte de su obra plástica con temas de la cultura religiosa de la diáspora africana y la resistencia a la esclavitud. Además de participar en numerosos encuentros internacionales del mundo africano, ha sido fundador del Movimiento Negro Unificado en 1978. Como diputado federal entre 1983 y 1986 será el primer afrobrasileño que defiende en el Congreso Nacional los derechos humanos y civiles de su comunidad, presentando en 1983 el primer proyecto de ley que propone políticas públicas de acción afirmativa. Se desempeñó además como titular de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos y de Ciudadanos de Río de Janeiro. Crea en 1982 la Secretaría del Movimiento Negro. Recibe el Premio Mundial Herencia Africana del Centro Schomburg para Investigación de la Cultura Negra en Nueva York, la Orden de Río Branco en el grado de Oficial, y el Premio Unesco de Derechos Humanos y Cultura de Paz. Es profesor emérito de la Universidad del Estado de Nueva York y Doctor Honoris Causa de la Universidad del Estado de Río de Janeiro y de la Universidad Federal de Bahía.

Se trata, entonces, de poder pensar desde lo abierto de la historia, de saber internarnos en sus múltiples caminos, de discernir sus propias formas y criterios, en actitud de reconocimiento y justicia, que nos cabe en tanto pertenecientes al género humano y habitantes de un mundo, y de libertad creadora, propia de quienes, ubicándose en la lógica originaria del ser que se da, saben afirmar lo que es, como quería Nietzsche (cf. Nietzsche, 1975), responder a lo que acaece según propone otro pensador contemporáneo Heidegger (2003), no por casualidad también muy vigente. Ello requiere una transformación profunda, como sostuvieron ambos, en confrontación con el ‘nihilismo europeo’ y la ‘metafísica’ en la época de su

acabamiento como sistematización total y olvido del ser, en confrontación histórica. Para ambos a través de ésta se trata de «continuar haciendo historia», en tanto diálogo vivo con el pasado, y en tanto «localización» de un pensador que no parte de sí, sino se traslada al lugar del acaecimiento para acoger lo que desde él se abre o sustrae, pero siempre se da, nombrándolo, pensándolo. Se trata de construir en permanente interrelación de hechos y voces. De construir instituciones a partir de todos ellos, cual factores insustituibles de la historia del ser y del hombre. No habrá un nosotros sin el recíproco reconocimiento, no habrá una adecuada política que no sea organización de tal comunidad histórica.

En conclusión, se trata, con esta actitud, de asumir los propios recursos naturales y humanos que se dieron y dan en América Latina a lo largo de su historia y geografía, de construir lo político a través de todos los sujetos históricos en tanto actores, de reunirlos integrando proyectos comunes a través de una política regional que sepa acopiar esfuerzos para asegurar buenas posibilidades en el ámbito internacional.

## REFERENCIAS

- BOLÍVAR, SIMÓN. (1981). *Discursos, proclamas y epistolario político*. Madrid: Editora Nacional.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. (1975). *Así hablaba Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, MARTIN. (2003). *Aportes a la filosofía-Acerca del evento*. +Buenos Aires: Almagesto/Biblioteca Internacional/Biblos.

# 3.

## DEL SUEÑO DE UNIDAD A LA UTOPIA INTERCULTURAL.

América Latina como proyecto de integración

JOSÉ SANTOS HERCEG

### RESUMEN

*A partir de la constatación de la diversidad propia del continente y del sueño siempre postergado de la unidad continental, acariciado por los emancipadores y pensadores, desde la Independencia hasta nuestros días, se busca plantear como coordenadas esenciales para la integración los ejes de la interculturalidad y la utopía. El segundo de estos elementos constituirá lo central de la exposición, en tanto se busca reivindicar el concepto de utopía, entendiéndolo como horizonte e ideal regulativo, de manera que haga posible la construcción de un proyecto de integración latinoamericana.*

Para comenzar las preguntas, siempre las preguntas, las dudas, la incertidumbre. ¿Existe Latinoamérica? Antes de pretender una respuesta rápida y poco regurgitada, una vuelta más. ¿Se puede hablar de ‘una’ América Latina en tanto que entidad uniforme, homogénea?, ¿designa el nombre Latinoamérica un ‘algo’, una realidad compacta? Se tiende a olvidar, hace ver Darcy Ribeiro, que «dentro de esta categoría están incluidos, entre otros, los brasileños, los argentinos, los mexicanos, los haitianos y la intrusión francesa del Canadá» (Ribeiro, 1995: 103). A las nacionalidades múltiples se agregan la presencia de población indígena y negra, las diferencias geográficas y climáticas, las inmigraciones (japoneses, chinos, indios, africanos [esclavos], italianos, árabes y otros), los diferentes niveles de desarrollo económico, etcétera. Variables que provocan diferencias en la cocina, el folclor, la música, la religión, en síntesis, en la cultura, en la manera de estar en el mundo de un pueblo a otro. De allí que, como escribía Enrique Iglesias, «hablar de América Latina constituye un tema intelectualmente peligroso. Porque, ¿qué es América Latina? Solemos hablar de América Latina como si fuera una unidad y la verdad es que hay que aceptar que la región se ha vuelto cada vez más heterogénea». América Latina es pluralidad de nacionalidades, de razas, de tradiciones, de costumbres, de historias, etcétera. Un enorme muestrario de peculiaridades. «América Latina –constata Raúl Fornet-Betancourt– es un complejo mosaico de muchos pueblos y el comercio de otras tantas tradiciones» (2001: 73).

Frente a este hecho, la aspiración siempre recurrente de ‘unidad’, de ‘unificación’ del continente. Francisco de Miranda fue quien parece haber propuesto, por primera vez, la idea de un «continente colombiano»; idea fuerza que habría de animar la gesta independentista. Idea que también Bolívar había sugerido entre 1812 y 1814 al hablar del «hemisferio de Colombia» y que Bernardo O’Higgins acogiera. Se materializa en una propuesta concreta: la «Confederación de la América del Sur» que habría de nacer de una reunión de plenipotenciarios en Panamá en 1826. La iniciativa fracasa pero, pese a lo que algunos han sostenido, seguirá apareciendo una y otra vez, de manera casi obsesiva hasta hoy. En esta línea se pueden mencionar, por ejemplo, los trabajos de Eugenio María de Hostos, de Francisco Bilbao, de Justo Arosemena y de José Victorino Lastarria entre

tantos otros. El proyecto de una ‘integración’ puede rastrearse, sin solución de continuidad, hasta la segunda mitad del siglo XX donde va tomando cuerpo en instituciones concretas, recuérdese, a modo de ejemplo, la ALALC, el TIAR, el Grupo de Contadora, el Grupo de los Ocho, el SELA, el ALADI, el Pacto Andino, el Mercosur. Augusto Roa Bastos ha llamado con razón a estos esfuerzos «indicios de una vieja aspiración colectiva» (1992: 175).

Los fundamentos para una unidad latinoamericana se han manejado en distintos niveles. Siempre gatillada, como constata Arturo Andrés Roig, por «la conciencia de los peligros a los que se ha encontrado sometida América Latina por parte de los imperialismos» (1995: 69), la defensa común ante un enemigo compartido –primero contra los conquistadores españoles, luego contra las invasiones norteamericanas y francesas– ha sido la motivación constante de los intentos de acercamiento. Razones político-económicas constituirían el impulso más fuerte hacia la unidad. Un frío ‘análisis costo-beneficio’ como lo llaman Dooner y Fernández (1982: 5, 10). Martí escribía que «ningún pueblo hace nada contra su interés; de lo que se deduce que lo que un pueblo hace es lo que está en su interés. Si dos naciones no tienen intereses comunes, no pueden juntarse» (1970: 44). Los cálculos, esenciales para el acercamiento, son, sin embargo, débiles fundamentos de una unidad perdurable: superado el *impasse*, desaparecida la necesidad y el beneficio directo, la tendencia más fuerte es a la disolución.

La unidad que aspira a permanecer requiere de un fundamento estable; no puede ser decretada simplemente a la luz de una razón pragmática, de una conveniencia coyuntural y, por lo tanto, efímera. América Latina es multiplicidad, sin embargo, «pese a estos factores de diversificación –sostiene Darcy Ribeiro–, un motor de unidad e integración opera en América Latina, tendiente a uniformarla y unificarla» (1995: 108). Se han mencionado elementos aglutinantes de diferente naturaleza. En un plano cultural-sociológico se habló de la ‘lengua’, las ‘estructuras sociales’, la ‘religión’. Fenómenos que pueden retrotraerse, al modo de un fundamento, a una ‘historia común’, a la pertenencia a un mismo ‘proceso civilizatorio’ que da origen, en términos de Roa Bastos, a un ‘mismo horizonte cultural’ (1992: 170) y a un ‘destino compartido’, para hablar en términos de Ribeiro (1995: 108).

Ideas que ya estaban presentes en la mente de Bolívar (1995: 30) y que pueden rastrearse en innumerables pensadores de la ‘unidad’ como, por ejemplo, en José Victorino Lastarria (1909) y Francisco Bilbao, quien lleva el asunto del fundamento de unidad a un plano sumamente cuestionable al hablar de una ‘raza compartida’ que se pone de manifiesto en la lengua, los credos y la política (1995: 57). Más razonable parece hoy sostener que lo que unificaría a América Latina sería el hecho de que los latinoamericanos compartirían, lo diremos con mucha precaución, una ‘identidad’ o, al menos, para usar una expresión de Schwartzmann, un ‘afán de autoconocimiento’. Pese a todas las diferencias externas –dice el chileno– «existe la continuidad, la oculta coherencia de una idea del hombre que, aún apenas insinuándose, crea la unidad americana por encima de todas las posibles relativizaciones» (Schwartzmann, 1992: 234). Según esta postura, aunque todo lo demás no sea más que diferencia, América Latina es, al final, ‘una’, porque un solo espíritu comparten los latinoamericanos.

El sueño de unidad acariciado por los Libertadores tuvo un corta vida, pues a la altura de la Independencia, constata Oddone, «Hispanoamérica estaba políticamente fragmentada y resultaba imposible superar esa fragmentación» (1996: 212). Una aspiración destrozada contra la realidad de un mundo que se desgaja en una multiplicidad de ‘patrias chicas’ y que renace una y otra vez en la historia del continente bajo la forma del ‘sueño’ de la ‘unidad’, acariciado por políticos, escritores, pensadores. Pese a todos los intentos por proyectar ese sueño en la realidad, hasta hoy los resultados son sólo la frustración; en palabras de Francisco Bilbao, «los Estados han permanecido *desunidos*» (1995: 53). El sueño de una ‘patria grande’ no sobrevive como proyecto viable más que un par de años: hasta el mismo Bolívar, en aquella carta fechada desde Jamaica, en septiembre de 1815, al referirse a la ‘grandiosa idea’ de hacer de todo el continente una sola nación, señala que «no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen América» (1995: 30). Roa Bastos ha constatado que «el proyecto de unificación es una empresa cada vez más erizada de dificultades y escollos que parecieran condenarla a un aplazamiento indefinido» (1992: 171).

La aspiración de unidad ha perseguido a los latinoamericanos como una obsesión casi doscientos años. El resultado de todas las

iniciativas –señala enfáticamente Benjamín Carrión– ha sido siempre el mismo: «La lucha diplomática y política para el acercamiento es la historia de los más constantes fracasos» (1995: 406). Nunca hubo, en realidad, una Magna Colombia y, si existió, «fue verdad sólo un instante» (Vallenilla Lanz, 1995: 112). Las razones que se han dado para explicar la des-unión latinoamericana son, desde un punto de vista político-sociológico, múltiples. En una actitud cuestionable, pero no por ello menos cierta, se ha responsabilizado al otro: «los grandes centros político-económicos del mundo –hacen ver Dooner y Fernández– estimulan o inhiben los procesos integracionistas de acuerdo a criterios estratégicos» (1982: 8). En el caso de América Latina es Estados Unidos quien no sólo ha dejado de estimular sino que directamente a intentado inhibir estos procesos. «Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro es –señala José Martí– separarlo de los demás pueblos» (1970: 49). Pero hay también, sin lugar a dudas, causas internas de la desarticulación; entre ellas se han mencionado la presencia constante de totalitarismos autoritarios, la inestabilidad institucional, la configuración ideológica de las élites, los problemas limítrofes heredados de la Colonia, la enorme preponderancia de los grupos empresariales, la falta de confianza mutua entre los países, etcétera.

Una postura alternativa: la Magna Colombia, tal como fue planteada, era desde siempre un sueño imposible. Se ha intentado unificar el continente pretendiendo desconocer las evidentes diversidades culturales entre los distintos pueblos que lo habitan. Para usar la terminología de Fernet-Betancourt, se ha pretendido proyectar «una engañosa imagen de unidad continental, bajo la opresora hegemonía de la cultura blanca-europea» (2001: 74). Juan Oddone, haciendo referencia a una tesis de José Luis Romero, hace ver que aunque la unidad del área latinoamericana fue tempranamente «postulada por la Europa conquistadora y colonizadora», sin embargo, «ni esa unidad existía en rigor antes, ni existió intrínsecamente después» (1996: 203). ‘Nuestra América’, en el espíritu martiano, habría de ser la América de ‘todos y cada uno’, no la de algunos que pretenden hacer valer hegemónicamente su posición como global. Esto es lo que ha ocurrido, de hecho, con lo intentos de unificación; los fundamentos escogidos son, en todos los casos, monoculturales.

Como muestra, la lengua que se ha esgrimido como fuente de unidad es el ‘castellano’ que, aunque es la más difundida en América Latina y se habla, casi sin variaciones dialectales, en la gran mayoría de los países, no puede inducir a olvidar el portugués, el francés y la innumerable cantidad de lenguas indígenas que, pese a las lamentables desapariciones, aún subsisten. El castellano es sólo una lengua entre una multiplicidad de lenguas que se hablan en el continente, por lo que difícilmente puede ella ser el ‘fundamento’ de una unidad natural. Del mismo modo, el tema de las estructuras sociales compartidas o lo de la religión única (cristiana en este caso), así como lo de una historia común, o del mismo horizonte cultural son simplemente manifestaciones monoculturales que se pretende hacer extensivas a todo el continente. De allí también la peligrosidad potencial del tema de la ‘identidad’.

Raúl Fornet-Betancourt escribía que «nuestra América es crítica al colonialismo como sistema [...] de destrucción de las diferencias culturales [...] Nuestra América es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria» (2001: 75). La integración del continente no puede ser una mera homogenización irrespetuosa de la diversidad, no puede ser monoculturalidad impuesta. Ésta es la América que está por ser descubierta. Si es que la América Latina existe, no puede serlo en el sentido de una entidad uniforme, homogénea, compacta, sino como un mosaico, una pluralidad de pueblos y culturas que deben ser ‘descubiertas’ en su riqueza, que deben ser liberadas del ‘encubrimiento’ del que han sido objeto, para poner de manifiesto «la variada riqueza que la caracteriza en los más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etcétera» (75). América Latina deja de ser un supuesto y se vuelve ‘proyecto’, ‘aspiración’, ‘ideal’. Una integración latinoamericana, que no sea unificación dominadora, queda así situada en el ámbito de la ‘Utopía’.

Con esto parece que no he avanzado mucho, de hecho, parece más bien que logré enterrar definitivamente la posibilidad de una real integración, lanzándola al limbo de lo imposible. En efecto, de acuerdo al uso habitual del término ‘utopía’, podría sostenerse que en tanto ‘no-lugar’ (*eutopia*), la utopía de la integración latinoamericana está destinada –por no decir condenada– a permanecer allí,

en la nada de un ‘sueño irrealizable’, propio de ‘soñadores’ que no tienen los pies bien puestos en la tierra, o de niños que no logran madurar y aceptar al mundo tal cual es y que, por lo mismo, no pueden ser tomados demasiado en serio. ‘Fabulación’ como ha dicho Fernando Aínsa, simple fabulación, «privilegio de poetas y mentirosos, que se reparten ambiguamente la gloria de elaborar el mapa de la geografía mítica y utópica americana» (1998: 35). Pura ficción: la integración latinoamericana se vuelve entonces literatura fantástica.

La utopía no es, sin embargo, lisa y llana imaginación, sueño de algún delirante, sino que tiene, o al menos puede tener, repercusiones en el mundo, en la práctica, en la realidad: allí está su promesa y su potencial. Sea el cielo o el infierno, sea deseable o indeseado, lo que se fábula puede llegar a encarnarse. Superado el sentido vulgar del término ‘utopía’ como simple quimera, ilusión, falta de realidad, y dejado de lado el sesgo eminentemente peyorativo del término, se abre una alternativa para que sea considerada a otro nivel, a un nivel que supera su tratamiento cotidiano para situarla en el lugar de aquellas nociones que aspiran a tener repercusiones prácticas (cf. Cerutti Guldberg, 1991: 64). La integración latinoamericana no sería en este contexto una simple aspiración imposible, sino que –utilizando una nomenclatura de Cerutti Guldberg– sería un ‘horizonte utópico’, que es diferente al ‘género utópico’, al ‘ejercicio utópico’ y al ‘razonamiento utópico’ (cf. Cerutti Guldberg, 1989: 184-200).

Es en este horizonte donde se pueden identificar los dos elementos que ya desde Horkheimer se consideran constituyentes de toda utopía: la crítica y la propuesta. La realidad, tal como está, es absurda. La utopía es, antes que nada, denuncia: se explicita directa o indirectamente lo inaceptable de la situación. La desintegración cada vez mayor del continente americano, en este caso. De allí también que la utopía sea «una modalidad de fecundación de la razón por la imaginación de alternativas deseables y viables» (Cerutti Guldberg, 1991: 44). Propuesta alternativa, en palabras de María Eugenia Piola, «una construcción a través del pensamiento, la reflexión o la imaginación individual o colectiva de otros mundos mejores y contrapuestos con los existentes» (Piola, 1999: 104). La utopía de integración latinoamericana se presenta, entonces, como un horizonte, como la propuesta de un mundo mejor. Uno que efectivamente puede llegar

a encarnarse. El ejercicio de construir mundos alternativos que no sean mero divertimento ficcional está fundado no sólo en la convicción de que la realidad debe ser diferente, sino también en la esperanza –tal vez mejor en la indispensable certeza– de que efectivamente puede serlo. «La realidad –escribe Paulo Freire– no es inexorablemente ésta. Es ésta como podría ser otra» (1997: 73). La vinculación del pensamiento utópico con la concepción de la historia se hace aquí evidente. La inexorabilidad del presente y del futuro es la negación de todo discurso utópico: el horizonte utópico se sitúa en el futuro. La utopía es siempre, usando una terminología de Alfonso Reyes, una ‘utopía de anticipación’, esto es, un «mirar hacia delante» (1980: 341-2). Un adelante que debe estar abierto y que, por lo tanto, se opone a aquel que Freire describe como un «discurso cínico y ‘tibio’ que habla de la imposibilidad de cambiar porque la realidad es así» (1997: 74).

Abierto el futuro, el discurso utópico ya no es sólo una pirotecnia más o menos creativa, sino que tiene una potencialidad esencialmente transformadora de la realidad. La realización de la utopía es la concreción de algo pendiente, es el necesario pago de una deuda siempre postergada con la realidad. No puede, por lo tanto, dejar de propender a su instalación concreta. «El esfuerzo por realizar los sueños soñados despiertos no es agitar delirante sin sentido, sino procurar construir el futuro. El futuro aparece como factible y el movimiento del pasado al presente y de estos al futuro es concebible como verdadero movimiento y no como gastada repetición de lo mismo» (Cerutti Guldberg, 1991: 37). En este sentido es que utopía y proyecto pueden considerarse análogos.

La utopía tiende, esencialmente, a su encarnación en la realidad. Nada más lejos de la realidad del tema utópico que la irrealizabilidad. «Se es utopista –dice Cerutti Guldberg– por exceso de realismo y no por ingenuidad» (1991: 25). Utopía es esencialmente ‘cambio’, ‘inversión’ como ha dicho Fernando Ainsa (2001). A esta intención de transformar la realidad es a lo que se refiere Cerutti cuando habla de la ‘operatividad histórica’ propia de la utopía. Ella funcionaría, según este autor, como la zanahoria del burro, es decir «va siempre delante, es por lo que se mueve, nunca se alcanza» (Cerutti Guldberg, 1973: 56). La utopía tiene esencialmente una ‘voluntad de realidad’, ella «representa el esfuerzo por reintroducir la

imaginación transformadora en una realidad reacia al cambio. El discurso utópico ataca, así lo pretende, los procedimientos de reproducción del *statu quo* análogos» (Cerutti Guldberg, 1989: 162-3).

Por el lado inverso, no son posibles los cambios sin un discurso utópico que los impulse. Ya lo decía Alfonso Reyes: «Utopías en marcha son los impulsos que determinan las transformaciones sociales; ilusiones políticas que cuajan al fin en nuevas instituciones; sueños preñados de éxito y de fracaso que llevan en sí todos los sueños» (1980: 339). Del mismo modo, Ferrater Mora hace ver que «gracias al pensamiento utópico se pueden crear condiciones para al reforma social, de modo que lo que en un momento puede ser utópico oportunamente se convierte en real. Desde este punto de vista el pensamiento utópico no es siempre utópico. Como una teoría sobre la sociedad humana puede modificar la realidad social existente en el momento en que se formula, una utopía puede también, y a mayor abundamiento, ejercer influencia sobre el curso de los acontecimientos» (Ferrater Mora, 1994: 3623).

Cambiar el mundo, ese es el objetivo del discurso utópico, del sueño que aspira a encarnarse en la realidad. La integración latinoamericana es el horizonte, el proyecto que busca encarnarse en el mundo, hacerse realidad. Si ponemos atención a la advertencia de Popper, sin embargo, como toda utopía, esta aspiración puede volverse peligrosa, pues en su intento por «realizar el cielo en la tierra», pueden acabar transformando «la tierra en un infierno» (Popper, 1974: VIII). ¡Cuidate de lo que deseas que se puede hacer realidad! Interesante resulta remitir aquí a las llamadas ‘antiutopías’, textos como 1984 o *Granja de animales* de Orwell, *El mundo feliz* de Huxley buscan poner de manifiesto justamente este punto: un sueño que parecía paradisiaco se transforma en una pesadilla. La integración latinoamericana podría volverse una cárcel intolerable. Hinkelammert hace ver lúcidamente de qué forma toda utopía comienza siendo ‘crítica’, pero una vez que alcanza su mundo ideal, se vuelve necesariamente ‘conservadora’, pues, como señala, ha logrado un mundo «que vale la pena mantener» (2002: 299).

«¿Cómo evitar que la crítica de la sociedad caiga en esta trampa? –se pregunta Hinkelammert y responde–, solamente si promete crear un mundo cuya conservación sea imposible» (299). Sacarse de

la cabeza que la integración latinoamericana sea una suerte de 'mundo perfecto' al modo como fue descrito por Moro, hacia el que hay que transitar hasta alcanzarlo. La razón es simple, «la crítica no puede prever cuáles serán los problemas a los que esta nueva sociedad se enfrentará y, por consiguiente, cuáles serán los cambios necesarios en el futuro» (299). La búsqueda legítima de un mundo mejor, de un continente integrado, debe entenderse, desde la perspectiva crítica, como «un constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento» (300). Hinkelammert introduce, de este modo, un componente móvil, evolutivo, que permite a la utopía ir adaptándose a las circunstancias emergentes y planteando nuevas y creativas soluciones. La integración latinoamericana como utopía estará, por tanto, en construcción permanente.

Se lanza al sueño hacia un más allá, hacia un después siempre diferido, necesariamente diferido:

La utopía es una fuente de ideas de la buena vida, un punto de referencia para el juicio, una reflexión del sentido. Para cumplir con eso, la utopía jamás debe llegar a ser un fin por realizar de manera asintótica y por tanto calculable. No debe ser transformada en *societas perfecta*, que rige sobre la realidad. Para el realismo político, la utopía sigue siendo una *idea regulativa* [...]. Solamente como tal, la utopía no llega a ser nuevamente una cárcel, sino una fuente de vida y esperanza (384-5).

La integración debe entenderse como una aspiración necesariamente nunca alcanzada que provee de un sentido, de dirección al cambio político. Su efectividad depende, entonces, de su renuncia a encarnarse de una vez y para siempre, conformándose con un ir intentando acercarse hacia un ideal que, como la zanahoria del burro, nunca llegará a alcanzarse.

América Latina existe, por tanto, como proyecto de integración, como ideal, como utopía. Un dibujo a mano alzada, borroneado y vuelto a bosquejar una y otra vez. Un lugar que es representación, que es sucesivas representaciones. Una esperanza, una tarea: la de integrar sin diluir ni aplastar, la de unificar sin identificar ni negar. 'Sitio en construcción', como dicen algunas páginas electrónicas, pero sitio al fin, uno en el que nos podemos localizar, enraizar.

## REFERENCIAS

- ALBERDI, JUAN BAUTISTA. (1995). «Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la cultura latinoamericana II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AINSA, FERNANDO. (1998). *De la Edad de Oro a El Dorado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2001). «El destino de la utopía latinoamericana como interculturalidad y mestizaje». En *IV Encuentro del Corredor de las Ideas. Pensar la globalización desde el sur. Paraguay 11-14 de julio*.
- BILBAO, FRANCISCO. (1995). «Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOLÍVAR, SIMÓN. (1995). «Carta de Jamaica». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CARRIÓN, BENJAMÍN. (1995). «Raíz de la cultura latinoamericana». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CERUTTI GULDBERG, HORACIO. (1973). «Para una filosofía política indioiberoamericana: América en las utopías del renacimiento». En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- . (1989). *De varia utópica*. Colección Ensayos de Utopía, III. Bogotá: Publicaciones de la Universidad Central de Bogotá.
- . (1991). *500 años después. Presagio y tópica del descubrimiento*. México: UNAM.
- DOONER, PATRICIO. (1982). «La experiencia europea y la integración latinoamericana». En *Sociedad, Política e Integración en América Latina*. Santiago: Ediciones CINDE.
- DOONER, PATRICIO Y GONZALO FERNÁNDEZ. (1982). «Democracia, autoritarismo e integración». En *Sociedad, Política e Integración en América Latina*. Santiago: Ediciones CINDE.
- FERRATER MORA, JOSÉ. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FORNET-BECANCOURT, RAÚL. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. España: Desclée.

- FREIRE, PAULO. (1997). *Pedagogía de la autonomía*. México: Siglo XXI.
- HINKELAMMERT, FRANZ. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Barcelona: Desclée de Brouwer.
- LASTARRIA, JOSÉ VICTORINO. (1909). «La América». En *Obras completas de Don José Victorino Lastarria. Volumen VIII*. Barcelona: Imprenta Barcelona.
- MARTÍ, JOSÉ. (1970). «La conferencia monetaria de las repúblicas de América». En *Nuestra América*. Barcelona: Ariel.
- ODDONE, JUAN A. (1996). «Regionalismo y nacionalismo». En Leopoldo Zea (editor), *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI.
- POPPER, KARL. (1999). *Das Elend des Historizismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- PIOLA, MARÍA EUGENIA. (1999). «Utopía y postmodernidad en América Latina: ser o no ser». En *Cuadernos Americanos*, núm. 75.
- REYES, ALFONSO. (1980). «No hay tal lugar...». En *Obras completas. Tomo XI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- RIBEIRO, DARCY. (1995). «La cultura latinoamericana». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ROA BASTOS, AUGUSTO. (1992). «Una Utopía concreta. La unidad iberoamericana». En Heinz Dietrich (coordinador), *Nuestra América frente al Quinto Centenario*. Santiago: Ediciones Lar.
- ROIG, ARTURO ANDRÉS. (1995). «Los ideales bolivarianos y la propuesta de una Universidad latinoamericana continental». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ G., FERNANDO. (1999). «América Latina en la conciencia Europea». En P. Galeana (coord.), *Latinoamérica en la conciencia europea; Europa en la conciencia latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHWARTZMANN, FÉLIX. (1992). *El sentimiento de la humano en América*. Santiago: Universitaria.
- USLAR PIETRI, ARTURO. (1996). «Una sociedad de naciones en 1826». En *Pasión Americana. La invención de América mestiza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VALLENILLA LANZ, LAUREANO. (1995). «Disgregación e integración». En Leopoldo Zea (editor), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana, III*. México: Fondo de Cultura Económica.

# II

---

## SEGUNDA PARTE

### Interculturalidad, identidad y globalización

# 4.

## INTERCULTURALIDAD E INTEGRACIÓN EN AMÉRICA LATINA. Una problemática abierta

CRISTIÁN PARKER G.

### RESUMEN

*La sociedad local y global en nuestros países está sometida a rápidos procesos de cambio que incluyen fuertemente la perspectiva cultural y sus dinámicas complejas. En ese contexto, emerge el problema de la interculturalidad como «aceptación de las diferencias» y al mismo tiempo asunción de la conflictividad.*

*Según esta acepción, la interculturalidad implica la afirmación de las identidades propias y la construcción de nuevas identidades en el contexto de relaciones desiguales y conflictivas.*

*Hasta ahora el debate sobre la identidad ha estado tensionado por concepciones que son irreductibles: la visión esencialista de la identidad y la visión historicista/posmodernista de las identidades. Por el contrario, toda identidad personal y colectiva debe ser comprendida como un*

*constructo cultural y, por ende, como un proceso y resultado de una dinámica histórico-estructural significativa.*

*Por ello, se trata de comprender a las identidades como constructos culturales dinámicos y ‘abiertos’, es decir, identidades: en diálogo, construidas, afirmadas, negociadas y proyectadas, en términos dialécticos.*

*El desafío de la integración latinoamericana supone, entonces, la negociación de identidades. De hecho, los procesos actuales de integración social y/o de integración internacional en América Latina son complejos y no pueden ser reductivamente sometidos al ámbito comercial y financiero, sino que se debe asumir que lo político involucra y desafía a las identidades en contextos crecientemente interculturales. El proyecto de Comunidad Sudamericana de Naciones supone asumir esta problemática donde integración debe conjugarse con los procesos de construcción de identidades en contextos de interculturalidad.*

## I. INTERCULTURALIDAD: REALIDAD HISTÓRICA EN IBEROAMÉRICA

El fenómeno de la interculturalidad no es reciente. El encuentro entre grupos étnicos y entre culturas y civilizaciones ha sido una constante a lo largo de la historia de la humanidad.

Salvo en sociedades de épocas prehistóricas o en grupos étnicos muy aislados del contacto con otros, de alguna manera, todo ser humano ha vivido en sociedades interculturales. La interculturalidad se produce como fenómeno de encuentro (que puede ser simétrico o asimétrico, directo o indirecto, inmediato o distante) entre dos o más culturas. El proceso sociocultural y demográfico resultante, con mayores o menores grados de conflictividad es, históricamente, el mestizaje. Y como hay variados procesos de ‘encuentro’ (o ‘desencuentro’) entre culturas, habrán muy variados casos de conflictos y/o de síntesis culturales (y, por ende, una multiplicidad de procesos de mestizaje). Por lo mismo, es posible afirmar que, al menos para las sociedades modernas y sobre todo para las sociedades en proceso de globalización contemporánea, «todos somos producto del mestizaje de civilizaciones y culturas» (Zamora, 2001).

En la historia de la cultura contemporánea, el problema deriva de los procesos de ‘encubrimiento’ de los conflictos subyacentes a los encuentros (muchas veces ‘desencuentros’) entre diferentes culturas y, en la mayoría de los casos, del rechazo o negación ideológica de los procesos de mestizaje que han dado origen a las culturas, así llamadas ‘oficiales’ y, en la modernidad, ‘nacionales’. Esto se da, generalmente, sobre la base de la primacía de una matriz cultural –monocultural y pretendidamente superior– por sobre otras que, por lo general, son sometidas. Precisamente, uno de los procesos de racionalización derivados de la temprana dominación de la cultura occidental europea (proceso de colonización), y con el surgimiento del Estado-nación moderno, es el desconocimiento de la interculturalidad como proceso y como problema, como síntesis cultural y, al mismo tiempo, conflictividad que genera las culturas contemporáneas. Por ello, la temática de la ‘interculturalidad’ es reciente, porque sólo en la segunda mitad del siglo XX se acentúan los procesos de descolonización y de denuncia de los procesos de dominación y/o colonialismo cultural.

Por lo mismo, hemos vivido en sociedades multiculturales e interculturales, pero sin el reconocimiento de ello ni menos con el reconocimiento de que esas relaciones interculturales se han dado, en la casi totalidad de los casos, sobre la base de relaciones sociales estructurales, jerárquicas, inequitativas y asimétricas.

Ahora bien, los procesos de globalización reciente, con sus dinámicas de debilitamiento de los Estado-nación, de tendencia a la dilución de las fronteras geográficas, comunicacionales y culturales y con el incremento de los mercados internacionalizados (de bienes y servicios, y de trabajo) y sus efectos sobre las sociedades locales, están haciendo más patente la contradicción que provoca el encuentro desigual de culturas en las sociedades contemporáneas.

Para analizar, precisamente, estos encuentros desiguales entre las identidades y las alteridades debemos recordar un hecho sociocultural de base: el etnocentrismo en la visión del ‘otro’. Es éste un fenómeno que siempre está presente en la construcción social de las representaciones colectivas de un determinado grupo. Bastante literatura existe acerca de esta cuestión, por lo que no cabe retomar esta temática aquí (Lévi-Strauss, 1973).

Un buen ejemplo de este etnocentrismo en la percepción del ‘otro’ lo podemos observar en textos de los cronistas de Indias. Re-producimos aquí un fragmento del historiador colonial Antonio de Alcedo (1735-1812) de su *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* (1786):

Este País ha producido y produce muchísimo oro, plata, [...] peces, aves y animales [...] innumerable multitud de Naciones y Provincias de que se compone, eran todos idólatras.

Las naciones bárbaras son innumerables en todas partes, y viven como fieras entre los montes, bosques y lagunas, sin cabeza, gobierno, ni leyes, y algunas de ellas son caribes ó antropófagos, esto es, comedores de carne humana, y todas generalmente viven de la pesca y de la caza.

Por lo común son fuertes, robustos, parcos, liberales, fieles, compasivos, sufridos y taciturnos, pero vengativos, zelosos, luxuriosos y estóolidos, de color obscuro, los cabellos negros y largos, carirredondos, de aspecto triste, sin barbas, y de buena estatura y complexion. Hay algunos, no obstante, que son de buen color, de semblante alegre y aspecto señorial, y entre las mugeres no faltan la gracia y la alegría.

Este texto, tan paradigmático desde su etnocentrismo, también nos habla acerca del mestizaje temprano:

Además de los Indios habitan la América los Europeos, que se han establecido en ella desde que la conquistaron, y los hijos de estos, que se conocen con el nombre de criollos, llamando á los otros chapetones en el Perú, y Cachupines en Nueva España. Los negros [...] la mezcla que resulta de ellos llaman castas, que son los Mestizos, hijos de Español y de India: los Mulatos de Español ó blanco, y de Negra y otras, que tienen los nombres de Zambo, Cholo, Puchuela, Salta atras, Tente en el ayre, Quarteron, Quinteron.

Toda la cultura colonial americana-hispanolusitana ha estado caracterizada, precisamente, por las tensiones y conflictos descritos por Antonio de Alcedo: conquista de riquezas y poblaciones, visiones etnocéntricas despectivas de los dominados, resistencias abiertas o culturales de éstos, apreciaciones ambiguas del valor de los indígenas

(bárbaros y antropófagos, pero fuertes y mujeres hermosas), inmigración europea y africana, generación de ‘criollos’ y mezclas diversas en distintos tipos de mestizajes con sus clasificaciones y conflictivas relaciones, etcétera. Es esta la ‘interculturalidad’ genética de lo que posteriormente sería Iberoamérica.

## 2. CAMBIOS, DIVERSIDAD CULTURAL Y GLOBALIZACIÓN EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

La sociedad local y global en nuestros países está sometida a rápidos procesos de cambio. La globalización puede comprenderse como un complejo juego de fuerzas y procesos que van superando las fronteras nacionales para integrar y conectar a comunidades y organizaciones en nuevas combinatorias de espacio-tiempo, haciendo del mundo una realidad unificada, donde las experiencias están ahora interconectadas (Beck, 1998; Castells, 1999; Robertson, 1992; Giddens, 2000).

Factor de cambio relevante en este proceso globalizador han sido las tecnologías de la información y comunicación, TIC, que si bien han contribuido a una mayor intercomunicación, con el incremento exponencial de los flujos de información, también están provocando dificultades por el bombardeo de información e imágenes a los cuales se ven expuestos los ciudadanos del mundo actual.

Desde la expansión mundial de la radio (en los años cuarenta) hasta la revolución electrónica (en los años ochenta), las innovaciones han variado la forma cómo se transmite y difunden las informaciones y las noticias. Los adelantos de la era de la información y la electrónica han facilitado la vida y posibilitado un incremento del comercio y las finanzas internacionales y una mayor eficiencia de la economía.

Sin embargo, el progreso no ha sido equitativo, como tampoco el acceso a las TIC. La llamada ‘brecha digital’ no sólo consiste en niveles muy distintos de manejo de los códigos de estas nuevas

tecnologías entre los jóvenes, para quienes estos medios ya conforman su contexto diario, sino también entre los no familiarizados con ellos. La brecha digital comienza con una desigualdad básica. En este sentido, es necesario destacar el inequitativo acceso a la información y a los medios que existe en el mundo actual: sólo uno de cada tres habitantes del planeta tiene hoy acceso a la electricidad. Y es ésta la fuente primordial de energía de los medios electrónicos de la vida actual.

Ahora bien, los medios, y la cultura audiovisual que emerge con ellos, están extendiendo la cultura de la sociedad de consumo, propia de los países altamente industrializados, hacia todos los rincones del planeta. El acento neoliberal del capitalismo globalizante significa un modelo cultural ‘individualista’ y ‘competitivo’ (fordismo acentuado), que fomenta una clase de persona que se mueve sólo por el interés personal y está desligada de todo sentido colectivo o comunitario.

Para promover esa sociedad de consumo, la industria cultural (y todo su aparataje de *marketing*) tiene un mensaje simple y directo: asociar modernidad con el consumo de los productos norteamericanos y ‘progreso’ con el sistema de valores basado en el consumismo y en el individualismo. La llamada ‘macdonalización de la sociedad’ (Ritzer, 1996) no es sólo la introducción de un nuevo tipo de restaurante con acento norteamericano: es la introducción de todo un estilo de vida, donde la comida chatarra es un componente más de la vida urbana agitada que los empleados de la nueva economía deben llevar con un ritmo estresante para procurar los máximos rendimientos productivos en un sistema cada vez más competitivo. La consecuente desvalorización de toda dimensión histórica, social, cultural y comunitaria de las personas va de la mano con el *ethos* pragmático y escéptico que ya no cree en las grandes utopías que alguna vez movilizaran a las masas en busca del anhelado cambio social en las décadas de los sesenta y setenta.

Pero no es menos cierto que esta dinámica de ‘penetración cultural’ de valores hacia las culturas locales genera reacciones diversas. Esta cultura homogeneizante no tiene la capacidad de hegemonía que tenían las viejas ideologías en pugna en la Guerra Fría. Como ningún sistema de información y comunicación global es capaz de

erradicar la creatividad, se está produciendo un fenómeno que, por el acceso a los micromedios, a la microelectrónica y por las posibilidades que abre la misma red global, se están generando instancias de creatividad cultural. A ello se agrega el fenómeno de la movilidad acelerada y, especialmente, las migraciones, de las cuales hablaremos luego.

El fomento de nuevas imágenes computarizadas y nuevos entornos de migración está generando una ‘neocultura’, como describe Arizpe a propósito de la frontera entre México y Estados Unidos: «Ciberia, culturas criollas, culturas fronterizas como la de Mexamérica en la frontera entre Estados Unidos y México y culturas viajeras, todas ellas en proceso de formación» (Arizpe, 2003). De aquí que el mundo esté presenciando la emergencia de una diversidad cultural creciente. No se trata de negar la existencia de la diversidad en épocas anteriores. Se trata de que ahora, con las transformaciones que ha generado la cultura democrática, y con la potenciación de los medios, las diversidades culturales están saliendo a flote; y lo que en otras épocas se ocultaba bajo el manto de ideologías que negaban la diferencia, está emergiendo, reivindicando sus derechos y sus marcas de identidad propias en el contexto de situaciones en las cuales se sienten amenazadas por una nueva ‘colonización’, ahora cultural, que ya no se tolera en una época de posguerra fría, época donde se han consagrado definitivamente los procesos de descolonización del siglo XX.

La internacionalización de los mercados –incluyendo el mercado laboral– está acentuando los fenómenos de movilidad social y espacial. La magnitud de las migraciones es creciente. El informe oficial de la oficina para las migraciones, World Migration (IOM, 2003), estima que 2,9% de la población mundial –175 millones de personas o una persona cada 35– son migrantes que están principalmente motivados por el deseo de mejoramiento económico. En efecto, junto a lo que hemos anotado relativo al efecto de los medios, este proceso va incrementando la diversidad y las contradicciones culturales.

La paradoja es que el mismo proceso globalizador genera condiciones de emergencia de migraciones y con ellas de espacios crecientes de interculturalidad. El proceso de expansión cultural de Occidente tiene un efecto directo sobre la predisposición a emigrar,

al favorecer el desarraigo y al universalizar patrones de consumo y estilos de vida y crear expectativas difícilmente satisfechas en los países en desarrollo. Asistimos, al mismo tiempo, a un crecimiento de la afirmación de las identidades locales: religiosas, étnicas, lingüísticas y de tradiciones propias. Resistencias múltiples a la globalización, como dice Castells «la exclusión de los excluidos por los excluidos» (Castells, 1999: 31).

### 3. VIGENCIA DE LA TEMÁTICA INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA: INDÍGENAS, MIGRANTES Y NUEVOS CREYENTES

La diversidad, el pluralismo y los espacios de interculturalidad también se han incrementado en el contexto de los cambios socioculturales de América Latina que inician el siglo XXI. También aquí se están dando las dinámicas complejas que van generando integración a los procesos de globalización y, al mismo tiempo, regeneración de identidades locales y generación de un sinnúmero de espacios de reproducción/creación cultural diversos y múltiples.

En el contexto de este cambio global se puede observar una proliferación de microcomunidades (étnicas, culturales, religiosas, políticas) como reacción a la concentración económica transnacional que derriba fronteras tradicionales: de nación, etnia, cultura y religión, y amenaza así la soberanía de esos interlocutores locales. Estamos frente a un proceso de respuesta a la nivelación en el terreno económico y a la uniformización técnica, que deja el campo abierto para el libre juego de las identidades como desahogo de las diferencias. Como afirma Debray: «La identidad perdida por aquí se recupera por allá. El mundialismo sufrido suscita el particularismo deliberado, como antídoto a lo homogéneo. Los microespacios de la desposesión provocan un déficit de pertenencia que vienen a llenar los microespacios de soberanía. [...] La producción de lo 'local' no niega entonces la globalización, aquél es producido por ésta» (Debray, 1996: 65).

Por su parte, Castells nos habla, al hacer su análisis de los procesos de globalización, que en la construcción de la nueva 'sociedad red' se va reforzando una búsqueda de sentido e identidad (Castells, 1999). Su análisis nos lleva a identificar tres tipos de identidades: aquella que legitima el orden generando una sociedad civil; las identidades de resistencia contra la opresión, y las identidades de proyecto, que generan una alternativa de vida a la actual. Todas ellas se están produciendo y reproduciendo, con mayor o menor vigor y capacidad de movilizar poder fáctico, en los continentes del llamado Tercer Mundo. El proceso de debilitamiento, crisis y rearticulación de los movimientos sociales, su diversificación, el abandono de los códigos de la lucha clasista, la emergencia de temas transversales, los nuevos liderazgos, las nuevas formas asociativas, las organizaciones y redes sociales que surgen por doquier, todo ello está contribuyendo a una presencia diversificada de identidades, que muchas veces tienen más que ver con resistencias que con búsquedas alternativas, pero que en todo caso van socavando las identidades clásicas del orden, monocultural, establecido por los Estado-nación durante el siglo XX.

En efecto, el afán homogeneizador que caracterizó a los procesos de modernización al tratar de construir un modelo de Estado-nación a la europea monocultural negó, histórica e ideológicamente, las posibilidades que permitía la pluriculturalidad que caracteriza a América Latina.

A pesar de ese afán uniformizador, nuestro subcontinente constituye todavía un espacio culturalmente complejo y rico, en el cual confluyen cerca de cuarenta millones de indígenas, casi cuatrocientos pueblos indígenas diferentes y un número mucho mayor de idiomas, dialectos y culturas diversas, tanto ancestrales como producto de la migración europea y africana, y en siglos recientes asiática, así como un número creciente de alternativas de creencias y prácticas religiosas. El desafío que plantea esta emergencia de los espacios de encuentro entre culturas diversas, con sus delimitaciones claras o difusas, se incrementa cuando, por efecto de los procesos sociohistóricos de las últimas décadas, la temática intercultural se acrecienta y evidencia como resultado de los movimientos étnicos y sociales (Bengoa, 2000; Bastida, 2001), las migraciones (CEPAL, 2006) y el pluralismo religioso creciente (Parker, 2005).

En realidad, la interculturalidad no sólo se alimenta de las migraciones: también lo hace por las relaciones interétnicas al interior de los países y por la creciente diversidad religiosa en el continente. Entre los más importantes acontecimientos a principios de la década pasada, en la difícil relación indígenas y no indígenas, se cuentan, por sólo enumerar algunos hechos relevantes, el Levantamiento Indígena ocurrido en el Ecuador en 1990 y el derrocamiento de Mahuad en 2000 reclamando relaciones más equitativas entre indígenas y no indígenas; la Marcha por el Territorio y la Dignidad de los Pueblos Indígenas del Oriente, que tuvo lugar en Bolivia en 1991 y el derrocamiento de Sánchez de Lozada en 2003, con gran movilización indígena, las movilizaciones contra Carlos Mesa (2004-2005) y, recientemente, la elección de Evo Morales; los acontecimientos de Chiapas, México, en los cuales se exige también democracia, respeto a las diferencias, igualdad de oportunidades y educación bilingüe; las movilizaciones indígenas en Chile, especialmente las de los mapuches en la Araucanía y las recientes reivindicaciones de los habitantes de Rapa Nui, etcétera.

De hecho, no es menos significativo que, pese a las barreras de las discriminaciones seculares, algunos indígenas han llegado a ocupar posiciones de autoridad relevantes: Rigoberta Menchú, Premio Nobel de La Paz, Alfredo Tay, Ministro de Educación de Guatemala, Víctor Hugo Cárdenas, Vicepresidente de Bolivia, Evo Morales, Presidente de Bolivia, etcétera.

Revisaremos someramente estos factores de incremento de la interculturalidad: los migrantes, los indígenas y los nuevos creyentes, todos ellos actores –activos o pasivos– de un gran proceso histórico-cultural de principios del siglo XXI, que están lentamente transformando, junto a los factores propios de los cambios introducidos por la modernización globalizadora (mundialización de mercados de bienes, servicios y trabajo, transnacionalización de la economía, TIC, sociedad de consumo global), todo el panorama cultural latinoamericano.

#### 4. LA INTERCULTURALIDAD: UNA REALIDAD Y UNA PROPUESTA

El tema de la interculturalidad ha sido objeto de múltiples interpretaciones, precisamente porque ella se ha incrementado como factor gravitante de las interrelaciones entre grupos culturales, étnicos, nacionales, religiosos, y, en general, porque este desafío emerge no sólo como realidad local, sino como temática de preocupación a nivel global (García, 1999).

Pero es necesario reconocer que el término no es siempre definido con claridad y, en realidad, es un término que si no se usa con definiciones acotadas, por su equivocidad puede prestarse para muchas interpretaciones con evidentes intencionalidades ideológicas.

La noción de interculturalidad surge a partir del reconocimiento de que los conceptos clásicos de ‘cultura’ –denotativos de áreas de construcción simbólico-sociales y de connotación monocéntricas bajo supuestos hegemónicos– se hacen absolutamente insuficientes e incluso disfuncionales para aprehender los fenómenos de las dinámicas culturales del presente. De partida, la ‘interculturalidad’ devela, por aquello denotado en su prefijo ‘inter’, que estamos ante un término relacional que remite siempre a contactos entre dos realidades distintas, en este caso, entre dos culturas diversas. Pero, como veremos, la acepción más densa de interculturalidad no remite al simple contacto o apertura entre dos culturas, sino que a condiciones de posibilidad de una interacción que sobre la base de principios realistas, asumiendo la complejidad y conflictividad, apunte hacia el reposicionamiento de unas culturas hacia otras y viceversa.

Para avanzar en nuestra definición, es necesario hacer un breve repaso de las principales acepciones –que circulan en el sentido común o en textos cultos– que tiene el término ‘interculturalidad’ en sus diversas proyecciones analíticas.

En el marco de las diversas conceptualizaciones de interculturalidad, sobresale una primera acepción referida a una realidad que observa la interrelación empírica interpersonal e intergrupala (pero con acento en las singularidades individuales) entre personas y grupos diferentes. Se trata de la interculturalidad como «acepción de

las diferencias»: el reconocimiento de la propia identidad (identidad, ego) es, al mismo tiempo, el reconocimiento de la diferencia con una identidad distinta (identidad-*alter*). En el mundo de las interacciones humanas, esta forma de entender interculturalidad involucra, en una óptica voluntarista y optimista, la aceptación constante de las diferencias.

Un segundo uso del concepto de interculturalidad está explícitamente referido a los problemas interlingüísticos. Se trata de la afirmación de la identidad cultural por el uso de la lengua. Desde una óptica que busca el desarrollo y fortalecimiento de la propia lengua se considera a la interculturalidad como la defensa y consolidación de la identidad de una cultura a través del uso de su propia lengua en contextos en los cuales su uso se encuentra prohibido, discriminado o sencillamente inhibido. El desafío intercultural, por ejemplo, en términos de la educación intercultural bilingüe, es aquí el del difícil diálogo bilingüe. Los lingüistas saben que no basta saber hablar un idioma, ya que cada idioma comporta una cosmovisión inscrita en las denotaciones y connotaciones de su vocabulario y estilo.

«Hablo aymara pero digo con palabras aymaras ideas que no son de ellos sino de nuestra cultura», afirmaba un famoso misionero de Maryknoll en Cochabamba, Bolivia, el Padre David MM. Por lo mismo, un idioma expresa en las palabras redes de conceptos, lógicas y cosmovisiones que hacen muy difícil, como lo saben los expertos, traducir sin traicionar.

Una tercera acepción del término es la relativa a su uso en discursos cívico-políticos favorables a la interrelación pacífica y armónica entre culturas diversas, donde se legitiman las diferencias, ya no idiosincráticas, sino colectivas, y se promueve el respeto mutuo.

Se definiría así a la interculturalidad como aquella capacidad de convivencia basada en el respeto a las otras identidades culturales. Esta forma de entender el concepto supone una preconcepción de la convivencia humana, como una instancia que debe estar basada en el respeto a la relación recíproca de valores entre varias culturas.

En cuarto lugar, es necesario destacar el hecho de que las tres acepciones anteriores suponen niveles de relaciones distintos: un primer nivel individual, de la interacción directa; un segundo nivel colectivo de facto: el nivel comunicacional determinado por la lengua;

y un tercer nivel, el de la construcción de un determinado orden de convivencia social. Estos tres niveles obedecen a ópticas distintas de las relaciones sociales: una óptica empírica de relaciones sociales directas y manifiestas; una óptica de análisis y relación colectiva mediada lingüísticamente; y una óptica colectiva, de carácter ético-política, proyectiva a la construcción de la convivencia ciudadana. En las tres acepciones anteriores se reconoce la posibilidad de los desencuentros en el proceso intercultural: desencuentro o conflicto en la relación interpersonal o intergrupala; dificultad en la relación y diálogo entre lenguas; dificultad en la convivencia que no respeta las diferencias entre culturas que coexisten y están obligadas a convivir en espacios comunes.

Pero la cuarta acepción va más allá al hacer un análisis de la relación estructural subyacente a las relaciones entre grupos y culturas en contextos sociohistóricos determinados. Aquí se analizan las dinámicas de interacción entre colectivos que están ubicados en posiciones estructurales asimétricas y/o que obedecen a historias con larga tradición de conflictos. Por ello se entiende a la interculturalidad como la afirmación de identidades en conflicto. Según esta acepción, la interculturalidad implica la afirmación de las identidades propias y la construcción de nuevas identidades en el contexto de relaciones desiguales y conflictivas.

La interculturalidad ha de entenderse como dinámicas de confrontación cultural que a lo largo de la historia han sufrido las culturas en diferente lugares del mundo hasta constituirse en nuevas identidades. Por eso, este análisis de la interculturalidad se centra en los escenarios extremos: conflictos armados, desplazamientos geográficos, guerras interétnicas, colonialismo, racismo, xenofobia, etcétera.

La forma de comprensión de la relación intercultural enunciada más arriba quedaría incompleta, sin embargo, si no se profundiza en una cuestión que ha sido ampliamente expuesta por los analistas de la cultura latinoamericana: la cuestión de las racionalidades culturales (Kusch, 1977; Scannone, 1984; Salas, 2003).

Esta forma de comprender la interculturalidad proviene ya no de autores occidentales, sino de autores latinoamericanos e indígenas. Se trata de la interculturalidad como relación entre 'filosofías' diversas, o como dice un intelectual quichua, la interculturalidad

como ‘intercambio de saberes’. Esta acepción supone comprender el hecho de que cada cultura no es sólo un conjunto de signos, símbolos, prácticas y valores estáticos; o un factor de autoidentificación que orienta y posibilita la interacción personal o colectiva; o un conjunto de activos materiales y simbólicos que constituyen y construyen grupos étnico-sociales. Significa comprender que cada cultura es portadora de una determinada cosmovisión acerca del mundo y de la historia, y que dicha forma de comprensión de mundo puede ser un aporte valioso en la construcción de una civilización global que entienda que la riqueza cultural planetaria sólo proviene del aporte de las creatividades de las culturas individuales, en su diversidad y sus aprehensiones profundas –a su manera y con su estilo– de los saberes y misterios de la vida y la historia en este planeta. Como dice Ángel Marcelo Ramírez (2001): «La interculturalidad como interrelación de saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas universales. Esta acepción nos ubica en los conocimientos de las culturas originarias de cada continente y su interrelación con los saberes y conocimientos de las culturas y sus aportes al bienestar científico y tecnológico de la humanidad».

A diferencia de una concepción ‘culturalista’, que no repara en los complejos y múltiples ejes que atraviesan las relaciones interculturales (naciones, clases, etnias, culturas locales, religiones, culturas de género, culturas comunitarias, culturas laborales, etcétera), una concepción más acabada asume el hecho de que toda ‘interpretación’ acerca de otra cultura supone una hermenéutica de racionalidades, que parte de la crítica epistemológica al racionalismo ilustrado occidental como imposición de una razón (saber) absoluto que niega la especificidad del aporte de otros saberes y tradiciones. Por ello, la interculturalidad, como afirma Salas, «no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una *disputa de reconocimientos*» (Salas, 2003: 43). Lo cual supone que los interlocutores en posiciones asimétricas no pueden reconocerse en un horizonte de racionalidad universal totalmente transparente.

Esta forma de comprensión de la interculturalidad supone distinguir los actores involucrados en el marco de procesos de interacción

social que tienen evidentes connotaciones políticas, con impactos en cosmovisiones y en epistemologías, es decir, suponen procesos de autorreconocimiento de sujetos dotados de voluntad, de representaciones colectivas (valores, símbolos y tradiciones y, por cierto, identidades) y de espacios de interacción que posibiliten mediaciones, comunicaciones (lingüísticas y simbólicas), diálogos (intelectuales y sapienciales), negociaciones y búsquedas de consensos hacia el reestablecimiento de relaciones interculturales en nuevas fases y espacios para el entendimiento y desarrollo.

El concepto de interculturalidad que emerge guarda relación, en cierto modo, con el de multiculturalidad, aunque no es un sinónimo, sino que se distingue de éste. En efecto, ambos términos pueden ser vistos como ideológicos, aunque precisamente, y desde cierta óptica, se trata de dos visiones contrapuestas.

El conflicto cultural de América Latina ha tratado de ser comprendido y tematizado desde los inicios de sus procesos emancipatorios e incluso tiene antecedentes previos en la ilustración hispano-colonial del siglo XVIII. La lectura de las claves del esfuerzo por pensar intelectualmente el problema ha sido realizada por variados autores. No cabe aquí detenerse en la historia de la dinámica entre identidad y modernización tal como ha sido tratada en la historia del pensamiento en América Latina (Devés, 2000, 2003 y 2004).

Sobre la problemática cultural de los últimos decenios (fines del siglo XX e inicios del XXI), las ciencias sociales de la cultura han desarrollado enfoques distintos. Entre otros cabe mencionar a aquellos que reivindican los elementos culturales endógenos propios de la génesis mestiza y barroca, con el ritual sacrificial como fundante de toda cultura, para proceder a defender la identidad cultural latinoamericana sin abordar la complejidad y la dinámica multi e intercultural en toda su magnitud (Morandé, 1984).

Por otra parte, están los autores que buscan analizar la forma cómo confluyen tradición y modernidad en medio de los procesos de globalización, reafirmando la razón ilustrada, euroamericana, propia de las culturas intelectuales criollas abiertas a procesos modernizadores superando las ideologías tradicionalistas y del sometimiento (Larraín, 1996); o bien, asumiendo la importancia de la industria cultural en la desintegración de la cultura dependiente y la

dificultad de ésta para reasumir sus valores (Brunner, 1989); por su parte, autores como García Canclini (1990) insisten en la distorsión que establece el mercado y la mercantilización del folclor, el teatro, las artesanías, en fin, la mercantilización de lo autóctono, frente a lo cual las culturas latinoamericanas responden ‘hibridándose’ en un colorido mapa de expresiones culturales. La heterogeneidad cultural predomina como categoría en estos autores, incluso asumen la categoría de interculturalidad, pero su tratamiento crítico-refractario acerca de la identidad les lleva a cuestionar toda forma de reflexión crítica acerca de ella.

Es claro que los procesos de modernización, de globalización, en fin, los cambios culturales provocados por las TIC y las contradicciones culturales tradicionales y emergentes están legitimando conceptos como heterogeneidad y diversidad cultural. En el área cultural norteamericana, los estadounidenses y canadienses, hace ya bastante tiempo, reflexionan desde perspectivas liberales, críticas o posmodernas acerca de la problemática cultural actual. Conceptos como multiculturalismo, interculturalidad, pluralismo racial, asimilación, integración, minorías étnicas, se discuten desde diferentes disciplinas.

La pregunta que se hacen estos autores es sobre la posibilidad del multiculturalismo en sociedades diversas. Los estudios culturales norteamericanos han desarrollado la propuesta de la ‘política de la diferencia’ (West, 1993), que adopta una perspectiva crítica posmoderna, y las políticas multiculturales canadienses han desarrollado una aproximación liberal al tema.

En ese contexto el multiculturalismo es una respuesta a la diversidad cultural y su integración en la ‘cultura nacional’, la cultura de la mayoría. Por lo tanto, las políticas multiculturales conforman los medios para aprender la manera de ‘vivir todos juntos’, de ‘asegurar la participación plena de todas las culturas’ y de ‘garantizar la libertad de expresión (en todas sus formas) en una sociedad pluralista y multicultural’.

Como dice Yúdice (2002):

La diseminación del multiculturalismo y del subalternismo, entre otras orientaciones analíticas de los *cultural studies* estadounidenses, ha provo-

cado sospechas en intelectuales periféricos respecto a la centralidad descentrada que procura relegitimarse en un contexto globalizante a través de apelaciones a alteridades, marginalidades, subalternidades, etcétera, desde sus propios aparatos académicos de producción de saber y con la participación de intelectuales poscoloniales radicados en ellos.

Por ello, conceptos como multiculturalismo suscitan el cuestionamiento de intelectuales latinoamericanos, por tratarse de conceptos ideológicos y formales. Como afirma Taylor, la política multicultural liberal respeta a todos por igual, pero está anclada en un «liberalismo de derechos (...) es inhospitalaria para las diferencias, porque reposa en una aplicación uniforme de reglas que definen esos derechos, sin excepción, y porque ella desconfía mucho de los desig-nios colectivos» (Taylor, 1994: 83).

Adela Cortina (2005) afirma, desde la experiencia europea, que el proyecto multicultural tiene sus límites, «como reconoce el propio Kymlicka: el reconocimiento de derechos colectivos puede llevar a formar *guetos* que favorecen de nuevo la segregación y crean situaciones de injusticia al primar unos grupos sobre otros; y, por otra parte, el núcleo del liberalismo viene constituido por la defensa de los derechos individuales y el reconocimiento de derechos colectivos puede llevar a limitar los individuales».

Incluso términos como el de interculturalidad han sido criticados por permitir nuevas formas de asimilación e integración acrítica a las pautas dominantes. En la lucha por el reconocimiento de sus derechos, el movimiento indígena ecuatoriano logró la institucionalización, en 1988, de la educación intercultural bilingüe. Pero ello no significó el pleno reconocimiento de sus derechos. En efecto, la interculturalidad no suscitaba los choques de opiniones que suscitará la propuesta de ‘plurinacionalidad’: «porque existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes» (Dávalos, 2002). Como afirmaba una declaración de organizaciones indígenas: «Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos que es una forma modernizada de

continuar asimilando culturalmente a los *pueblos originarios* dentro de la llamada cultura nacional» (Organizaciones Indígenas Ecuatorianas).

Porque de lo que verdaderamente se trataba era de comenzar a modificar los patrones de dominación étnica y los referentes culturales del poder y, en cambio, la educación intercultural había servido en ese momento para invisibilizar a los indígenas y sacarlos de la agenda pública. «La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad. Era la sociedad en su conjunto la que tenía que valorar, comprender y aceptar la diferencia, relativizando sus códigos culturales y sus pretensiones universalistas y obligatorias» (Dávalos, 2002).

Un destacado educador indígena ha propuesto, por lo mismo, una visión positiva de la interculturalidad desde una activa participación en la construcción de la sociedad desde la propia identidad:

Ante los nuevos retos de la globalización y la tecnificación, la identidad cultural juega un papel muy importante en el desarrollo de los pueblos, hombres conscientes de su raíz tendrán también metas claras sobre el papel que tienen que cumplir frente a los nuevos retos de la sociedad, ya que la meta final, con migración o sin migración, es buscar un desarrollo sustentable, pero como pueblos indígenas, no queremos ponernos las falsas caretas o pasar imitando los trabajos de otras culturas en realidades tan diferentes a las nuestras; se dice que un pueblo sin su identidad es como una planta sin su raíz, queremos que se identifiquen como auténticos indígenas, ricos en su cultura en cualquier parte del mundo, que la migración sea solamente una de las formas de trabajar y que siempre regresen con amor a su pueblo.

Que entren en la conquista del conocimiento universal, de la tecnología y en el manejo de un buen castellano y del inglés, manejar la macro y la microeconomía, en el manejo del comercio mundial, la política y la toma del poder; pero siempre amparados bajo nuestra filosofía del *ama llulla, ama killa* y *ama shuwa*, para no caer en la corrupción y en el abuso a nuestro propio pueblo, y que nunca deje de pensar que es un indígena en su máxima expresión (Conejo Arellano, 2002).

En esta perspectiva, la interculturalidad designa un proceso en forma más precisa y desafiante que conceptos en boga como ‘conflicto étnico’, ‘multiculturalismo’, ‘hibridismo’ y ‘cultura mestiza’. Este concepto está a la base del desafío que presentan, entre otros, los procesos migratorios, los diversos grupos étnicos y religiosos y su respectiva contribución a la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas, que siempre fueron construidas sobre relaciones interculturales (negadas), pero que otrora fuesen autorrepresentadas como sociedades monoculturales: católicas, apostólicas, romanas, blancas y occidentales.

## 5. EL DESAFÍO DE LA INTERCULTURALIDAD RECLAMA UNA VISIÓN DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD

### Identidades: construcción social y dialéctica de interacción

Hasta ahora el debate sobre la identidad ha estado tensionado por concepciones que son irreducibles: la visión esencialista de la identidad y la visión historicista/posmoderna de las identidades. La visión esencialista es ahistórica, ontológica y estática: las identidades son sustanciales y, más allá de modificaciones superficiales, lo que importa es proteger esas identidades de los colonialismos o agresiones de otras identidades, llevando en el concepto límite un sesgo integrista. En el caso latinoamericano, hay concepciones esencialistas de tipo hispanista o que defienden rasgos propios de una cultura mestiza, barroca y católica en América hispanolusitana pero, en todo caso, ambas concepciones son conservadoras. Las visiones posmodernas acentúan las transformaciones histórico-contingentes de los procesos socioculturales recientes (sometidos a la globalización y las nuevas tecnologías) llevando al límite los procesos de cambios, intercambios, mutaciones, hibridismos, mestizajes, transformaciones y, en definitiva, afirmando la imposibilidad de establecer identidades dado que éstas serán tan efímeras como insustancial sería el sujeto

social sometido a una multiplicación de juegos de lenguajes entre los cuales se mezclan heteróclitamente premodernidad, modernidad y posmodernidad. La identidad latinoamericana en esta óptica no tiene existencia real y propia, sino sólo la que le insuflarían los discursos de los intelectuales.

Más allá de este debate, es importante anotar que mucha de la falta de comprensión del problema reside en que subyace al concepto de identidad una suerte de ontología de la cual difícilmente escapamos en las denotaciones y connotaciones del mismo concepto.

En efecto, la identidad: el ser 'uno mismo' distinto al 'otro' debe ser vista no como un atributo esencial de personas y grupos, sino como un proceso de construcción sociocultural.

Por el contrario, la acepción más elemental de identidad —aquella que reproduce un sentido común prerreflexivo— es equívoca porque connota permanencia, inmutabilidad, mientras que toda identidad personal y colectiva debe ser comprendida como un constructo cultural y, por ende, como proceso y resultado de una dinámica histórico-estructural-significativa.

### Visión dialéctica de identidad

Lo primero que debemos anotar es que la clarificación conceptual acerca de la identidad cultural debe desprenderse, definitivamente, de sus connotaciones metafísicas. En este sentido, se requiere ir más allá del principio metafísico de identidad (el principio eleático que afirma que una cosa no puede 'ser' y 'no ser' al mismo tiempo) para entender a la mismidad y a la alteridad de forma dialéctica.

Para Aristóteles, «hay un principio en los seres, respecto al cual no se puede incurrir en error, precisamente ha de suceder lo contrario, esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una misma cosa sea y no sea a un mismo tiempo; y lo mismo sucede en todas las demás oposiciones absolutas» (1988: 279-80).

Para Platón, en el *Sofista*, en cambio, lo Otro designa la oposición dialéctica de la noción de Ser entendida como identidad o mismidad (lo mismo), y permite superar la posición eleática. En efecto

el principio de identidad como ley del pensamiento tradicional (lógica y epistemológicamente hablando), tiene una formulación ontológica: «Todo Ser es idéntico a sí mismo» (lo cual se traduce en lógica por el enunciado: «Si un enunciado es verdadero, entonces es verdadero»). Esta forma de comprensión de la identidad involucra, necesariamente, al principio de no contradicción.

Una visión dialéctica de la identidad permite pensar las realidades histórico-culturales. Precisamente, porque plantea, por el contrario, que 'lo mismo' y 'lo otro' sólo son relativamente opuestos, ya que la noción de lo Otro usada por Platón no equivale a la negación del Ser, sino que se refiere a algo Otro del mismo Ser, ya que 'no Ser' es solamente la negación del Ser.

Es la relatividad del 'otro' respecto al 'yo mismo' lo que permite entender la construcción de la identidad en el marco de un sistema de referencia que —como Touraine nos expone en su análisis de los movimientos sociales (Touraine, 1995: 249 y ss.)— supone tres componentes: identidad, alteridad y totalidad.

Ahora bien, la identidad cultural es social y, por ende, siempre reflexiva —aun cuando no necesariamente 'racionalista' en una acepción cartesiana— pero, al mismo tiempo, toda identidad social es relacional: el 'yo' se construye por interacción con el 'otro' (generalizado e internalizado) en un contexto social determinado.

Será Hegel en su *Lógica* quien interpretará esta oposición entre 'lo mismo' y 'lo otro' en forma dialéctica, de manera que la relación de un término a su otro aparece como constitutiva de su propia identidad y no como una mera oposición externa.

Finalmente, la reflexión fenomenológica de Husserl influye decisivamente en la filosofía existencialista que plantea el problema de la comunicación intersubjetiva y el problema de la experiencia del otro («el Otro es un yo que no soy yo», dice Sartre).

De hecho, cuando hablamos de identidad cultural estamos asumiendo la pregunta acerca de quiénes somos. La cual deja enunciada la realidad intersubjetiva, por cuanto esta interrogante remite necesariamente a una determinada interpretación, es decir, a una hermenéutica que involucra, de alguna manera, un ego y un *alter* que se interrogan —más que no sea tácitamente— recíprocamente. La identidad cultural no es, entonces, un simple agregado de datos empíricos

(artefactos, tradiciones, costumbres), sino un conjunto de discursos y prácticas de actores –objetivados luego en símbolos y textos– que pueden ser registrados y analizados. En este sentido, una adecuada concepción de la identidad se ubica en el terreno de lo simbólico y lo representacional, en términos de significaciones, asumiendo una dimensión semiótica fundamental.

### Identidad personal: invariante en las transformaciones

A diferencia de las identidades metafísicas o empírico-materiales asociadas, indisolublemente, a relaciones de igualdad –o de equivalencia, o de congruencia–, las identidades socioculturales son reflexivas. (La reflexividad se introduce después en términos lógicos u ontológicos como una consecuencia de la simetría, de la transitividad, pero no de la subjetividad comprendida en términos modernos.)

La identidad personal es reflexiva y relativa a la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo en un determinado contexto (que tiene sus fases, etapas, ritmos e historias). Por la identidad personal el sujeto se comprende como un sí mismo permanente a través de todos los cambios y una singularidad individual, que le distingue de cualquier otra cosa, exterior o interior, incluidos los propios estados internos, mentales o psíquicos.

El autorreconocimiento inicial por el nombre personal es, al mismo tiempo, el reconocimiento de la propia singularidad personal por los otros. El nombre no cambia durante toda la vida de la persona, pero si llega a cambiar el sujeto deberá enfrentar las consecuencias relativas a un cambio de identidad. Sin embargo, la identidad es permanente y singular, pero relativa. Hay, en efecto, un núcleo ‘duro’ invariable en las transformaciones, un núcleo estructural, significativo, que sib embargo está sometido, en su invariabilidad, a cambios relativos a la alteración de las relaciones con los otros elementos de las totalidades en que se desenvuelve. Esta invariabilidad es compatible con el recambio completo de las partes materiales, así como con la transposición de sus partes formales y, por tanto, con la alteración de su estructura significativa.

La identidad personal no es única ni inmutablemente singular: es relativa a los diferentes roles sociales y cambia en relación a las ‘realidades múltiples’ que le toca vivir (variando así en el espacio social e histórico-temporal).

La identidad personal no es un invariante e inmutable *per se* (idéntica a sí misma en todas las fases y etapas de la vida): va cambiando de acuerdo a las etapas, las experiencias y las crisis, en fin, de acuerdo a las nuevas exigencias de la vida. La invariabilidad (y que da cuenta de su flexibilidad) de la identidad está dada por: a) núcleos de sentido que cristalizan experiencias y memoria histórica; b) procesos de articulación en forma de nexos que posibilitan tejer una identidad global.

### La identidad personal es una estructura social en interacción

En el caso básico de la identidad individual, la persona está siempre ‘enclavada’, y además, en clases diferentes (simultáneas o sucesivas), su:

identidad implica la síntesis de las diferentes clases (arquetipos o estructuras) a través de las cuales se determina como individuo. Platón, por ejemplo, decía que agradecía a los dioses cuatro cosas: haber nacido hombre y no animal, haber nacido varón y no hembra, haber nacido griego y no bárbaro y haber nacido en la época de Sócrates y no en otra; la ‘identidad de Platón’ tendría lugar, según esto, a través de su condición de hombre, de varón, de griego y de ciudadano ateniense; y de otros muchos predicados, concatenados sintéticamente los unos a los otros (García, 1998).

El ‘uno mismo’ (*self*), según Mead (1934), involucra al ‘yo’ (*I*) y al ‘mi’ (*me*) y no es algo que reside dentro de los límites de un solo individuo, sino en una interacción compleja entre dos o más personas. Hay tres niveles de la conducta humana:

1. el nivel del impulso,
2. el nivel del condicionamiento sociocultural (la conducta aprendida), y
3. el nivel de la inteligencia reflexiva.

Para Mead, el 'mi' incluye al segundo nivel y representa al 'uno mismo' social en el cual se internaliza y actúa según las expectativas de otros. El 'yo' incluye la capacidad del pensamiento crítico y de la actividad creativa (tercer nivel).

Por lo mismo, la personalidad social es una estructura social y emerge de la experiencia social. La identidad personal, como parte significativa de esa personalidad, es, por cierto, también una estructura social y también emerge de la experiencia social. La identidad social es la respuesta socialmente determinada a la pregunta: ¿quién soy? La identidad social de uno y el sistema del 'sí mismo' es un complejo de todos los roles (y las identidades sociales asociadas) que una persona actúa en el curso de una fase dada en la vida.

En las sociedades de masa los papeles son tan breves, superficiales y manipulativos, que la identidad no emerge como un modelo estable y discernible. Sin la identidad social, la conducta es a menudo inestable, antisocial y/o autoindulgente.

### **Identidades culturales: dinámica de construcción de identidades en interacción conflictiva**

En forma análoga a las individuales, las identidades culturales se construyen socialmente por complejos procesos de interacción entre el 'yo' y el 'mí mismo' sociales. En efecto, la identidad cultural de un pueblo no se establece como pura autorreflexividad ( $p$  es igual a  $p$ ), sino con relación a otros pueblos ( $p$  en relación a:  $a, b, c, d, \dots$ ) y, en tanto éstos se relacionan con  $p$ , contribuyen a definir su propia realidad e identidad.

En este sentido, la identidad cultural de un grupo dado puede entenderse como una estructura significativa dinámica, pero auto-sostenida en un conjunto en el que, de hecho, forman parte otros grupos y otras culturas.

En el marco de estos conjuntos de referencia dinámicos opera la interacción real y es en medio de dicha práctica que las posiciones y situaciones estructurales actualizan puntos de partida asimétricos (dominación, hegemonía) desde las cuales operan los sistemas dinámicos de identidad.

Lo anterior significa que una cultura, en cuanto reclama su identidad propia (que es siempre en términos relativos a su alteridad), ha de ajustarse (adaptarse/asimilarse/resistir) a las condiciones universales de la totalidad de los sistemas y campos culturales y su dinámica propia y específica.

Como plantea Margulis:

Existen en cada sociedad códigos culturales superpuestos, tramas de sentido que tienen diferente alcance espacial [y] estas tramas culturales superpuestas están en constante intercambio y transformación, sumidas en procesos de cambio y en luchas por la constitución e imposición de sentidos que, por supuesto, no están desvinculadas de las pujas y conflictos que arraigan en la dinámica social (Margulis 1997: 41-2).

Pero si los esquemas de identidad son, de suyo, múltiples ¿cómo se mantiene la idea de identidad, sin quedar destrozada o desarticulada? La solución es pensar las identidades en forma dialéctica y suponer que entre los diversos esquemas de identidad existen nexos no de naturaleza ontológica o lógica, sino 'significativos'. Nexos que son relaciones, 'estructuras de significado', micropatrones culturales, *habitus* conectivos, que posibilitan vincular en sistemas dinámicos las identidades haciéndolas coherentes al menos en equilibrios de coyunturas específicas (micro o macrosociológicas).

Lo anterior no suprime ni olvida las contradicciones —aparentes y reales— que observamos, de hecho, en muchos actores sociales en cuanto esgrimen identidades que no guardan proporción y compatibilidad entre sí, pero que coexisten en función de necesidades materiales o simbólicas de las estrategias de interacción de dichos actores en contextos estructurales desiguales.

### **¿Diversidad o diferencia?**

Algunos autores, como McLaren (1994), se oponen a tratar el tema de las diferencias como sinónimo de diversidad, dado que, según sostienen, la diversidad es una noción liberal que habla de la importancia de sociedades plurales, pero administradas por los grupos

hegemónicos, que son los creadores del consenso, en definitiva, los que establecen quiénes entran en el ‘nosotros’ y quiénes en los ‘otros’.

Otras concepciones de diversidad reconocen su conflictividad y se inscriben en una lectura crítica de las diferencias, pero al mismo tiempo, asumen una postura que recoge la riqueza creativa de dichas diversidades en la construcción de una sociedad que supere la asimetría de las diferencias.

En cualquier caso, es necesario recordar que hoy circulan varias concepciones de identidad que deben superarse:

- a. La concepción megárica o atomista de multiplicidad de identidades culturales (postura relativista);
- b. la concepción esencialista y monista de identidades inmutables (postura integrista);
- c. la concepción liberal de pluralidad de identidades equivalentes (postura individualista);
- d. La concepción posmoderna que disuelve el sujeto en la fragmentación de identidades, lo que equivale a negar la posibilidad de la permanencia de ellas (postura posmodernista).

Todas ellas apuntan hacia identidades cerradas ya sea por incommensurabilidad, por incompreensión, por inmutabilidad, por singularidad o por autodisolución. De lo que se trata es de comprender que las identidades son procesos de construcción de nexos significativos en contextos históricos, por lo mismo, las identidades son constructos culturales dinámicos y ‘abiertos’, es decir, identidades: en diálogo, construidas, afirmadas, negociadas y proyectadas, en términos dialécticos.

## 6. INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA Y NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES

Pueden comprenderse los procesos actuales de integración social y/o de integración internacional en América Latina como complejos procesos en los cuales se desafían a las identidades en contextos

crecientemente interculturales. Todo proceso de ‘negociación’ involucrado en los procesos de integración es necesariamente también un diálogo intercultural (débil si se parte de la base de culturas muy similares, fuerte si el punto de partida es de culturas radicalmente distintas).

De acuerdo a García Canclini (1999), las transformaciones paradigmáticas de la globalización generan entrecruces de lo global y lo local de manera inédita. La globalización, al exacerbar la competitividad interna y externa, tiende a desestructurar la producción cultural endógena y favorece industrias culturales globales que también se adaptan a las necesidades locales. Los productores artesanales, pequeños y, a veces, poco eficientes se debilitan, las culturas locales se encierran en sus tradiciones y, en algunos casos, exportan sus productos convertidos en mercancías de folclor, perdiendo así sus rasgos identitarios fuertes.

Para este autor la opción no está entre defender la identidad o globalizarse, sino en una opción intermedia y ecléctica que aprovecha los intercambios locales que se globalizan y los modos globales que se estacionan: «El proceso globalizador no conduce, principalmente, a revisar cuestiones identitarias aisladas, sino a pensar con más realismo las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, cómo encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad» (1999). De acuerdo a este planteamiento, es necesario que la globalización se haga cargo de los imaginarios con que trabaja y de la interculturalidad que moviliza.

Al desplazar el debate sobre la globalización de la cuestión de la identidad a los desencuentros entre políticas de integración supranacional y comportamientos ciudadanos, nos negamos a reducirlo a la oposición global/local. Buscamos situarlo en la recomposición general de lo abstracto y lo concreto en la vida contemporánea, y en la formación de nuevas mediaciones entre ambos extremos. Más que enfrentar identidades esencializadas a la globalización, se trata de indagar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas. Es cierto que la mayor parte de la producción y del consumo actual son organizados en escenarios que no controlamos y, a menudo, ni siquiera entendemos, pero la globalización también abre nuevas interconexiones entre culturas y circuitos

que potencian las iniciativas sociales. La pregunta por los sujetos que puedan transformar la actual estructuración globalizada debe llevarnos a prestar atención a los nuevos espacios de intermediación cultural y socio-política (García Canclini, 1999).

Pero cuando se reconoce que el proceso actual supone encarar con más realismo la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad, se está asumiendo tácitamente que el problema de la conflictividad es subyacente a las cuestiones de la integración en medio de la globalización. Por ello, es necesario retomar las reivindicaciones de identidad como hecho factual que interviene en los procesos socioeconómicos e interculturales nacionales e internacionales en el continente, más que como opción voluntarista que puede ser soslayada por el simple deseo de los intelectuales.

Cuando los encuentros interculturales se producen en medio de relaciones desiguales y asimétricas, con toda seguridad emergerá un prerrequisito del diálogo proyectivo: la negociación de los conflictos de identidad. Los conflictos basados en identidad son, a menudo, equivocadas disputas acerca de los recursos materiales. Los esfuerzos por resolver esos conflictos mal diagnosticados fallan, dado que no apuntan hacia las causas reales que subyacen al conflicto. El primer paso en la resolución eficaz de un conflicto es identificarlo correctamente (Rothman, 1997).

Por lo mismo, es necesario distinguir los conflictos basados en identidad de las disputas basadas en el interés. Éstos tienden a ser más concretos, los problemas se definen más claramente y el potencial para el beneficio mutuo aparece como más obvio. Los conflictos basados en identidad involucran factores de psicología, cultura, valores básicos, trayectoria social, historia y creencias. Por eso, los conflictos de identidad amenazan las necesidades básicas de personas y a la misma supervivencia. Sus problemas tienden a ser más abstractos, ambiguos e intangibles.

Una vez que un conflicto se ha analizado correctamente, el próximo paso hacia la resolución es hacer explícitas las fuentes de amenaza de la identidad y de la inseguridad, así como explicitar las necesidades de las partes. La resolución procede poniendo a las partes a dialogar sobre sus necesidades y sus valores. Este diálogo puede

promover el empoderamiento y el ‘reconocimiento’ necesario para transformar el conflicto en una relación más productiva.

En los contextos nacionales e internacionales, crecientemente interculturales, la integración latinoamericana, debiera evitar licuar las diferencias sobre la base de una falsa ideología ‘latinoamericanista’. Para ello, los procesos de integración bilateral, multilateral y regional que, actualmente, están centrados en cuestiones de orden económico y político, debieran asumir los desafíos de la integración cultural. Para no obviar legítimas diferencias, debiera hacerse cargo de las diferencias culturales e interculturales entendiéndolas como sistemas dialécticos en procesos donde intervienen identidades que deben negociarse.

No se trata de la promoción de una integración al estilo neoliberal, en donde las discusiones en el marco del Mercosur, por ejemplo, se limitan al reconocimiento de certificados, títulos y estudios, lo cual, ciertamente, dice mucho con los procesos de movilidad laboral y con la internacionalización de los sistemas educativos, pero muy poco con procesos de integración intercultural.

Tampoco sería conducente una integración en base a una imaginada esencia latinoamericana, que constituya ‘la patria grande’, ‘la nación latinoamericana’. Como menos viable una integración de fragmentos, de ‘hibridación’ (García Canclini, 2000), como proceso de modificación de las identidades «que son ahora multiétnicas, migrantes, políglotas y que cruzan elementos de varias culturas».

Una adecuada concepción de la interculturalidad, en términos de encuentro de culturas e identidades dinámicas, supone un proceso de integración que reconozca las diferencias y las mezclas, que negocie los derechos y construya nuevos espacios, asumiendo políticas de participación y de redistribución de saberes y poderes que corrijan las asimetrías entre los grupos y sus identidades flexibles.

Mato (2002) ha desarrollado una perspectiva en la cual se busca informar a los agentes locales, en posiciones asimétricas y desiguales, para que se posibilite su intervención en la arena de lucha y/o negociaciones en los planos nacionales y transnacionales. Se busca hacer visibles las dinámicas de los poderes de resistencia, lo cual involucra una toma de posición de los intelectuales que, en sus esfuerzos comunicacionales, buscan intervenir en escenarios de interlocución a pesar de las estrategias de absorción que establecen los poderes hegemónicos.

Pero no todo ha de quedar circunscrito a las tácticas –reflexivas o latentes– de las resistencias culturales: es también necesario convocar a la generación de mesas de diálogo intercultural en las cuales se parta reconociendo las diferencias, y sobre la base del respeto de las identidades dinámicas, se develen las estructuras asimétricas y se generen proyectos de redefinición de relaciones interculturales, que involucren redistribución de recursos y medios de producción cultural, a fin de que las oportunidades de expresión, creación y comunicación cultural queden garantizadas. En el entendido que toda negociación de posiciones dialogantes va a afectar también la propia toma de posición y por ende va a modificar en términos relativos las propias identidades en un juego que no es suma cero, sino redefinición de estructuras de relaciones a partir de redefiniciones de las propias mismidades y de las alteridades de parte de actores diversos confrontados en escenarios comunes y autorreconocidamente sujetos a las limitaciones impuestas por esos mismos escenarios.

## 7. INTEGRACIÓN, INTERCULTURALIDAD Y PROYECTO DE INTEGRACIÓN SUDAMERICANA

Son evidentes los lazos políticos, sociohistóricos y culturales que vinculan América Latina con Europa, como área colonizadora. En el marco de los procesos de globalización, con mercados de bienes y servicios, y de trabajo, cada vez más mundializados, América Latina busca establecer una política de apertura que garantice el respeto a sus legítimos intereses sociopolíticos y culturales. Por lo mismo, el proceso de integración americano en el marco del Alca, ya inicialmente impulsado por el Nafta y el TLC de Chile con los tres países que componen el Nafta (Canadá, México y Estados Unidos), se ve, desde la comunidad latinoamericana de naciones y, en especial, desde Sudamérica, como una oportunidad que debe ser analizada críticamente. Pero, al mismo tiempo, en el proceso histórico de las relaciones entre América Latina y su vecino del norte los antecedentes

de hegemonismo de parte de éste último actor han llevado a los países sudamericanos a volver su mirada hacia otras regiones: la Unión Europea y el Asia-Pacífico.

Es claro que los actuales procesos de integración y de alianzas entre regiones –que superan la política bilateral convencional– cuentan, en primera instancia, con las negociaciones y los acuerdos económicos y comerciales. Es claro también que en la época de la globalización que vivimos los intereses políticos y socioculturales comienzan a tomar cada vez más relevancia. Los factores interculturales son ahora, luego de los procesos políticos vividos recientemente en Venezuela y Bolivia, así como también en Brasil, Argentina, Ecuador y otros países, decisivos no sólo para la conformación de las utopías de transformación sociocultural y política de las naciones sudamericanas sino también para pensar una conformación emancipadora de los procesos de integración en el continente sudamericano.

Aprovechando la ventaja de la cercanía de tradiciones culturales, y siendo la tradición latina una de las fuentes comunes de convergencia, los países latinoamericanos se han aproximado a la Unión Europea. En efecto, la conformación de una Asociación Estratégica Interregional fue lanzada como un objetivo en la I Cumbre de la Unión Europea y de América Latina, en Río de Janeiro, en 1999, por cuarenta y ocho jefes de Estado y de Gobierno de la Unión Europea y de América Latina y el Caribe. Se trata de la búsqueda de una expresión jurídica que constituya acuerdos de asociación, que «superan la naturaleza y alcance de los Acuerdos Marco de Cooperación que utiliza generalmente la Unión Europea para sus relaciones con terceros países o agrupaciones» (Vilches, 2004).

Ya hay acuerdos de asociación suscritos. Especial mención merece el Acuerdo de Asociación Chile-UE que puede ser considerado «Asociación, es un Acuerdo bilateral, es global, es estable, es evolutivo y es mixto» (Vilches, 2004): «Es estable por su propia naturaleza de ser un convenio internacional y de duración indefinida», pero tiene algunas características que le conceden una particular estabilidad. «El acuerdo dispone de normas específicas acerca del cumplimiento de las obligaciones y, para el ámbito económico y comercial, establece un Mecanismo de Solución de Controversias. O sea, cada una de sus normas presenta la mayor certeza posible».

Pero lo más decisivo, desde el punto de vista de los factores culturales que operan en estos procesos de integración, que es el objeto de nuestro estudio, es que los pilares de la Asociación son: «el diálogo político fructífero y respetuoso de las normas de derecho internacional [...] las relaciones económicas y liberalización recíproca de los intercambios comerciales [y] cooperación en los ámbitos educativo, científico, cultural y social» (Vilches, 2004).

La existencia de acuerdos y tratados de libre comercio entre países de Sudamérica y países de la cuenca del Asia-Pacífico, como es natural, se ha desarrollado con creciente interés y veremos en los años venideros que muchos países de ambas riberas del Pacífico extenderán estos acuerdos. Pero los lazos que unen a los países sudamericanos con otras regiones de áreas periféricas, como África, no son menores y son un desafío creciente para afianzar lazos identitarios y avanzar en una propuesta intercultural.

En las proximidades del bicentenario de la declaración de Independencia de la mayor parte de las naciones sudamericanas, a fines del 2004, en el Cusco, los presidentes de las naciones sudamericanas acuerdan dar inicio a la Comunidad Sudamericana de Naciones.

En Brasilia, el 30 de septiembre de 2005 los presidentes en la Primera Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Sudamericana de Naciones, declaran que la «integración sudamericana es y debe ser una integración de los pueblos en favor de la construcción de un espacio sudamericano integrado» (Declaración sobre la Convergencia de los Procesos de Integración en América del Sur, Primera Reunión de Jefes de Estado de la Comunidad Sudamericana de Naciones, Brasilia, 30 de septiembre de 2005).

Sigue la declaración presidencial:

Inspirados en valores comunes tales como la democracia, la solidaridad, los derechos humanos, la libertad, la justicia social, el respeto a la integridad territorial, a la diversidad, la no discriminación y la afirmación de su autonomía, la igualdad soberana de los Estados y la solución pacífica de controversias, los Presidentes y Jefes de Gobierno de los Países de la Comunidad Sudamericana de Naciones, [...] declaran:

1. La esencia de la Comunidad Sudamericana de Naciones es el entendimiento político y la integración económica y social de los pueblos de América del Sur.

2. La Comunidad Sudamericana de Naciones fortalecerá la identidad de América del Sur y contribuirá, en coordinación con otras experiencias de articulación regional y subregional, al fortalecimiento de la integración de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Esta comunidad de naciones se está estructurando sobre la base de dos grandes procesos de integración del subcontinente: el Mercosur (Mercado Común del Sur) y la CAN (Comunidad Andina de Naciones), e integrando a países asociados que no forman parte íntegra de esos dos referentes: Chile, Surinam y Guyana. La inmensa mayoría de estos países se inscriben culturalmente en tradiciones culturales que tienen a la cultura latina como uno de sus antecedentes relevantes, como hemos visto.

La Comunidad Sudamericana de Naciones, al momento de la firma de la Declaración Presidencial del Cusco, era «la quinta potencia mundial, con un PIB de un trillón de dólares; la cuarta en población, con 361 millones de habitantes; y una superficie de más de 17 millones de km<sup>2</sup>» (Wagner, 2004).

Frente a procesos de globalización que ofrecen amplias oportunidades así como grandes desigualdades y riesgos, los países latinoamericanos han iniciado un proceso de integración que garantice una «globalización con integración y desarrollo» (Wagner, 2005). La búsqueda del desarrollo competitivo pero con inclusión social, el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática, y la integración sudamericana con un desarrollo humano, sustentable e integral son objetivos globales, que deben ser complementados con un enfoque que asegure el diálogo y la negociación intercultural: la superación de las discriminaciones, el aseguramiento de los derechos de los pueblos indígenas, la gobernabilidad democrática en el respeto por las diferencias culturales y religiosas, el respeto por la biodiversidad y los equilibrios ecológicos, el aseguramiento de la movilidad de personas y no sólo de mercancías, asegurando procesos de integración a los migrantes y, en fin, el desafío de la reconstrucción de estados multiculturales y participativos que aseguren fronteras abiertas y un verdadero proceso de integración que abarque todas las áreas y no sólo se circunscriba a la integración mercantil y financiera.

## REFERENCIAS

- ADORNO, THEODOR W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- ALCEDO, ANTONIO DE. (1786). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o Américas*. (5 volúmenes). Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- ALTEZ, YARA. (2003). «Apuntes para un nuevo debate sobre identidad cultural». En Daniel Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES-UCV.
- ARISTÓTELES. (1988). *Metafísica*. Madrid: Espasa Calpe.
- ARIZPE, LOURDES. (2003). «Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global». En *Cambio global*. Disponible en <<http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ARIZPE.htm>>.
- BASTIDA MUÑOZ, MINDAHI C. (2001). *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*. México: UAEM.
- BECK, ULRICH. (1998). *¿Qué es la globalización?* Barcelona: Paidós.
- BENGOA, JOSÉ. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- BERMÚDEZ, EMILIA. (2002). «Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo propio y lo ajeno». En Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- BRUCKMANN, MÓNICA Y THEOTONIO DOS SANTOS. (2004). *Los movimientos sociales en América Latina: Un balance histórico*. Disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/reggen/pp13.pdf>>.
- BRUFFEE, KENNETH A. (2002). «Taking the Common Ground, Beyond Cultural Identity». En *Change*. Enero y febrero (pp. 11-17).
- BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN. (1989). *El espejo trizado*. Santiago: FLACSO.
- CAROZZI, MARÍA JULIA (ORG.). (1999). *A nova era no MERCOSUL*. Petrópolis: Vozes.
- CASTELLS, MANUEL. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad, cultura. Vol II: El poder de la identidad*. México: Siglo XXI.
- CEPAL. (2006). *Migración internacional, derechos humanos y desarrollo en América Latina y el Caribe, CEPAL. Trigésimo primer periodo de sesiones. Montevideo 20 al 24 de marzo*. Disponible en <<http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4089.pdf>>.
- CODHES. (2002). *Migraciones y niñez: desbaciendo el futuro. Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento*. Colombia. Disponible en <[http://www.codhes.org/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=5&Itemid=27](http://www.codhes.org/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=5&Itemid=27)>.
- CONEJO ARELLANO, ALBERTO. (2002). «La identidad cultural y la migración. Una visión desde las experiencias de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador». En *Revista Yachaykuna*. Núm. 3, junio. Disponible en <<http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/3/conejo.html>>.
- CORTÉS MORATÓ, JORDI Y ANTONI MARTÍNEZ RIU. (1996). *Diccionario de filosofía* (CD-ROM). Barcelona: Herder.
- CORTINA, ADELA. (2005). «Europa Intercultural». En *El País*. Sección Opinión, del 22 de noviembre de 2005. Disponible en <[http://www.aulaintercultural.org/article.php?id\\_article=1228](http://www.aulaintercultural.org/article.php?id_article=1228)>.
- DÁVALOS, PABLO. (2002). «Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica». En Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales Latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- DEBRAY, REGIS. (1996). *El arcaísmo postmoderno*. Buenos Aires: Manantial.
- DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Volumen 1: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- . (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Volumen 2: *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- . (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Volumen 3: *Las discusiones y las figuras del fin de siglo*.

- Los años 90. Buenos Aires: Biblos / Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- DÍAZ, RAÚL Y GRACIELA ALONSO. (1998). «Integración e interculturalidad en épocas de globalización». En *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Neuquén: Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue. Disponible en <<http://www.naya.org.ar/congreso/ponenciai-5.htm>>.
- FRIGEREO, ALEJANDRO. (1999). «El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica». *Revista Ciencias Sociales y Religión*. Año 1, núm 1 (pp. 51-88).
- FUENTES, CARLOS. (2004). «El racista enmascarado». En *El portal de la educación intercultural*. Disponible en <[http://www.aulaintercultural.org/articulo.php3?id\\_article=242](http://www.aulaintercultural.org/articulo.php3?id_article=242)>.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. (2000). «La globalización ¿productora de culturas híbridas?». En *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Bogotá, 23-27 de agosto de 2000. Disponible en <<http://www.puc.cl/historia/iaspm/pdf/Garcianclini.pdf>>.
- . (1999). «Globalizarnos o defender la identidad. ¿Cómo salir de esta opción?». *Nueva Sociedad*, 163: *Aproximaciones a la globalización*. Septiembre-octubre. Disponible en <<http://www.nuevasoc.org.ve/n163/ensayo.htm>>.
- . (1990). *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GARCÍA CASTAÑO, F. JAVIER. (1999). *¿A que nos referimos cuando hablamos de interculturalidad?* Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales de la Universidad de Granada.
- GARCÍA SIERRA, PELAYO. (1998). «Identidad cultural como mito ideológico». En *Diccionario filosófico, Biblioteca filosofía en español*. Disponible en <<http://www.filosofia.org/filomat/df424.htm>>.
- GIDDENS, ANTHONY. (2000). *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus.
- GRATIUS, SUSANNE. (2005). *El factor hispano: los efectos de la inmigración latinoamericana a EEUU y España*. DT núm. 49/2005 - Documentos. Madrid: Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos. Disponible en <<http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/231.asp>>.
- GUTIÉRREZ, TOMÁS (COMP.). (1996). *Protestantismo y política en América Latina y el Caribe*. Lima: CEHILA.
- HALL, GILLETTE Y HARRY ANTHONY PATRINOS. (2005). *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*. Grupo del Banco Mundial. Disponible en <[http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd-9ddea785257004007c113d/\\$FILE/PueblosIndigenasPobreza\\_resumen\\_es.pdf](http://wbln0018.worldbank.org/LAC/lacinfoclient.nsf/8d6661f6799ea8a48525673900537f95/3bb82428dd-9ddea785257004007c113d/$FILE/PueblosIndigenasPobreza_resumen_es.pdf)>.
- HUNTINGTON, SAMUEL. (2004). «The Hispanic Challenge». En *Foreign Policy*. Marzo-abril, núm. 141 (pp. 30-45).
- INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION. (2003). *World Migration Report*. Ginebra: IOM.
- KUSCH, RODOLFO. (1977). *El pensamiento popular e indígena en América Latina*. Buenos Aires: Hachette.
- LARRAÍN, JORGE. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. (1973). *Antropologie structurale*. París: Plon.
- MARGULIS, MARIO Y MARCELO URRESTI (COMPS.). (1997). *La cultura en la Argentina de fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC, UBA.
- MARTIN, DAVID. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.
- MARTÍNEZ, JORGE. (2003). «El mapa migratorio de América Latina y el Caribe. Las mujeres y el género». Serie Población y desarrollo, núm. 44 (LC/L.1974-P). Santiago: CEPAL.
- MASFERRER KAN, ELIO. (COMP.). (2000). *Sectas o iglesias, viejas y nuevas religiones*. México: ALER.
- MATO, DANIEL (COORD.). (2002). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- MCLAREN, P. (1994). «White Terror and Oppositional Agency: towards a critical multiculturalism». En D. T. Goldberg (ed.), *Multiculturalism: a critical reader* (pp. 45-74). Boston: Blackwell.
- MEAD, GEORGE HERBERT. (1934). *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press.

- MORANDÉ, PEDRO. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Cuadernos de Sociología, Santiago: PUC.
- ORO, ARI PEDRO. (1999). *Axé MERCOSUL, as religioes afro-brasileiras nos países do prata*. Petrópolis: Vozes.
- PARKER, CRISTIÁN. (2005). «¿América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente». En *América Latina Hoy*, 41 (pp. 35-56). Universidad de Salamanca.
- . (2002). «Religion and the awakening of indigenous people in Latin America». En *Social Compass*. Vol 49, núm. 1 (pp. 67-81).
- . (1998). «Les transformations du champ religieux en Amérique Latine. Introduction». En *Social Compass*. Vol 45, núm. 3 (pp. 323-33).
- . (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago/México: Fondo de Cultura Económica.
- QUINTANILLA, MIGUEL A. (DIR.). (1976). *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RAMÍREZ ERAS, ÁNGEL. (2001). «Paradigma de la interculturalidad». En *Rimay*. Año 3, núm. 26. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Disponible en <<http://icci.nativeweb.org/boletin/26/ramirez.html>>.
- ROBERTSON, ROLAND. (1992). *Globalization, social theory and global culture*. Londres: Sage.
- SALAS ASTRAÍN, RICARDO. (2003). *Ética intercultural, (re)lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: Ediciones de la UCSH.
- SCANNONE, JUAN CARLOS. (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.
- RITZER, GEORGE. (1996). *The McDonaldization of society*. Thousand Oaks, Ca, Pine Forge Press.
- ROTHMAN, JAY. (1997). «Resolving identity-based conflict: In nations, organizations, and Communities». En *Conflict research consortium book summary*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers. Disponible en <<http://www.colorado.edu/conflict/peace/example/roth7516.htm>>.
- STOLL, DAVID. (1990). *Is Latin America turning protestant?* Berkeley: University of California Press.

- TAYLOR, CHARLES. (1994). *Multiculturalisme, différence et démocratie*. Mesnil-sur-l'Estrée: Aubier.
- TOURAINÉ, ALAIN. (1995). *Producción de la sociedad*. México: UNAM-IFAL.
- VILCHEZ, PRÍSEA. (2004). «Los acuerdos de asociación: un reto común para la Unión Europea y la Comunidad Andina». En *Diplomado en Estudios Europeos y Relaciones Unión Europea/América Latina y El Caribe*. Centro Latinoamericano para las Relaciones con Europa (CELARE) del 4 al 8 de octubre. Disponible en <<http://www.comunidadandina.org/documentos.asp>>.
- WAGNER, ALLAN. (2004). *La Comunidad Sudamericana de Naciones: Un gran programa de desarrollo descentralizado*. Secretaría General de la Comunidad Andina. Disponible en <<http://www.comunidadandina.org/documentos/docSG/Ayudamemoria8-12-04.htm>>.
- . (2005). *Integración para el desarrollo y la globalización*. Lima. Disponible en <<http://www.comunidadandina.org/prensa/discursos/integracionyglobalizacion.pdf>>.
- WEST, CORNEL. (1993). «The new cultural politics of difference». En Simon During (ed), *The cultural studies reader* (pp. 203-17). Londres: Routledge.
- YÚDICE, GEORGE. (2002). «Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales». En Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (pp. 339-52). Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- ZAMORA, JOSÉ A. (2001). *Migraciones en un mundo globalizado*. Disponible en <<http://www.iglesiaiviva.org/n205-11.htm>>.

# 5.

## DE LA LIBERACIÓN SOÑADA A LA GLOBALIZACIÓN IMAGINADA: Crítica intercultural de la simbólica latinoamericana

RICARDO SALAS

### RESUMEN

*Este texto sintetiza una reflexión crítica acerca de las principales transformaciones de la simbólica en la filosofía latinoamericana. Por crítica intercultural de la simbólica latinoamericana entenderemos el esfuerzo cuestionador y reflexivo por interpretar y recontextualizar los imaginarios presentes en nuestros mundos latinoamericanos de vida, para efectos de este texto: el de la liberación y el de la globalización. Busco así comprender el eventual tránsito durante estas tres últimas décadas de dos símbolos fuertes, contextualizados y universalizantes, en los complejos procesos históricos vividos y sufridos por nuestros pueblos en estos treinta años. Se trata de dar cuenta de algo aproximado a lo que se ha entendido por imaginario social, es decir, de una imaginación entendida bajo los efectos de la historia como*

*condición de la experiencia humana. El imaginario social, entendido así, responde, por cierto, no sólo a la dinámica interna de las culturas, sino a los procesos estructurales socioeconómicos y sociopolíticos de los diversos subsistemas de la cultura afectados por un modelo tecnocientífico mundial; se trata entonces de imaginarios pluridimensionales que afectan a conocimientos, creencias, prácticas y valores predominantes en las sociedades humanas. Restringiremos en este caso esta crítica a algunos aspectos fundamentales de los imaginarios de la liberación y de la globalización, y del modo como ellos refieren al imaginario de lo intercultural.*

Para pensar interculturalmente el dinamismo del imaginario de 'Nuestra América', habría que expresarlo al modo de una propuesta metafórica general relativa a los contextos históricos en los que se han desenvuelto las historias personales y colectivas. Así como en la década de los setenta un sector significativo de la producción intelectual latinoamericana se sumó a 'pensar' los cambios añorados por nuestros pueblos que buscaban una transformación revolucionaria y democrática, que les permitieran soñar en una sociedad más justa, en el marco de una 'Patria Grande', asimismo podemos reconocer que, a partir de los noventa, surge un pensar caracterizado por otro eje paradigmático relativo a una sociedad global.

Frente al paradigma de un pensar liberador, emergió desde hace más de una década entre nosotros una nueva macrocategoría denominada, indistintamente por autores y medios, globalización y/o mundialización. En los discursos hegemónicos, aparece como una visión omnicompreensiva de las sociedades desarrolladas del planeta, de modo que ninguna otra sociedad y pueblo podría ser comprendido sin definir su relación con esta panorámica mundial. Estas nuevas nociones aparecen y se filtran en campos disímiles, no sólo en las teorías de las ciencias sociales y de la filosofía, sino que en los discursos de las grandes instituciones internacionales. Asimismo, las coaliciones políticas y las instituciones religiosas hacen permanente referencia a ella, despertando y promoviendo iniciativas prácticas; y es evidente que es un tema mediático, transversal y reiterativo. En general, a través de estos disímiles campos de significaciones irrumpe un lenguaje predominante que se muestra como inevitable para

la comprensión del sentido de la realidad sociocultural actual. Surge un imaginario social en que parece que todos los significados necesitan converger con un significado único, expresión de una única realidad fáctica en que los países aparecerían ligados, inexorablemente, a una transición económica mayor en el marco de un solo modo de producir, competir y consumir, en una suerte de 'aldea global'. Esta inevitabilidad y homogeneidad de la categoría es parte de lo no pensado y criticado. Para madurar estas indicaciones iniciales haré referencia a tres aspectos básicos del simbolismo: su opacidad, su carácter temporal y el carácter imaginativo de las prácticas.

Lo que nos anima particularmente en la profundización de esta opacidad de las categorías es intentar desarrollar una suerte de esquematización de los planteamientos categoriales y simbólicos (cf. Salas, 1992: 93I-45), en que los dos son cruciales para dar cuenta de nuestras historias políticas y, sobre todo, son fecundos para explicitar la configuración del pensar latinoamericano reciente. Se ha destacado que el simbolismo refiere a dos significaciones que no se pueden desprender una de la otra; en este caso queremos indicar que existen significaciones que refieren a contextos culturales en tensión. Con esto queremos destacar, principalmente, que en ambos imaginarios sociales coexisten aspectos icónicos, semánticos y pragmáticos fundamentalmente ligados a los contextos políticos y culturales y a los mundos de vida de los sujetos y pueblos.

Dicho de otro modo, reformulamos la cuestión de la doble significación al interior del simbolismo, por su vinculación intertextual de una lucha histórica por el reconocimiento. Aquí surgen preguntas tales como, ¿qué es lo que acontece en el proceso de los imaginarios del sujeto y de los pueblos latinoamericanos?, ¿este tránsito mantiene los aspectos utópicos esenciales de la lucha histórica de nuestros pueblos por su autorreconocimiento? o bien ¿será simplemente, como lo indica un cierto pensar derrotista en boga, que la proyección de una economía a nivel mundial rompería definitivamente el vínculo con lo que hemos soñado?

Para responder estas cuestiones, nuestra hipótesis es que el imaginario social refiere a un modo de reconstruir una visión universal de la experiencia humana, auténtica o inauténtica. De modo que los imaginarios de la liberación y de lo 'global' refieren a una

simbólica de sueños y visiones de la experiencia humana tal cual se formula concretamente en el mundo de vida, de donde brotan los sentidos universalizables. Los núcleos de sentidos que giran en torno al núcleo ético-mítico, desde donde levantamos todas las referencias vitales, surgen desde los mundos de vida. Entonces, la pregunta inmediata refiere al papel específico de las categorías sociales y, en especial, su vinculación con la crítica. Esta cuestión es particularmente polémica porque, a veces, se ha sostenido que son los mundos de vida los únicos que entregan las reservas imaginativas de sentido histórico, pero por razones históricas y teóricas, que no podemos desplegar aquí, esto es controvertido. Los ‘mundos de vida’ entregan las bases sociohistóricas de una convivencia específica, pero desde aquí es bastante problemático usarlas para pensar una convivencia conflictiva en América Latina. La dificultad principal de ese mundo social de arraigo es su carácter de inevitable ambigüedad semántica y práxica.

Esta estructura opaca y ambigua del simbolismo y del imaginario es parte central de la crítica intercultural de la simbólica. Recientemente, el cubano Raúl Fonet-Betancourt ha expuesto, desde una perspectiva intercultural, las diversas reacciones simbólicas y teóricas frente al *kairos* o acontecimiento símbolo que fue el año 1992, de lo que se ha denominado ‘Descubrimiento de América’ (Fonet-Betancourt, 2004).

El marco intercultural justamente pretende mostrar que la ambigüedad no está concentrada en forma particular en ninguno de ambos imaginarios, sino que es constitutiva de la actividad simbólica misma. Por ello se cuestiona la dicotomía que se puede instalar entre estas dos grandes constelaciones simbólicas sin hacer referencias a los contextos culturales en que ellas se inscriben, del modo como se usan y a los proyectos históricos que sirven. Con ello queremos decir que ambos imaginarios aluden a procesos históricos mayores muy complejos de América Latina, que no pueden entenderse simplemente al modo de uno que cabría preservar a cualquier precio, y de otro que es menester derribar, o al que cabría a lo menos resistir.

Cuestionamos desde un enfoque intercultural esta manera ingenua de pensar, reforzada por la lectura mediático-periodística que confronta ambos esquemas imaginativos, como si ellos fueran

totalmente opuestos: uno, que estaría marcado por la excesiva politización social y la utopía del cambio social en el ‘mediano plazo’, el otro, que estaría marcado por su contrario semántico: falta de protagonismo de los sujetos, y por un mítico ‘final de la historia’. Ciertamente, la lectura ingenua considera la secuencia como si se tratasen de ‘momentos históricos’ distintos. Sin embargo, la estructuración a la que refieren los imaginarios entendidos en este marco de la discusión de la simbólica, es que sus sentidos se comprenden de un modo diferente. Los imaginarios socioculturales representan una convergente problemática de la experiencia social, a saber, el sentido temporal de la vida humana y de la vida en común. Indiquemos algunas referencias acerca de la historicidad y el modo de entender la temporalidad.

A lo largo del texto quisiera afirmar que la temática de la globalización refiere a un imaginario que contiene sus propios *topoi* desde los que ellos pudieran ser leídos y reinterpretados; tanto la categoría-símbolo de la liberación como la de la globalización pueden ser leídas e interpretadas desde lugares y temporalidades diferentes. Esta dinámica contextual del imaginario es lo que permite cuestionarlo críticamente, reconocerlo como parte de un contexto y, de cierto modo, comprenderlo, sin nunca agotarlo del todo. La conciencia y la dinamicidad de la experiencia histórica aludirían, en este enfoque, a los comunes *topoi* desde los que ambos imaginarios se construyen reconfigurando la experiencia humana, y otorgando sentido histórico a las prácticas de los sujetos. Ambos imaginarios aluden entonces a contextos históricos y políticos de nuestros países, pero los dos pueden ser releídos desde otras tradiciones y experiencias. Ambos exigirían una determinada forma de recontextualización cultural, que exige tematizarlos de un modo más claro. La apropiación intercultural del imaginario supone contar con una categoría de interculturalidad apropiada a la dinámica simbólica.

La idea destacada por Fonet-Betancourt parece acertada en cuanto que la «interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como ‘propia’ debe ser la de la traducción de los ‘nombres propios’ que consolidan su tradición» (15). Dicho en el marco de las palabras-símbolos analizadas, cuáles son los nombres propios desde los que podemos entender los símbolos y términos propios del

paradigma liberador como llamábamos en los setenta; y a la vez, cuáles son los nombres propios de estos símbolos y categorías propias del 'paradigma globalizador' de los noventa.

## EL ESQUEMATISMO DE LA GLOBALIZACIÓN IMAGINADA

Es el discurso sociopolítico el que ha hecho prevalecer el imaginario de 'lo global'. Éste, históricamente, aparece después de la llamada 'caída del Muro', que señala simbólicamente el fin de un imperio soviético en Europa y el descrédito público de los proyectos socialistas. La discusión, desde inicios de los noventa hasta el momento, se ha centrado precisamente en aclarar el sentido exacto de esta noción de tipo económica para asignarle un espacio teórico preciso en las ciencias sociales críticas.

Es preciso indicar que existen muchas narrativas acerca de la globalización. Una de ellas, que es predominante, indica que la globalización, como un hecho social, es de carácter multidimensional, y que se puede describir por algunos fenómenos económicos, políticos y tecnológicos que se estructuran de una manera particular entre sí. Desde el punto de vista cultural se la ha relacionado estrechamente con la posmodernidad, como lo ha hecho el chileno José Joaquín Brunner.

En primer lugar, aceptando con reservas esta forma de teorización de la globalización, se puede evidenciar que ella emerge públicamente en los imaginarios de nuestros países con las diversas medidas económicas de las políticas neoliberales, que permitieron ajustar sus economías a las exigencias de un modelo internacional definido por las grandes instituciones económicas mundiales, que imponen determinados controles para asegurar el expedito intercambio de bienes y servicios hacia los países periféricos, exigiendo un férreo control de la inflación, un reconocimiento de las deudas y acuerdos acerca de los sistemas de patentes, etcétera. En lo que se puede estar de acuerdo con la idea de Brunner, es que la globalización ha conducido a pensar

que el 'motor' de la historia no es el conflicto de clases, sino 'el mercado internacional'.

En segundo lugar, la discusión se ha concentrado fuertemente en el diagnóstico macroestructural de las sociedades actuales, por parte de las ciencias sociales y económicas. Pero, ello ha escondido los procesos simbólicos llevados a cabo por las industrias culturales, que son los más relevantes para esta investigación. Los aspectos imaginativo-simbólicos no se analizan desde una teoría de la influencia de los medios, sino de la recepción por parte de los individuos consumidores de los simbolismos mediáticos y las resistencias culturales que se inician desde el interior de las comunidades humanas.

En tercer lugar, esta perspectiva introduce un aspecto crítico del imaginario predominante. Aquí se destaca el carácter 'represivo-disciplinador' que ha tenido este proceso económico vigente, respecto de la inhibición de las luchas y prácticas de los movimientos sociales, de las demandas indígenas y de las clases populares.

Parece que la cuestión más significativa a trabajar es que, junto a la instauración de un sistema socioeconómico hegemónico, se abrieron paso otras transformaciones en el propio imaginario, que consolida de un modo unilateral la lucha y la competencia por la sobrevivencia de cada individuo. Pero se evita dar relevancia a la fuerza simbólica de los pueblos. Se trata entonces de dar cuenta de la emergencia de este imaginario social, definido por las estrategias creativas de los individuos y de los pueblos.

Una veta significativa ha sido encontrada por los estudios culturales. Ellos demuestran, de cierta manera, que la palabra-símbolo de globalización no contiene, en general, para los sujetos enraizados en contextos latinoamericanos de vida, un sentido prevalecientemente positivo, los efectos reales de la globalización se incorporan como 'pesadillas' en los que viven los pobres y excluidos, y que hacen referencias a todos los sufrimientos diarios de las mayorías que se esfuerzan por sobrevivir en estas tierras morenas (emigración, privatización, lucha económica, morales desechables, etcétera), a diferencia de los sectores internacionalizados que se integran para imitar el mismo patrón de consumo de los países desarrollados.

La simbólica de la globalización no trae para el conjunto de la vida humana el sentido de apertura histórica, de protagonismo

creativo propiciado por el imaginario de la liberación. Paradójicamente, ‘imaginar el mundo’ en términos globales, para las mayorías es abrirse al ámbito de la inseguridad, que retratan los medios de prensa mostrando los mayores peligros, tensiones y conflictos que surgen al interior de las grandes ciudades. En este sentido, para la sensibilidad popular, el imaginario político globalizador aparece muchas veces como un discurso que se acomoda a los grandes centros de presión mundial y que anuncia el nuevo momento de la ‘mediatización’ de la política.

La crítica de los productos de los medios masivos de comunicación, que se consolidó entre nosotros en las últimas décadas, destaca el carácter unificador y disgregador de los medios. En general, es relevante destacar la función silenciadora de los grandes sueños de las mayorías. La visibilidad de los problemas políticos se hace de acuerdo a los grupos poderosos, dueños de los medios de la información. El imaginario mediático entrega una cosmovisión apta para el consumo masivo de la sociedad, pero éste está interesado en jugar con ‘transgresiones simbólicas’, que apuntan a desperfilar la creatividad y capacidad movilizadora de los símbolos sociales fuertes, pero estructuralmente es parte de una visión conservadora del *statu quo*, en cuanto preserva una explicación ‘políticamente correcta’, que favorece generalmente a aquellos integrados al sistema globalizado prevaleciente. Por ejemplo, es sintomática la forma que tienen los grandes medios de ‘informar’ tanto acerca del Foro Social y los encuentros de los poderosos en Davos, como de otras experiencias movilizadoras de los pueblos y de las minorías.

Esta opaca multidimensionalidad de las simbólicas de la globalización es central para nuestro enfoque del imaginario. Por ello refiero a las conclusiones de estos estudios culturales. Especialmente, resulta relevante el estudio de las formas de apropiación que realizan los sujetos de las culturas populares y étnicas de los productos de las empresas culturales, tal como lo demuestran los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero. Sobre todo el primero ha destacado el carácter multicultural e intercultural de las prácticas de apropiación de los consumidores, porque al redefinirse las relaciones entre consumidores y ciudadanos se produce la pérdida del límite entre lo simbólico y lo real, y una reconfiguración de lo simbólico. Aquí es preciso

estudiar «las maneras desiguales en que los grupos se apropian de elementos de varias sociedades, los combinan y los transforman» (García Canclini, 1995: 109), de modo que «debemos aceptar que existen múltiples narrativas de lo que significa globalizarse» (García Canclini, 1999: 13). Esta idea es relevante pues permite entender las diversas formas de interpretación de estos imaginarios públicos: por cierto que ella recoge los *topoi* desde donde los consumidores reinterpretan lo que difunden las empresas culturales; y donde podrían recogerse sus respectivos prismas básicos de certeza cognoscitiva.

Se han hecho conocidos estos análisis de los mensajes transmitidos por los grandes medios de comunicación, así como las interpretaciones de los sujetos y comunidades en las grandes ciudades. Los símbolos se insertan en nuevos cruces imaginativos en la era de la globalización: se puede estudiar el modo como los producen, pero sobre todo es relevante destacar las estrategias de reinterpretación de los ‘consumidores’ para lograr convivir entre estas múltiples y disímiles tradiciones. Para esta perspectiva de análisis, el mercado ya no sólo puede entenderse como un intercambio de bienes y mercancías. El mercado surge de interacciones más complejas que segmentan a los sujetos, dejando marginalizados a amplios sectores de la población. Nos dice entonces García Canclini que es preciso concebir otras teorías donde «el consumo es visto no como la mera posesión individual de objetos aislados, sino como la apropiación colectiva, en relaciones de solidaridad y distinción con otros, de bienes que dan satisfacciones biológicas y simbólicas, que sirven para enviar y recibir mensajes» (García Canclini, 1995: 53). Al parecer, este tipo de ideas dejarían en evidencia que el modo semiótico-antropológico de entender estas nuevas reconstrucciones de lo simbólico, supone romper un modo de entender la teoría social crítica, y algo de esto se encuentra en las tesis expuestas de este autor.

Este marco de análisis de la industrialización de lo simbólico como parte de los estudios culturales, lleva a este autor a considerar que las transformaciones culturales le quitan fuerza a la tesis gramsciana de que las clases populares resisten a la cultura hegemónica. E interpreta a los grupos que resisten con tendencias esencialistas, tales como cuando alude al «etnicismo antropológico y al socialismo cristiano». Empero, en otra obra titulada *La globalización imaginada*,

nos indica finalmente que lo que cabe entender por el contenido de la globalización depende en buena parte de lo que cada uno imagina de ella, y en esto ella funciona también como un símbolo, ella no es lo que ofrece: «En esa competencia inequitativa entre imaginarios se percibe que la globalización es y no es lo que promete. Muchos globalizadores andan por el mundo fingiendo la globalización» (García Canlini, 1999: 12). De manera que es posible, en este marco pluralista, repensar nuevamente la conjunción, al interior de cada consumidor, de una combinación de las identidades y de las utopías, pero donde la cuestión se centra en el tema de la realidad, de la ficción y del disimulo.

#### PARA UNA FILOSOFÍA INTERCULTURAL DE LA GLOBALIZACIÓN

La crítica de las actuales transformaciones culturales de las sociedades latinoamericanas exige una especial atención a sus sueños, a sus íconos, ilusiones y desilusiones; queremos dedicarnos a desentrañar una parte relevante de este imaginario en el pensamiento actual. Por crítica intercultural de esta simbólica entenderemos el esfuerzo cuestionador y reflexivo por interpretar y recontextualizar los sentidos y significados de los imaginarios presentes en nuestros mundos latinoamericanos de vida. Se trata de analizar algo aproximado a lo que Paul Ricoeur ha llamado imaginario social, es decir, de una imaginación entendida bajo los efectos de la historia como condición de la experiencia humana. Entre nosotros, el venezolano Pedro Trigo ha señalado, en este mismo sentido, que el imaginario es «la combinatoria de esos diversos elementos que mantiene la congruencia histórica» (Trigo, 1992: 62). Entonces, esta crítica del imaginario latinoamericano implica sostener que el imaginario incluye diversas temáticas: «la ideología, el horizonte más o menos utópico de su proyecto, el futuro más cercano y previsible que se proyecta, las esperanzas absolutas o la falta de ellas, el concepto de persona y sociedad que se trae entre manos, el modo de sentirse ante la realidad y la

sensibilidad con que se reacciona, el tipo de relaciones que se propician, el modo de producción del propio proyecto histórico» (62).

El imaginario social, entendido así, responde por cierto no sólo a la dinámica interna de los sistemas culturales, sino a los procesos estructurales socioeconómicos y sociopolíticos. No se pueden analizar las culturas populares y étnicas al margen de un peso tecnocientífico de la economía hegemónica globalizada. Consideraremos los imaginarios de un modo pluridimensional, por tanto, imbricándose a ámbitos disímiles: conocimientos, creencias, prácticas y valores predominantes en las sociedades. Restringimos en el caso de esta crítica a la proliferación de sentidos al imaginario del actual procesos histórico, el de la globalización.

Este imaginario remite a lo que la propia filosofía latinoamericana ha conceptualizado a través del recurso a lo simbólico-axiológico. Se podría indicar que son ‘palabras-símbolos’, como las denomina Roig: «Una sola palabra puede ser un mundo y encerrar una idea reguladora de modo pleno y rico, son las palabras-símbolo con las que los sectores emergentes han acuñado sus ilusiones y sus exigencias de reconocimiento y dignidad» (2001: 180). O bien, se podría hacer referencia a lo denominado por Scannone como las categorías-símbolo, que «porque tienen un origen metafórico, dicen esencialmente referencia a otros niveles de discurso, con la consecuente fecundidad y riqueza semántica» (Scanonne, 1986: 73-91).

La hermenéutica de la palabra-símbolo: ‘globalización’, resume el despertar de muchos de los ‘sueños’ de la época de los setenta en los que los filósofos argentinos, de la ‘generación de la filosofía de la liberación’, nos han precedido en el ejercicio utópico del Cono Sur, y de que han sido sus primeros protagonistas coherentes en la ‘edad de la globalización y exclusión’. Tales ideales se mantienen en aquellos pensadores, que mantenemos este norte del camino utópico, no como ilusión, sino como proyecto histórico, en el marco de una globalización reimaginada desde los anhelos de los jóvenes, pobres, indígenas y excluidos.

Las problemáticas económicas y sociopolíticas en las que se inscriben estas categorías-símbolos son históricamente diferentes, porque contienen exigencias prácticas donde la acción humana personal y colectiva es la propia de un determinado modo de entender

un momento histórico y un modo concreto de entender el protagonismo militante; el momento histórico no anula lo anterior pues la comprensión de todo evento histórico alude a una interpretación diferente. El concepto de Ladrière usado para describir esto es el de la ‘incertidumbre de la consciencia histórica’, pero también podría completarse con la idea, de carácter zubiriano, del dinamismo de la realidad histórica, por la que Ellacuría consideraba la historia no como algo inexorable, sino como la creación de nuevas posibilidades. Con estas breves indicaciones filosóficas, el enfoque del imaginario se logra distanciar de dos tipos de lectura: una, la de una filosofía ‘pos-modernista’ de la historia, otra, de una lectura ‘ideologista’ del progreso, que tiende a predominar, aún en sectores radicalizados.

En síntesis, para entender la simbólica latinoamericana desde nuestro enfoque es menester recontextualizar el símbolo de la ‘globalización’ en sus contextos, demostrando que no sólo es una expresión plurívoca, sino que ella surge a partir de urdimbres ocultas que están generándose en el crisol de la experiencia humana personal y colectiva. En este plano, encontramos que la actual configuración simbólica, aunque reconozcamos claramente sus tonalidades y sesgos diferentes, al menos al modo que se estructuran los elementos semánticos y discursivos, refiere a elementos de la historicidad y de la praxis social actual.

Si consideramos la temporalidad propia del imaginario aludido, ella refiere a un orden dinámico de la praxis humana que es preciso explicitar. En este campo, a diferencia del paradigma liberador cuyos símbolos referían a ‘tiempos de protagonismo’ o ‘tiempos acelerados’, en el actual esquema, en contraposición, se trata de tiempos estáticos o ‘historias sin tiempo’. Pensamos que ambos énfasis muestran que ellos no aluden en primer lugar al trabajo intelectualizado de una filosofía de la historia, sino a los modos vitales de los pueblos en pos de abrirse un camino hacia un *telos*, en ambos casos se trata del devenir concreto de una comunidad humana. El sentido histórico del imaginario se enraíza de este modo a través de prácticas contextualizadas de los movimientos, críticos y alternativos, a momentos o hitos generados por una comunidad específica y no por el futuro general de la sociedad humana. La temporalidad que dará cuenta no es la de todo el globo, sino aquella temporalidad

humana que remite a la experiencia cultural del tiempo; esto es particularmente cierto en el caso de las comunidades indígenas.

Sabemos, por ejemplo, que los contextos culturales han elaborado un imaginario de la globalización en América Latina más amplio que aquél soñado homogénea y abstractamente por las élites imitativas de nuestros países. El primero apunta a las búsquedas teológicas de un nuevo mundo, que van destacando la fuerza de futuro esperanzador para todos, mientras que el segundo es un futuro sólo para los conectados e integrados. Los movimientos sociales, de diverso cuño (juveniles, sindicales, indígenas, ecologistas, etcétera), imaginan nuevos mundos plurales y diversos (cf. Libânio, 1994: 495-510). Los sentidos transmitidos por la afirmación de que existe ‘otra globalización posible’, son más creativos. Se trata de una imaginación desde las praxis, generada desde los propios contextos de vida y desde la articulación de la multidiversidad de actores, ya que apunta a recrear otros sentidos de la vida social futura, instaurando ‘otra’ forma futura de ver el mundo que la presente predominante. La fórmula de ‘otro mundo es posible’, tal como lo declara la divisa hecha famosa por el Foro Social Mundial de Porto Alegre, es significativa culturalmente porque refiere al devenir de una historia humana que se puede construir más allá de los encuentros cerrados de las élites que intelectualizan estos conceptos.

Las prácticas simbólicas definidas por estas subjetividades y por estos actores emergentes, reinstalan la ecuación compleja entre los sentidos que abren la dinámica histórica de las subjetividades que se constituyen en los movimientos socioculturales y las mediaciones categoriales del tiempo, elaborados por los procesos de intelectualización, sea de los científicos sociales, filósofos u otras formas de pensar. Especialmente, cabría destacar que la comprensión contextual del imaginario no puede hacerse únicamente desde el prisma ‘objetivador’ de las ciencias sociales y humanas que aluden a una temporalidad común, sino que exige también dar cuenta de la multiplicidad de caminos proseguídos, por lo que cabría llamar diversidad histórica de las prácticas, por los sujetos sociales en sus contextos específicos.

En síntesis, los imaginarios aludidos refieren a elementos convergentes: en su alusión metafórica, a la temporalidad, a la legitimación de prácticas, y al sentido posible de una vida realizada y justa. Lo

que verdaderamente interesa es tratar de reconocer la dinámica de un ‘interlogos’, categoría propuesta por Dina Picotti, que cumpla una función vigilante de la razón reflexiva por sobre los discursos y constelaciones simbólicas, que conllevan la intencionalidad de los grupos sociales y políticos que aspiran al poder autoritario, y que conduce a fanatismos, intransigencias, fundamentalismos y violencias raciales, luchas de hoy que no son menos peligrosas que las de ayer. En suma, existe un nexo entre lo político-histórico y el imaginario que no permite desechar ni los símbolos de la cultura ni tampoco los símbolos religiosos en su sentido humano y potencialmente crítico, por ello una crítica de la simbólica se justifica. Concluamos con unas indicaciones acerca de estos dos imaginarios.

Podemos concluir que es posible traducir, en clave de una filosofía intercultural, los imaginarios y sus simbolismos. Este punto de vista contiene un supuesto a su base, que ya destacamos: los núcleos semánticos y pragmáticos pueden destacar cuestiones convergentes. Entenderlos, en sus principales matices semánticos y pragmáticos, exigiría un trabajo de traducción cultural, en otras palabras, lo que llamaron las ciencias sociales como ‘cambio social’, o ‘utopía’, no se entiende desde un abstracto ‘no lugar’, sino que, efectivamente, se puede comprender en cuanto referimos a los lugares desde donde emergieron, a los lugares de las prácticas que gestaron, a los lugares en que ellos fueron resignificados.

Cada una de estas nociones, que dieron sentido a las prácticas de movimientos sociales, de comunidades e instituciones, no son nunca diáfanas ni claras; ellas no son sólo tramas conceptuales: son ideas fuerzas y propuestas movilizadoras que invitaron e invitan a la praxis humana a comprometerse o no con sus lugares concretos. De este modo, comprender los simbolismos vinculados al ‘cambio’ y a ‘la utopía’ no es sólo parte de un ejercicio de aclaración de significados, sino entenderlas como palabras-símbolos, que fueron parte de campos teóricos de las ciencias sociales, pero sobre todo contribuyeron a precisar prácticas sociales, como lo ha sugerido correctamente Arpini (2003: 75 y ss.).

Se ha hecho conocida la tesis conflictiva del proceso actual de globalización y de algunas de sus tendencias. «Los conflictos no ocurren únicamente entre clases o grupos, sino también entre dos

tendencias culturales: la negociación razonada y crítica o el simulacro de consenso inducido mediante la devoción de los simulacros» (García Canclini, 1995: 183). La hermenéutica latinoamericana del simbolismo no puede prescindir del todo del conflicto interpretativo que surge de la riqueza semántica del simbolismo. Es en este terreno donde cabe pensar la opción entre ontología o teoría crítica, o mejor aún, pensar que cada una habla desde un lugar que le es propio y donde no cabe recusar la alternativa excluyente.

En síntesis, estos simbolismos latinoamericanos exigen, por una parte, dar cuenta de los contextos culturales donde comienza el proceso semántico de los imaginarios, y por otra, asume la crítica en la historia de las sociedades marcadas por lógicas de silencio y negación, que no han desarrollado un diálogo permanente acerca de los grandes proyectos que las afectan. En este sentido, es preciso asumir una discusión radical acerca de las ‘paradojas internas’ de los imaginarios sociales, tal como lo ha planteado Castor Ruiz (2003), y que exponga sobre todo aquello emergente que aporta un nuevo imaginario. Es esencial, de este modo, como lo he indicado en otra parte (Salas, 1996), elaborar una teoría de la innovación simbólica e icónica –para la cual el mejor intérprete no es quien diseca o fosiliza su plurisignificación, sino quien recoge sus insinuaciones proyectándolas hacia un porvenir que está implícito en él–, lo que implica, a su vez, una consideración de la resolución histórica de los conflictos discursivos que están presentes en el imaginario latinoamericano, y que ayer como hoy exigen una praxis contextualizada y una crítica de la opacidad simbólica.

## REFERENCIAS

- ACOSTA, YAMANDÚ. (1999). «La globalización: desafíos filosóficos». En Sidekum (ed.), *Integración y globalización* (pp. 365-384). Sao Leopoldo: Unisinos.
- ARPINI, ADRIANA. (2003). *Otros discursos*. Mendoza: EDIUNC.
- ASSMAN, HUGO. (1972). «Liberación. Notas sobre las implicancias de un nuevo lenguaje teológico». En *Revista Stromata*, 1-2.

- BRUNNER, JOSÉ JOAQUÍN. (1998). *Globalización y postmodernidad cultural*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- CASTOR BARTOLOMÉ, RUIZ. (2003). *Os paradoxos do imaginário*. Sao Leopoldo: Unisinos.
- COROMINAS, JOAN. (2000). *Ética primera*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, ENRIQUE. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Madrid: UNAM-Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, RAÚL (ED.). (2003). *Culturas y poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2004). *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
- . (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- HINKELAMMERT, FRANZ. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago: Lom.
- LIBÂNIO, J. (1994). «Esperanza, Utopía, Resurrección». En *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Tomo II*. Madrid: Trotta.
- MICHELINI, DORANDO. (2002). *Globalización, interculturalidad y exclusión. Ensayos ético-políticos*. Río Cuarto: Ediciones de Icala.
- RICOEUR, PAUL. (2002). *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SALAS, RICARDO. (1993). «Langage, Herméneutique, Libération». En *Revista Concordia*, 23: 61-75.
- . (1996). *Lo sagrado y lo humano*. Santiago: San Pablo.
- SCANONNE, JUAN CARLOS. (1986). «Mestizaje cultural y bautismo cultural». En *Stromata*, pp. 73-91.
- ROIG, ARTURO A. (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*. Maracaibo: Universidad del Zulia.
- TRIGO, PEDRO. (1992). «Imaginario alternativo al imaginario vigente y revolucionario». En *ITER* 1.

## 6.

## HORIZONTES UNIONISTAS EN NUESTRAMÉRICA. El reto de la izquierda plebeya

HUGO E. BIAGINI

### RESUMEN

*La unidad y especificidad de nuestra América Latina caben ser juzgadas como el leit motiv por excelencia del pensamiento continental, su máxima preocupación, su utopía básica, en concordancia con Fernando Ainsa, uno de los principales estudiosos de esta última manifestación. Sin embargo, junto a los dilatados interregnos comprendidos por el desmembramiento de los estados nacionales al promediar el siglo XIX y a las reiteradas dictaduras militares con sus hipótesis separatistas de conflicto durante la centuria pasada, han predominado el discurso y las prácticas remisas a la magna utopía de la integración. En el plano de la larga duración, ello ha podido experimentarse, mutatis mutandi, desde la primera conquista de América hasta los distintos implantos colonialistas, incluyendo la actual globalización financiera, el liberalismo mercadofílico y el neoccidentalismo, junto a*

*emprendimientos de tanto desequilibrio como el Nafta, el ALCA o los TLC. En el terreno de la justificación teórico-vivencial, dicha tónica gravitante ha recurrido a una serie de expedientes racionalizadores como el realismo político y periférico junto con la ideología de la inmadurez. En el primer caso, se acentúa la voluntad de poder y dominación, el autointerés, la ética gladiatoria, la antropología de la rapacidad, el 'Estado Hood Robin'. La segunda opción propugna la necesidad de acoplarse lisa y llanamente al sistema mundial para mantener relaciones 'carnales' con las grandes potencias. La 'ideología', señalada en tercer lugar, sustenta como premisa mayor la incapacidad intrínseca de los pueblos subdesarrollados y el insalvable vacío cultural existente en ellos. Tales conceptualizaciones, discriminatorias y descalificadoras, han sido retomadas actualmente por diferentes voceros conservadores para aplicarlas a los procesos, agrupaciones y líderes orientados hacia políticas populares y hacia otros programas de integración menos excluyentes y mercantilistas, donde se priorizan los recursos internos, la justicia social, los derechos humanos, una gran patria común con democracias sustantivas y políticas exteriores de neutralidad y autodeterminación. Frente a ese sentido positivo de la integración se encuentran los planteos perversos que acompañan tanto una extraordinaria concentración de riqueza y poderío como un aplastamiento de las aspiraciones nacionales en cuanto a ocupación y salarios, educación, salud, cultura, industria y medio ambiente.*

El continente es el vínculo natural: es la solidaridad humana adaptándose a las grandes coordinaciones del planeta. Vosotros sois mejicanos o brasileros, peruanos o argentinos, por un accidente de la historia; pero sois americanos por la naturaleza. Y esa patria natural es inalterable, se levanta sobre el cielo como las pasiones, no la pueden suprimir ni desmembrar las menguadas ambiciones humanas

(Congreso Internacional de Estudiantes Americanos, Lima, 1912)

## UNA MAGNA UTOPIA

La unidad y especificidad de nuestra América Latina pueden ser juzgadas como el *leit motiv* por excelencia del pensamiento continental, su máxima preocupación, su utopía básica, en concordancia con Fernando Ainsa, uno de los principales estudiosos de esta última manifestación.

Fuera de las reservas fácticas y de los matices conceptuales a establecer, si tomamos en cuenta, *grosso modo*, el cuadro de situación trazado por Gregorio Recondo, puede constatarse la existencia de diferentes etapas integracionistas dentro de tres grandes momentos de autoconciencia histórica. Muy esquemáticamente, el primero de ellos abarca a su vez: (a) una secuencia preindependentista –con movimientos insurreccionales indígenas y la campaña visionaria de un Francisco Miranda–; (b) el período emancipador bolivarista (1810-1824); y (c) los ulteriores correlatos confederales (1820-1852). Durante el segundo ciclo (1898-1930), a la luz del fenómeno imperialista, se va desplegando la conciencia político-cultural de pertenencia a una nacionalidad ampliada junto a un sentimiento de rechazo a la penetración estadounidense disfrazada de panamericanismo. Tras la Segunda Guerra Mundial, bajo una impronta economicista, comienzan a instituirse tanto organismos integradores como diversos bloques regionales y subregionales: CEPAL (1948), ALALC (1960), Pacto Andino (1966), hasta llegar al MERCOSUR (1991) y a la Comunidad Sudamericana de Naciones (2004).

Más allá de los lugares comunes sobre la integración continental, dicha inquietud se ha hecho presente en muy diversas manifestaciones de la *intelligentsia* hemisférica, y ha desvelado a su vez a tantas generaciones jóvenes. Así se ha enfatizado, con mayor o menor medida, una América nuestra mancomunada o se ha intentado preservar y promover el patrimonio mutuo tanto en el orden material como en el plano simbólico. Semejante temática, en la cual se enlazan diferentes tradiciones políticas e intelectuales, trasciende la esfera erudita para convertirse en uno de los desafíos primordiales de todos los tiempos y, muy en particular, en un imperativo de máxima vigencia, ante la necesidad de recuperar equitativas expresiones identitarias y apuntalar diversas iniciativas para concebir espacios institucionales supranacionales de variada latitud. Una serie de autores, obras y emprendimientos, ligadas con el respectivo devenir sociopolítico, se han orientado a sostener la causa de la unificación territorial para acceder a mejores niveles económicos y culturales. El abordaje de tales planteos ofrece puntos fundamentales de sustentación para los intentos de establecer una comunidad fusionada de países latinoamericanos.

Con todo, deben distinguirse dos acepciones, ópticas o intereses distintos en el fenómeno de la integración en América Latina. Un enfoque hace hincapié en la integración, aunque como una forma para mantener la dominación y aumentar las desigualdades: el realismo periférico, con sus estrategias para incorporarse indiscriminadamente al sistema internacional. Se retoman aquí planteos perversos que, mientras originan una extraordinaria concentración de riqueza y poderío, implican un aplastamiento general: en las aspiraciones nacionales, en la ocupación y los salarios, en la educación, la salud, la cultura, la industria y el medio ambiente. El otro modo de integración, asumiendo un cariz multidimensional, se propone contribuir al desarrollo social y nacional. Frente a la modernización excluyente, se insinúa aquí una perspectiva crítica en la cual se desmiente que el mero crecimiento económico implique de por sí una merma en la pobreza y la marginalidad, pues las políticas auténticas de integración deben suponer no sólo la unificación de los mercados, sino también el ensamblaje cultural, político y social, con democracia participativa, derechos humanos y justicia colectiva.

## LOS DETRACTORES

Junto a los dilatados interregnos comprendidos por el desmembramiento de los estados nacionales al promediar el siglo XIX y a las reiteradas dictaduras militares con sus hipótesis separatistas de conflicto durante la centuria pasada, ha predominado el discurso y las prácticas remisas a la magna utopía de la integración. En el plano de la larga duración, ello ha podido experimentarse, *mutatis mutandi*, desde la primera conquista de América hasta los distintos implantes colonialistas, incluyendo la actual globalización financiera, el liberalismo mercadofílico y el neoccidentalismo, junto a emprendimientos que traen aparejado tanto desequilibrio institucional como el Nafta, el ALCA o los TLC.

En el terreno de la justificación teórico-vivencial, la gravitante tónica desintegradora ha recurrido a una serie de expedientes

racionalizadores, como aquéllos que provienen de los realismos político y periférico junto con la ideología de la inmadurez. En el primer caso, en el realismo político se acentúa la voluntad de poder y dominación, el autointerés, la ética gladiatoria, la antropología de la rapacidad, el 'Estado Hood Robin'. La segunda opción, la del realismo periférico, propugna la necesidad de acoplarse lisa y llanamente al sistema mundial para mantener relaciones 'carnales' con las grandes potencias. La 'ideología' señalada en tercer lugar sustenta como premisa mayor la incapacidad intrínseca de los pueblos subdesarrollados y el insalvable vacío cultural en ellos existente.

Toda esa parafernalia enmascaradora ha potenciado el relato antiintegrador que se remonta a épocas pretéritas en las cuales se introduce el tutelaje como un *modus vivendi* 'natural', apelándose a caracterizaciones, dicotomías y pseudofundamentos teocrático-religiosos, biocéntricos, tipológicos o culturales: cristianos versus infieles; continentes civilizados versus continentes bárbaros, enfermos y retardatarios; razas superiores versus razas subalternas; países fríos altivos versus países cálidos sensualistas; partido europeo versus partido americano; gente decente versus chusma y plebe; anglosajones enérgicos y honestos versus latinos y sudamericanos indolentes, embusteros e ineptos para el autogobierno.

Tales conceptualizaciones, discriminatorias y descalificadoras, han sido retomadas actualmente por diferentes voceros conservadores para aplicarlas a los procesos, agrupaciones y líderes orientados hacia políticas populares y hacia otros programas de integración menos excluyentes y menos mercantilistas, donde se priorizan los recursos internos, la justicia social, los derechos humanos, una gran patria común con democracias sustantivas y políticas exteriores de neutralidad y autodeterminación. Frente a ese sentido positivo de la integración se encuentran los planteamientos justificatorios de una irrestricta acumulación privada en detrimento de los requerimientos para el desarrollo comunitario.

Los embates de la derecha, del *establishment* y de los intereses privatistas apuntan fundamentalmente contra un enemigo manifiesto: el 'nuevo populismo latinoamericano', según la Secretaria de Estado norteamericana, Condoleezza Rice, —en verdad mejor sería apreciarlo como un nuevo nacionalismo—, representado por Venezuela,

Bolivia, en cierta medida Argentina y el triunfo que obtuvo en el Perú, durante la primera vuelta, el candidato presidencial, Ollanta Humala. Pese a coincidir en ese diagnóstico denigratorio país por país, para otros expositores tal fenómeno político no significa algo innovador sino una simple regresión a los populismos de los sesenta y setenta que debe ser puesta en caja. Para ello, a falta de mejores alternativas se llega a propiciar, como hace el propio *Financial Times*, un apoyo a gobiernos moderados de izquierda (Chile, Uruguay y en parte Brasil). A estas últimas naciones, el encargado estadounidense para América Latina, Thomas Shannon, los ha incluido entre los ‘socios estratégicos’ a los cuales corresponde tributar una ‘ayuda’ especial, sobre todo si aplican el recetario del liberalismo económico, identificado por el elenco bushiano con la misma democracia y el respeto incondicional a la propiedad privada. Se reformula así una problemática equiparación, tal como la que se enunció —de la boca para afuera— durante las cruentas dictaduras militares conosureñas.

A los efectos de echar por tierra las posibilidades de realizaciones satisfactorias, se acomete un abordaje reduccionista sobre mentados caracteres inherentes a la personalidad de los gobernantes populistas, quienes no sólo aparecen como poseídos por la arbitrariedad (caprichosos, vanidosos, iracundos, intratables) sino también dotados de un lastre visceral tradicionalmente atribuido —‘Sarmiento y compañía *dixit*’— a una actitud mental propia de los dirigentes criollos sudamericanos: la imprevisión, madre de todos los vicios re-nuentes al progreso y a la modernización.

En esa subasta al por mayor de presidentes o candidatos descartados —en su mayoría mestizos y aindiados que encima se alían con otros que no lo son—, el principal imputado resulta Hugo Chávez, curiosamente aquél que podría pasar perfectamente como el más previsor de entre las figuras cuestionadas por el monto de sus proyectos y obras en juego, parte de las cuales, referidas al ideario integracionista, se hallan implícitas en la segunda sección de este trabajo. Se trata de un Chávez parlanchín y alcohólico, narciso-leninista, caudillo acaudalado; de un político incoherente que declama el antiimperialismo pero aumenta el comercio y las importaciones a los Estados Unidos; de un elemento regionalmente disolvente que se entromete en los asuntos internos de otras naciones y ‘baja’ demasiado al Sur;

de un personaje que se encuentra incluso en cortocircuito con los mismos venezolanos, quienes en el fondo sólo ambicionan ser ricos y emular el modelo yanqui de autosuperación personal.

Asociado a Chávez —como instrumentado fácilmente por éste—, se muestra al presidente Evo Morales, para el cual también abundan los epítetos peyorativos: indígena resentido, narcotraficante, improvisado. En suma, un líder inflexible que ha montado un colorido *show* mediático para anunciar drásticas medidas revolucionarias que atentan contra la democracia y entorpecen el crecimiento económico de Latinoamérica. Asimismo, se rematan las falacias *ad hominem* con argumentos folclóricos dirigidos al escenario oficial, por ejemplo, cuando, para una entrevista al nuevo Ministro de Planificación boliviano, se considera sorprendente que el reportero haya sido citado para un sábado a las 8 de la mañana, o cuando se repudia la facilidad para ingresar al Palacio de Gobierno como algo que no sucedería ni en el municipio más pequeño. Por cierto, tampoco faltan las estereotipadas monsergas liberistas —crocianamente hablando— contra las compañías estatales por tildárselas de ineficaces, corruptas y politizadas. Demasiada pólvora antipopulista ha consumido la ecuánime decisión de Morales en frenar el saqueo de los recursos naturales por las empresas extranjeras, en un país que cuenta con las mayores reservas gasíferas y cuya población apenas puede disponer de un 2% del suministro.

Igualmente lapidarias, son las adjetivaciones vertidas contra Néstor Kirchner, en tanto estadista feudal, omnímodo, soberbio, confuso, prepotente, malhumorado y belicoso que se ofusca con argentinos desarmados (léase poderosos ganaderos, agentes monopolícos multinacionales, periodistas amarillos y hasta militares levantiscos), un Kirchner que únicamente respondería a motivaciones electoralistas y que resulta beneficiado ante la opinión pública por el hecho de haberse disminuido indicadores casi crónicos en la Argentina como el desempleo y la indigencia durante su gestión gubernativa. Kirchner también es caricaturizado como consejero de Evo Morales —a quien le habría recomendado que amasara el poder de entrada—, mientras se censura su impotencia frente a la crisis suscitada con el gobierno uruguayo por la instalación de empresas pape-leras contaminantes de zonas fluviales en común.

Ese conflicto rioplatense se halla agitado por intereses *non sanctos*, por quienes se lamentan hipócritamente de la eventual ruptura del MERCOSUR; una posibilidad que en el fondo entusiasma a esas mismas voces agoreras, partidarias de la incorporación irrestricta al ALCA (Área de Libre Comercio para las Américas) o al menos a los TLC (Tratados de Libre Comercio). Resulta sintomático que a estos emprendimientos, propiciados por el coloso del Norte, no les encuentren ningún espurio designio ideológico, como sí hacen con los planes que defienden la autonomía regional y el desarrollo endógeno. Son las mismas voces espantadas por el ascenso de las izquierdas en la región pero complacidas en relativizar tal avance, mientras pronostican un enfrentamiento terminal entre esas mismas fuerzas y aplauden la recepción tributada al presidente socialista Tabaré Vázquez—previamente denostado junto con el Frente Amplio durante la campaña electoral— en el corazón político y financiero del *Tío Sam*. Son aquellas voces que han festejado puertas adentro una imaginaria debacle del MERCOSUR, dando por sentado el alejamiento del Uruguay del mismo y pasando por alto la prioridad estratégica que significa para este país la pertenencia a dicho bloque.

Ni siquiera el presidente Lula, fiel al catecismo de los ajustes, se exime de las impugnaciones tremendistas urdidas por la reacción, siendo acusado desde el senado brasileño por mantener sueños delirantes para lograr la hegemonía continental. Una brutal advertencia contra la política contemporizadora de Lula ante la nacionalización de las fuentes energéticas en Bolivia, que afectaría a los vecinos brasileños, ha sido difundida por una red golpista venezolana, mediante el siguiente artificio ficcional: Brasil entra en guerra con Bolivia porque Morales se permite cortar el gas a San Pablo. Ello provoca el levantamiento de una oficialidad brasileña, sin negros ni mulatos, que salva a su país, anulando la democracia, derrocando a Lula—una advenediza muñeca con bigotes— e invadiendo a Bolivia, cuyos habitantes cabrían en una pequeña barriada de San Pablo y cuyas fuerzas armadas no estarían en condiciones de resistir ni a la policía municipal paulista. La conclusión bordea el más crudo darwinismo social: si Brasil se traga a Bolivia es por una mera cuestión de supervivencia.

Fuera ya de las ficciones, tenemos el testimonio-denuncia del cual se hace eco una fuente bastante confiable como la del *Washington Post*,

donde se revelan los afanes estadounidenses por revivir el espíritu de la guerra fría y erigirse en espía del mundo, mediante un submarino nuclear dotado de misiles y con capacidad para interceptar conversaciones por celular de ciudadanos sudamericanos que son vigilados previa compra clandestina de bases de datos ad hoc. Dicho espionaje—sumado a la inmunidad que gozan las tropas yanquis en la Triple Frontera del Paraguay— no sólo apunta en general contra el llamado terrorismo sino puntualmente contra el giro meridional a la izquierda y contra su ‘acercamiento’ a los regímenes islámicos. A ello debe sumarse la defunción declarada del ALCA, imposible de viabilizar sin Brasil, Argentina y Venezuela; junto al hecho de que ese tratado tampoco puede ser reemplazado *vis a vis* por los TLC bilaterales, pues, por más imposiciones que Estados Unidos quiera fijarles a los países cofirmantes—enrolamiento en las guerras preventivas del imperio, concentración de capitales, flexibilidad laboral, supresión de los medicamentos genéricos a favor de los grandes laboratorios norteamericanos y otras conductas obsecuentes por el estilo—, tales condicionamientos no alcanzan el mismo grado de control y subordinación que supone una unión como la propuesta por el ALCA, según yacía en las apetencias del viejo panamericanismo: moneda, aduana, mercado y centro político únicos.

Todo ello, nutrido por una fuerte dosis de manipulación informativa como la que revela una nota cuyo titular pretende hacernos creer que la reciente visita de Chávez a Londres ha producido un serio malestar. Lejos de ello, al adentrarnos en el texto descubrimos que, por lo contrario, el tal ‘cuco’ fue recibido y agasajado por el alcalde de la ciudad y por figuras de mucho renombre, como el Premio Nobel de Literatura, Harold Pinter, o Bono, el célebre vocalista del grupo U2. Ciertamente, la presencia de Chávez no podía ser bien recibida por el Sr. Blair, caracterizado por aquél como principal aliado de *Mr. Danger Hitler*, según se atreviera a rotular el mismo Chávez a George Bush. Junto al enmascaramiento de los contenidos mediante la letra grande, otro expediente usual consiste en valerse de supuestas autoridades impersonales—‘la fuente’, ‘un alto funcionario’, ‘el diplomático’, ‘un europeo notable’, ‘un economista [...] que pidió mantener en reserva su identidad’, ‘un banquero [...] que requirió no ser citado’— para convalidar el sentir del medio en cuestión y de los intereses sectoriales que representa.

## PERSPECTIVAS INTEGRADORAS

Más allá de los vaivenes que ha sufrido la ajetreada causa integracionista, hoy parecen menos remotos los proyectos y experiencias encaminadas hacia un desarrollo sostenido con equidad. Tras mucho más de un siglo de aislamiento fraticida en ‘Nuestra América’, agravado en la década de los noventa por la aplicación indiscriminada del dogma neoliberal y sus gravísimos efectos en la misma productividad, se ha creado un organismo supranacional que, de cumplimentar su cometido esencial –acceder a una modernización inclusiva– podría referirse a una utopía realmente a vivir. Estamos aludiendo a la Comunidad Sudamericana de Naciones (CSN), instituida en el Cusco a fines de 2004. Además de concentrarse en ese superbloque quince países de distinta membresía –con una población superior en 100 millones a la de Estados Unidos y una superficie equiparable a la mitad del continente– se contempla en él a largo plazo la unificación constitucional, jurídica, política, parlamentaria, monetaria y aduanera. En el interín se han encarado varias obras ambiciosas en materia de integración física, como una carretera interoceánica y un anillo energético, sin que ello denote forzosamente una plataforma tecnocrática, pues las áreas prioritarias se han focalizado en la lucha contra las asimetrías sociales y en la atención a diferentes sectores del campo popular.

De hacerse efectiva semejante unión sudamericana, podría convertirse en la quinta economía mundial, como primera exportadora de alimentos, de la mayor biodiversidad y reserva ecológica, con su vasto caudal en agua dulce, bosques, minerales e hidrocarburos, sumado a la gran demanda de materias primas proveniente de India y China. También está prevista la implementación de un banco sudamericano que permitiría absorber los 200 mil millones de dólares depositados en el norte y prestados a su vez a los propios países depositantes, lo cual ha hecho que América Latina contrajera deudas impagables. A todo ello se añade una serie de medidas de distinto tenor: organizar las fuerzas armadas del sur, promover el turismo regional mediante la interconexión aérea, privilegiar el comercio dentro del bloque, sin desestimar los acuerdos con otras naciones hacia un mundo multipolar.

No se trata, como se ha pretendido invalidar, de un panorama improvisado, de una quimera retórica ni de un puro gesto político que procura unificar elementos inconciliables. Por lo contrario, estamos frente a la posibilidad de mancomunar países y pueblos poseedores de una afinidad histórico-cultural muy superior a la europea, que cuenta además con un respaldo de muchos años en la construcción de entidades supranacionales, por limitados que hayan sido sus logros y finalidades, desde la CEPAL y la ALALC en adelante.

Obviamente, el desenvolvimiento adecuado de megabloques como el expuesto (CSN) depende de diversos factores: orientación de los gobiernos que lo componen, su grado de representatividad y su accionar junto a los nuevos movimientos civiles; no dejarlo librado a los hombres de negocios ni a un empresariado poco innovador; desaliento de la mentalidad rentista y a las políticas monetaristas. En apretada síntesis, se trata de priorizar las demandas comunitarias y la deuda social antes que la externa, la cual ha llegado a hipotecar el futuro para el grueso de la población. Entre los síntomas que permiten aguardar un porvenir más venturoso para esta nueva organización, se encuentra la prevista convergencia, en su propia cumbre, con la Unión Africana y otros bloques tercermundistas, así como la Alianza Social Continental que la misma CSN ha convocado para alentar una legítima integración de los pueblos.

Ello podría implicar un eclipse o una recomposición de espacios como el MERCOSUR, comúnmente inclinado hacia una lógica fuertemente capitalista y hacia la profundización de las desigualdades regionales, en detrimento de los intereses nacionales y laborales; lo cual no le ha restado, empero, una considerable utilidad en varios órdenes de cosas: el amparo a regímenes frágilmente democráticos como el paraguayo, el crecimiento internacional del Uruguay, el aumento sustancial del comercio intrabloque, la neutralización de crisis financieras agudas como las que vivieron Brasil y Argentina.

A la postre, como ha señalado Modesto Guerrero, la cuestión de la unidad latinoamericana constituye una tarea de liberación sólo realizable por las clases oprimidas y los sectores sin mayores ataduras con los poderes imperiales. Pueden rechazarse así motivaciones tan frívolas como las sugeridas por un alcalde de Medellín, Sergio Fajardo, para dar cuenta de las fracturas supuestamente terminales que vienen

padeciendo los bloques subregionales cuando se refirió a «la incapacidad para trabajar juntos»; un simplismo que nos retrotrae a las peores justificaciones del coloniaje. Con el avance del nacionalismo defensivo y de las izquierdas gubernamentales, el panorama en materia de integración, reflejado también en otras postulaciones como las de la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA) o el de una Comunidad Antiimperialista de Naciones, resulta bastante más alentador que las conclusiones que aparecían sobre los años noventa en esmerados trabajos científico-sociales como el de Darío Salinas: «En lo que va de la última década ningún país latinoamericano [...] ha conseguido nada significativo, y menos aún alguna cuota sustantiva de beneficio y seguridad para el bienestar de sus pueblos».

En tal sentido podría aludirse, comparativamente, a una especie de giro copernicano desde el horizonte sombrío de aquel entonces a la actualidad, gracias al ímpetu que han ido cobrando el pensamiento y las salidas alternativas en nuestros suelos irredentos, a través de nuevas expresiones, movimientos, sujetos y espacios: contrapoder, democracia sustantiva, derecho indígena, neozapatismo, neobolivarismo, economía solidaria, empresas recuperadas, consumo responsable, asentamientos, asambleas barriales, piqueteros, cartoneros, ‘mandar obedeciendo’, ‘¡nunca más!’, ‘que se vayan todos’, museo de la memoria, socialismo del siglo XXI, etcétera. Ello denota una agenda más ofensiva que no se reduzca a denunciar los estragos provocados por la mercadofilia, la libertad de comercio y la libre empresa, sino que bregue, contrario *sensu*, por la regulación estatal y por la preservación del patrimonio público.

## EN CONCLUSIÓN

Las comentadas embestidas contra el fantasma populista junto a las acusaciones de autoritarismo y abusos de poder a gobiernos estrictamente consensuados y legitimados en las urnas ha provenido por lo común de sectores que nunca se han plantado frente a las dictaduras militares o que han sido cómplices de ellas, como en el caso de la

prensa autollamada sería que suele desgarrarse las vestiduras clamando por cortapisas a la libertad de expresión por parte de quienes buscan profundizar la democracia e imprimirle un sensible contenido social. Lo que se halla propiamente en juego no es el mismo poder sino su usufructo y destinatarios.

Acaso puedan contribuir los nuevos nacionalistas a hacer realidad el mandato de Kenneth Galbraith, ese sagaz Premio Nobel de Economía, también vilipendiado por la ortodoxia monetarista de politizarlo todo, cuando exhortaba a adoptar una fórmula muy sencilla para obtener la felicidad general: «Nada contribuirá tanto [...] a la tranquilidad social como unos gritos de angustia de los muy ricos», mientras recomendaba la implementación de un riguroso impuesto a la renta. Y que no sean lágrimas de cocodrilo como las que se encuentran derramando a mares los exponentes del *big business* con el inusitado seguidismo de sectores medios que han depuesto sus tradicionales actitudes vacilantes para inclinarse de lleno hacia una desembozada tilinguería.

La fobia suscitada por el fenómeno llamado populismo —en realidad cabría aludir a un nacionalismo radical o a una izquierda plebeya— se ha pretendido fundar en la falta de ‘seguridad jurídica’ que gobiernos hemisféricos de esa índole podrían acarrear a los inversores y a las compañías extranjeras. Éstas, lejos de ser benefactoras de la humanidad como se las quiere presentar, han multiplicado astronómicamente sus ganancias bajo la égida de regímenes venales y condicionados, en medio de los cuales se han adueñado a precio vil de empresas públicas altamente rentables sin haber volcado *stricto sensu* sus capitales en actividades productivas.

Calificar al populismo como una salida falsa, según intentó hacerlo un ex gerente de la Coca Cola y ex presidente de México, Vicente Fox, nos lleva a preguntarnos por quienes serían auténticamente los actores perjudicados ante ese callejón sin salida, habida cuenta de que en la sociedad tanto nacional como mundial, lejos de vérnosla con un todo homogéneo, ha recrudecido la división entre explotadores y explotados, por más que se haya decretado lo contrario desde el nuevo evangelio capitalista de la fortuna. Hasta los mismos sectores conservadores acusan recibo de la desigualdad imperante y adoptan sin ambages un discurso populista antes de acceder a la presidencia, como el

que empleó el propio Fox —«Crecer no basta; hay que distribuir la riqueza»— o el máximo artífice del neoliberalismo en Latinoamérica, Carlos Menem, cuando prometía, desde el llano en campaña electoral, el salarizado y la revolución productiva para terminar luego, desde el poder, pulverizando el trabajo y las conquistas sociales.

Por su parte, la misma Unión Europea también ha alertado contra las desviaciones nacionalistas recurriendo a un inveterado expediente del Primer Mundo: aplicar el proteccionismo fronteras adentro, pero condenando como amenaza a los valores occidentales el cierre de los mercados en Latinoamérica y enaltecendo como una panacea universal su apertura irrestricta.

El forzado ‘apoyo’ —citado al comienzo— de Estados Unidos y sus voceros a gobiernos de izquierda pragmática, se debe a que, pese a su sesgo doctrinario, los mismos han mantenido las reformas liberales de los años noventa, o sea aquellas que, bajo el capitalismo de casino, han engendrado políticas sin precedentes históricos de pauperización y desempleo. Mientras se exalta indiscriminadamente a esos nuevos gobernantes como bastiones de la democracia, se considera como una enemiga de ella a la política de Chávez, quien sí ha implementado formas inéditas de democracia avanzada, al patrocinar, *v. gr.*, una Constitución que admite la revocación del mandato presidencial, facultad que comenzó a aplicar bajo su propia gestión oficial. ¿Cómo puede esperarse en consecuencia un reconocimiento de ese tenor (hacia Chávez), cuando los objetores trasuntan una pronunciada desconfianza elitista hacia la misma democracia nominal, hacia las elecciones y hacia el mismo pueblo elector?

Pongamos las cartas sobre la mesa: la animadversión al populismo posee raíces mucho menos líricas que las presuntas alteraciones a libertades abstractas: al temor a que se frene una ilimitada maximización de las ganancias, a que aumente el gasto público y mejore la redistribución del ingreso, a que las masas puedan acceder efectivamente a la política y pongan en jaque al sistema. En suma, se trata de una resistencia puramente terrenal a que el Estado deje de ser un reaseguro para los adinerados y un inhibidor de las demandas colectivas, o a que cada vez se haga más patente que el neoliberalismo —la ideología del provecho y del espíritu posesivo— resulta incompatible con la democracia y la ética de la solidaridad.

Para que ello no suceda, para que no se pierda tanto privilegio y las masas continúen siendo esa despreciada multitud amorfa, a los defensores del *statu quo*, no les queda otro remedio que aceptar a regañadientes una variante gatopardista: la que ofrecen los socialdemócratas cuando le aseguran al gran capital que respetarán al modelo y a su lógica lucrativa, que harán lo mismo que los conservadores pero sin tanto sufrimiento para la población. A diferencia del nacionalismo de izquierda, la denominada tercera vía —síntesis chirle entre liberalismo y socialismo— no pasa de ser una inofensiva vía muerta, porque en definitiva constituye una readaptación paternalista a las condiciones impuestas por los mercados bursátiles.

Dentro del capitalismo tardío globalizado y la norteamericanización del mundo, el fondo subyacente sigue permaneciendo invariable: crudo individualismo, macdonalización de la existencia y razón tecnocrática, de los cuales no pueden desligarse algunas de sus principales fuentes de ganancias y operatividad, como el tráfico de armas y de drogas, o la destrucción del medio ambiente y de los recursos no renovables.

En el caso latinoamericano esa política trata de desalentar por todos los medios la consolidación de bloques regionales independientes y de sumar aliados, aunque sean unilaterales, para una codiciada dolarización de la economía, frente a otras modalidades competitivas como las que aparecen en la imagen más humanizada del capitalismo renano, el cual no deja con todo de acercarse, por ejemplo, al Mercosur como un socio birregional clave y al que se le aportan fondos para dotarlo de ‘mayor institucionalidad’. Esto impacta a los órganos mediáticos de la desintegración, que le dedican una inusual cantidad de páginas a los asuntos latinoamericanos para poner en tela de juicio el presente y el futuro de sus reacomodamientos e interrelaciones endógenas.

Ello va a contrapelo de lo que sostienen expositores de tanta autoridad intelectual como Noam Chomsky, quien celebra el protagonismo que, junto al gobierno de Venezuela, están jugando los movimientos de bases en el desenvolvimiento emancipado de nuestra América, mientras enfatiza el resquemor de la Casa Blanca ante los esfuerzos de unificación territorial: «La integración regional —asevera Chomsky— en Asia y en Latinoamérica es un tema crucial y cada vez

más importante que, desde la perspectiva de Washington, presagia un mundo desafiante que se ha escapado de control».

*Last but not least*, uno de las mayores contrariedades que despierta el populismo entre los factores de poder y los grupos de presión no consiste solamente en que aquél no repara en volver a llamar por su irritativo nombre a los principales responsables del subdesarrollo –imperialismo, oligarquía–, sino que además propone y ejecuta alternativas frontales como la nacionalización, saliéndole al cruce a quienes le asignan un peso abrumador a la globalización, al neoliberalismo y a la recolonización planetaria. ¿Estaremos así ante una anhelada reparación histórica, en el camino del ajuste de cuentas con los gobiernos de facto y sucedáneos que pretendieron aniquilar o neutralizar las reformas en profundidad y el cambio pacífico de estructuras?, según lo llevara a cabo un insigne estadista como Salvador Allende, al cual me permito dedicarle este trabajo con sentida evocación.

## REFERENCIAS

- AINSA, FERNANDO. (1999). *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Del Sol.
- ALVES, FEDERICO. (s.f.). «La guerra Brasil-Bolivia está en puertas». Disponible en <<http://espanol.groups.yahoo.com/group/libertadplena>>.
- . (2006). «Batalla de ideas». En diario *Página 12* (p. 3). Buenos Aires, 4 mayo.
- BIAGINI, HUGO. (1989). «El racismo como ideología neocolonial y oligárquica». En R. Bergalli y E. Marí, *Historia ideológica del control social*. Barcelona: PPU.
- . (1996). *Fines de siglo, fin de milenio*. Buenos Aires: UNESCO/Alianza.
- . (2000). *Entre la identidad y la globalización*. Buenos Aires: Leviatán.
- BILBAO, LUIS. (2006). «Rediseño del mapa sudamericano». En *Le Monde Diplomatique*, 83, mayo (pp. 4-5). Buenos Aires.
- BOTANA, NATALIO R. (2006). «El cenit del poder». En diario *La Nación*, 4 mayo (p. 21). Buenos Aires.
- CHOMSKY, NOAM. (2006). «Todo el mundo busca alianzas». En revista *Ñ*, 205 (p. 13).
- CLERICI, PAULA. (2006). «Divide y vencerás». En *Tiempos del Mundo. Zona Andina*. 11 mayo (p. 4).
- . (2006). «Crítica europea al avance del populismo en América Latina». En *La Nación*, 13 mayo (p. 2).
- DE RITUERTO, R.M. (2006). «Chávez y Fox se enfrentan por el populismo en Europa». En *El País*, 13 mayo (p. 2).
- ELÍAS, JORGE. (2006). «Un golpe de efecto para consolidar el poder». En *La Nación*, 2 mayo (p. 2).
- . (2006). «Entre la campaña y el realismo». En *La Nación*, 14 mayo (p. 2).
- ESNAL, LUIS. (2006). «Kirchner y Lula redefinen el Mercosur». En *La Nación*, 25 abril (p. 5).
- . (2006). «Fuentes críticas a Lula en Brasil». En *La Nación*, 28 abril, (p. 5).
- FERNÁNDEZ, NELSON. (2006). «Vázquez defendió su postura en Estados Unidos». En *La Nación*, 4 mayo (p. 5).
- GALBRAITH, JOHN K. (2002). *La cultura de la satisfacción*. Buenos Aires: Emecé.
- GREEN, ROSARIO. (2006). «La unión sudamericana es sólo una quimera». En *La Nación*, 15 diciembre.
- GRONDONA, MARIANO. (2006). «El retorno de los que causaron el trastorno». En *La Nación*, 14 mayo (p. 33).
- GUERRERO, MODESTO E. (2005). *El Mercosur*. Caracas: Vadell.
- JIMÉNEZ TOLENTINO, KARINA. (2006). «La integración está en coma». En *Tiempos del Mundo, Zona Andina*. 11 mayo (p. 2).
- LACLAU, ERNESTO. (2006). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LLOBET, CAYETANO. (2006). «O aceptan las reglas o se van». En *La Nación*, 2 mayo (p. 3).
- . (2006). «Malestar en Londres por una visita de Chávez». En *La Nación*, 5 mayo.
- MARCANO, CRISTINA Y ALBERTO BARRERA. (2006). «Sin el petróleo Chávez no estaría en el poder». En *El País*. Madrid, 6 mayo (p. 5).

- MORALES SOLÁ, JOAQUÍN. (2006). «Una opción entre la democracia y el populismo». En *La Nación*, 7 mayo (p. 33).
- . (2006). «Final anticipado para un frágil Mercosur». En *La Nación*, 3 mayo (p. 7).
- . (2006). «Un acto con un objetivo personal». En *La Nación*, 6 mayo (p. 1).
- . (2006). «Nacionalismo y petróleo». En *La Nación*. Sección 2. 6 de mayo (p. 8).
- OLIVERA, FRANCISCO. (2006). «Bolivia quiere aumentar el precio del gas». En *La Nación*, 7 mayo (pp. 1-10).
- OPPENHEIMER, ANDRÉS. (2006). «Izquierda versus izquierda, la puja que divide la región». En *La Nación*, 9 mayo (p. 3).
- PIGNOTTI, DARÍO. (2006). «Misceláneas paulistas». En *Le Monde Diplomatique*, 83, mayo (p. 5).
- RECONDO, GREGORIO. (2001). *El sueño de la Patria Grande*. Buenos Aires: Ciccus.
- REIN, RAANAN. (En prensa) «Populismo». En H. Biagini y A. Roig (dirs.), *Diccionario del pensamiento social alternativo*.
- SALINAS, DARÍO. (2002). «Gobernabilidad en la globalización. Concepciones y procesos políticos en América Latina». En *Aportes*, 19.
- . (2006). «Seguiré el aporte de fondos para el MERCOSUR». En *La Nación*, 14 mayo (p. 13).
- STEFANONI, PABLO. (2006). «Un día de fiesta popular». En *Página 12* (p. 16).
- . (2003). «Temor a una radicalización de Morales». En *La Nación*, 3 mayo (p. 2).
- . (2006). «The Economist analiza los verdaderos alcances de la vuelta del populismo en América Latina». En *La Nación*. Sección 2, 16 abril (p. 3).
- . (2006). «TLCs: nuevo campo de batalla». En *América XXI*. Buenos Aires, 13, abril (pp. 6-11).
- WAINFELD, MARIO. (2006). «La racionalidad de los populistas». En *Página 12*, 4 mayo (p. 2).
- . (2006). «Washington admite que espía al continente». En *Página 12*, 27 abril.



## TERCERA PARTE

### Pseudointegración: el sujeto indígena

# 7.

## LA PRESENCIA DEL INDIGENISMO EN EL PROCESO DE INDEPENDENCIA SUDAMERICANO

DANTE RAMAGLIA

### RESUMEN

*En este trabajo se abordan los discursos y prácticas en relación a la cuestión indígena sostenidos por los protagonistas del movimiento independentista desarrollado en el antiguo virreinato del Río de la Plata. La extensión de este movimiento desde la capital, Buenos Aires, a las provincias vecinas, que incluyen al Alto Perú, incide en la repercusión que asume el tratamiento de esta cuestión. En este sentido, se trata de reconstruir y evaluar la presencia de una corriente de opinión reivindicativa de los pueblos originarios que se desarrolla junto con las revoluciones sudamericanas. Un aspecto destacado es el valor simbólico que mantiene el imaginario incaico en el proceso de emancipación y, en general, cómo este discurso filoindigenista influye en la formación de una conciencia americana entre los miembros del sector revolucionario criollo que impulsa la necesidad de declarar la independencia.*

En el siguiente trabajo se plantea el modo en que influye la problemática del indigenismo en la formación de las nuevas nacionalidades que se gestan en América del Sur durante el proceso de emancipación de España. En particular, se destacan los alcances que posee la ideología reivindicativa de lo indígena y su influencia en la formación de una conciencia americana durante los primeros años del proceso independentista iniciado en el Río de la Plata a partir de 1810.

En este sentido, cabe hacer unas aclaraciones previas con respecto a las perspectivas ofrecidas por las tradiciones historiográficas, generalmente acotadas a la propia referencia de cada país, que se han ocupado del tema de la constitución de las naciones sudamericanas a partir de la ruptura con el orden colonial. En primer lugar, ha existido una marcada tendencia en los relatos históricos sobre la nación a considerar a ésta como preexistente desde el comienzo de la lucha por la independencia. De este supuesto se deriva, en consecuencia, la concentración en realidades nacionales originarias y susceptibles de ser aisladas desde un principio entre sí. Esto se observa como una tendencia recurrente que produce una distorsión del largo proceso que va a dar como resultado las configuraciones que adquieren los países del Cono Sur a lo largo del siglo XIX. Las alternativas experimentadas a través de los diferentes proyectos que se suceden en la definición de las naciones emergentes evidencian hasta qué punto son producto de situaciones inestables, tal como se da claramente, por ejemplo, en el caso de Argentina a partir de la fragmentación y reorganización del antiguo Virreinato del Río de la Plata, según lo han abordado estudios recientes entre los que se destaca la revisión efectuada por Chiaramonte (1997; 2004).

En relación al tema propuesto, habría que agregar que en las versiones dominantes de la historia argentina, que se inauguran con el relato fundacional de Bartolomé Mitre, ha prevalecido un desconocimiento –implícito o explícito– de la incidencia de la cuestión indígena. Si esta perspectiva se impone en los primeros ensayos destinados a fijar los orígenes de la nacionalidad, en que se negaría expresamente cualquier filiación con antecedentes étnicos y culturales ligados a los pueblos autóctonos americanos, es posible advertir que no ha merecido un tratamiento suficiente en las sucesivas reinterpretaciones operadas en la historiografía contemporánea.

Al examinar las referencias existentes en ese momento fundacional a una tradición a la que intentan remitirse los insurgentes para arraigar los proyectos de emancipación que se postularon para las nuevas nacionalidades, se trata de evaluar la presencia que tiene el imaginario indigenista, más precisamente el vinculado al pasado incaico. Si bien el incaísmo constituye sólo uno de los componentes ideológicos que sustentan el proceso revolucionario, es posible afirmar que representa una forma principal de legitimación simbólica. Esto se traduce tanto con relación a las causas invocadas por los mismos protagonistas de la rebelión contra la política ejercida por la metrópoli sobre las colonias, como con respecto a la dimensión americana asumida por la lucha independentista que abarca al conjunto de las naciones que se están formando en la región.

La apelación a un imaginario del antiguo imperio incaico supone, entonces, la búsqueda de arraigo en una tradición preexistente a la ruptura que provoca la conquista española, cuya violencia sobre el indígena exige una reparación por parte de los criollos. Desde esta tradición se trata, además, de dar legitimidad a un gobierno autónomo de los territorios americanos, que se contemplan como pertenecientes a una unidad política y cultural anterior a la colonización. Por cierto, no se intenta volver a restaurar el reino de los incas, más allá que se destaquen aspectos de su organización social y política, sino que su evocación alienta la posibilidad de construir una realidad independiente para las protonaciones americanas, que a la hora de buscar modelos políticos no dejan de recurrir a los que ofrecen las revoluciones burguesas que se habían dado en Inglaterra, Francia o Estados Unidos de Norteamérica.

A continuación trazaremos un recorrido por los antecedentes inmediatos que pueden tenerse en cuenta a los fines de reconocer el modo en que fue asumida la cuestión indígena por parte de los sectores intelectuales y políticos que encabezan la revolución en el Río de la Plata, especialmente visible en quienes sostienen las posiciones más radicalizadas, en el sentido de llevar a cabo una política integracionista en lo social y entre los países sudamericanos.

Un primer aspecto significativo es el conocimiento directo que tienen algunos de los participantes en la gesta revolucionaria de las condiciones en que se encuentra la población indígena y las formas

de explotación que subsisten en el período colonial. Por los vínculos existentes entre el Virreinato del Río de la Plata, creado recién en 1776, y la antigua jurisdicción del Alto Perú, era frecuente que los miembros de la élite criolla se formaran en las prestigiosas universidades de esta última, como es el caso entre otros de Mariano Moreno (secretario de la Junta y uno de sus principales ideólogos), Juan José Castelli (vocal de la Junta, que ofrece los fundamentos iniciales de su constitución) y Bernardo Monteagudo (militante activo de los principios independentistas), quienes estudian leyes en la Universidad de Charcas o Chuquisaca, fundada con el nombre de San Francisco Xavier por los jesuitas, en la actual Sucre, capital de Bolivia. Allí concurren también otros estudiantes que van a propagar los ideales emancipatorios en América del Sur como: José Manuel Rodríguez de Quiroga (gestor de la revolución de Quito), Mariano Alejo Álvarez (precursor de la independencia de Perú) y Jaime Zudáñez (jurisconsulto boliviano, redactor de las constituciones en Chile, Argentina y Uruguay).

En ese medio, además de gestarse el fermento de ideas que darán comienzo a la revolución, van a tomar contacto con el sometimiento al indígena que sigue ejerciendo la dominación española, lo cual no es ajeno a los privilegios de clase que sustenta la oligarquía criolla. Esta situación también había sido denunciada en algunas polémicas famosas de la época, como es la que sostiene en torno a la mita Victorián de Villaba, de quien Moreno es discípulo e inspira el escrito que realiza este último titulado: *Disertación jurídica sobre los servicios personales de indios de 1802* (cf. Moreno, 1943). Este texto, que es su tesis doctoral para recibirse de abogado, surge también de la experiencia directa que había tenido su autor cuando conoce las míseras condiciones del trabajo indígena en las minas de Potosí, situación que lo llevará a dedicarse en los años siguientes a defender causas de trabajadores indios cuando interviene en un estudio jurídico.

Otro texto que es importante mencionar es el que da a conocer Monteagudo aún estando en Charcas: *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Eliseos*, ampliamente difundido a comienzos de 1809, poco antes de la primera rebelión contra las autoridades españolas que se desarrollaría en las provincias del Alto Perú en mayo de ese mismo año. A través de esa ficción, puede observarse

que su autor Monteagudo pone en boca de Atahualpa algunos de los argumentos que esgrimen los patriotas criollos contra la ilegitimidad del gobierno español en América, para concluir en la necesidad de llegar a declarar la independencia.

En ese diálogo imaginario, Atahualpa le recrimina al destronado Fernando VII la usurpación y la violencia que se desató a partir de la conquista sobre las vidas y posesiones de los incas:

Ved ahí, Fernando, la viva imagen de la conducta de tus españoles; ved, digo, si con fundamento los noto de injustos, crueles y usurpadores, cuando del mismo modo que el francés en España, se han entronizado ellos mismos contra la voluntad de sus pueblos; cuando del mismo modo que aquél han quitado el cetro a unos soberanos descendientes de varios reyes y del mismo modo que tú, jurados unánimemente por sus pueblos; cuando finalmente el homenaje que les rinden es aún más forzado y violento que el que le tributa la España al francés Emperador.

La equiparación de la situación de despojo que vive España a partir de la ocupación francesa con la que había sido objeto la América prehispánica, se sustenta en las tesis de Rousseau acerca de la soberanía popular y la cesión transitoria de derechos que deriva del pacto social, a partir de lo cual Monteagudo va a afirmar la inexistencia de un fundamento jurídico-político para justificar la posesión española sobre las colonias:

Convenceos de que los españoles han sido unos sacrílegos atentadores de los sagrados e inviolables derechos de la vida, de la libertad del hombre. Conoced que como envidiosos y airados de que la naturaleza hubiese prodigado tantas riquezas a su América, habiéndolas negado al suelo hispano, lo han hollado por todas partes. Confesad, en fin, que el trono vuestro en orden a las Américas, estaba cimentado sobre la injusticia y era el propio asiento de la iniquidad (Monteagudo, 1977: 67).

En consecuencia, al postular la ausencia de una autoridad legítima ejercida por España se justifica el derecho de insurrección de las colonias americanas sobre la base de la reparación de la justicia y los derechos humanos que habían sido negados a sus habitantes nativos.

Concebido como texto de denuncia, a través del diálogo se presentan los motivos que se oponen a mantener la sujeción al imperio español, incluyendo la crítica a las supuestas ventajas que se derivaban de mantener esta situación:

¿Y bien? ¿En donde está esta felicidad? ¿En la ignorancia que han fomentado en la América? ¿En la tenaz porfía y vigilante empeño de impedir a Minerva el tránsito del océano y de sujetarla en las orillas del Támesis y del Sena? ¿En tenerlos gimiendo bajo del insoportable peso de la miseria, en medio mismo de las riquezas y tesoros que les ofrece la amada patria? ¿En haberlos destituido de todo empleo? ¿En haber privado su comercio e impedido sus manufacturas? ¿En el orgullo y el despotismo con que se les trata por el español más grosero? ¿En haberlos últimamente abatido y degradado hasta el nivel de las bestias? Sí, en esto consiste la felicidad que les ha prodigado la España y de aquí mismo la nulidad de sus votos (70).

Por cierto que estos son los principales motivos que van a asumir los patriotas criollos para llevar adelante la lucha por la independencia, ya anticipados en este escrito de Monteagudo. Cabe acotar que, como pieza ficcional, no intenta evidentemente reproducir la voz de los mismos indígenas, lo cual es menos verosímil por la versión ilustrada que se presenta de Atahualpa, pero contribuye a crear un sentimiento común entre éstos y los criollos frente a la opresión española.

Cuando ya se inicia la revolución el 25 de mayo de 1810, con la formación de un gobierno autónomo por medio de la Junta de Buenos Aires, se necesita inmediatamente para su éxito generar la adhesión de las demás provincias del Virreinato del Río de la Plata. La acción estratégica que se despliega en ese momento lleva a sostener conjuntamente una lucha en dos frentes. Por un lado, la expansión territorial del movimiento revolucionario al resto de las ciudades del interior para desalojar del poder a los funcionarios peninsulares. Uno de los primeros escenarios en que se libra el conflicto ya de carácter militar es en el Alto Perú, en donde interesa remarcar que como lugar simbólico comprende parte del antiguo imperio incaico sometido bajo la conquista y la colonización, a la vez que constituye uno de los principales centros de extracción de metales preciosos en que se había asentado el dominio español. Por otro lado, en el terreno de las

ideas se requiere dar a conocer las causas por las que se había constituido el nuevo gobierno y establecer además los principios que éste debía seguir.

Un medio privilegiado para llevar adelante la comunicación de esas nuevas ideas son los periódicos fundados en la época, en los que escribirían los miembros más radicalizados del movimiento revolucionario. Entre sus figuras dirigentes, desde el punto de vista político e intelectual, se incluye a Mariano Moreno, Juan José Castelli y Bernardo Monteagudo, a quienes nos referiremos en particular. Ellos van a representar a una fracción política, conocida como los ‘morenistas’, que interviene activamente desde el primer momento de la revolución, consolidando un proyecto que los lleva al poco tiempo a enfrentarse con otros miembros de la conducción de la Junta. Su origen se ubica en los clubes y sociedades ilustradas en donde se nucleaban jóvenes pertenecientes a una élite letrada, que se orientan a un cambio profundo en lo político y social a partir de la ruptura de los lazos coloniales. Inspirados en las experiencias revolucionarias francesa y norteamericana y en las fuentes ideológicas que las sustentaron, no dejan de realizar un diagnóstico concreto de la situación local que posibilitaría llevar adelante el proceso independentista sudamericano.

Si bien las muertes prematuras de Moreno, en 1811 —envenenado por sus adversarios, cuando ya desplazado de la junta de gobierno iba rumbo a una misión diplomática a Londres—, y de Castelli, en 1812, privaría a la revolución de dos de sus principales referentes ideológicos, éstos habían dado un contenido a la misma que sería continuado por otros patriotas afines a esta línea americanista, republicana e igualitaria. En especial Monteagudo va a ser un estrecho colaborador de ambos, propiciando además la formación de la Sociedad Patriótica y Literaria en 1812, que agrupa a un sector influyente de patriotas que cuentan con publicaciones periódicas y elaboran los proyectos avanzados de reforma de la Asamblea Constituyente del año 1813. Como veremos más adelante, es en este sector que se hacen manifiestos los discursos que sustentan políticas reivindicativas de la población indígena.

La figura de Monteagudo es una de las más singulares y, al mismo tiempo, controvertidas de la historia de la independencia sudamericana. Alejado forzosamente de Buenos Aires cuando cae el

Directorio de Alvear en 1815, reaparece luego de su destierro europeo acompañando a San Martín en la campaña libertadora emprendida en 1817, y junto a O'Higgins cuando se declara la independencia de Chile, participando además en el injustificado asesinato de los hermanos Carrera en territorio argentino. Actúa como ministro en el Perú independiente luego de la derrota del ejército realista y la instalación del protectorado encabezado por San Martín. Exiliado por las enemistades con los mismos peruanos, retorna luego al lado de Bolívar, siendo asesinado en Lima en 1825. En el plano ideológico registra oscilaciones que lo llevan a entrar en fuertes contradicciones, cuando pasa de una encendida prédica democrática a apoyar posteriormente proyectos monárquicos para Argentina y Perú. No obstante, en su agitada actuación pública puede reconocerse una línea continuada en la propaganda a favor de la independencia y unidad de los países hispanoamericanos, que asume como objetivos centrales de una política pragmática desarrollada en tiempos de guerra revolucionaria.

El itinerario político e intelectual seguido por Monteagudo evidencia también las derivas y conexiones que tiene el ideario americanista entre el sector político formado en Buenos Aires y los líderes agrupados en la Logia Lautaro, que van a dar un impulso decisivo al movimiento independentista en el hemisferio Sur. La Logia nace en Londres como sociedad secreta para planear la emancipación americana bajo el auspicio del precursor venezolano Francisco de Miranda, quien alienta la fundación de filiales en distintas partes de América. Su nombre Lautaro se atribuye a una sugerencia de O'Higgins a este último, con lo cual trata de evocar la resistencia del cacique araucano al dominio español como consigna patriótica. A su llegada de Europa en 1812, San Martín organiza la Logia Lautaro en Buenos Aires y posteriormente en su paso por Mendoza y Chile crea sedes que reciben adhesiones locales. Una de las iniciativas sostenidas por esta asociación se refiere a la confederación de un gobierno americano bajo un proyecto monárquico constitucional vinculado al incaísmo. Este proyecto ya había sido esbozado por Miranda en 1801, cuando sienta las bases de un nuevo gobierno en los países hispanoamericanos que retoma la estructura del Incario con la figura de dos incas en la conducción y sería retomado por Manuel Belgrano y San Martín, dos de los principales jefes militares

rioplatenses, en los debates de la asamblea que iba a declarar la independencia de las Provincias Unidas de Sudamérica en 1816, donde se propone al frente a un descendiente de la tradición dinástica incaica y se pretende instalar la capital en la ciudad del Cuzco.

En consecuencia, es posible advertir la relevancia que tiene la problemática del indigenismo durante el ciclo revolucionario, en que se pueden distinguir dos momentos de su enunciación en el Río de la Plata: desde 1810 será modelado bajo los principios republicanos y hacia 1816 responde a una orientación monárquica. Si bien no se deja de seguir una inclinación republicana en las ideas y constitución de la ciudadanía, la posibilidad de establecer una monarquía constitucional se contempla como viable frente a la situación que se presenta en el contexto internacional con la restauración de las monarquías europeas bajo la Santa Alianza. Igualmente la necesidad de contar con un poder ejecutivo centralizado para dirigir la revolución americana se sostiene en un momento que el Río de la Plata es el único territorio no reconquistado por la corona española.

Cabe aclarar que ubicamos las formulaciones del indigenismo en un sector influyente que llevaría adelante la lucha por la independencia, aunque existen otras fracciones dentro de la misma élite criolla que pusieron objeciones o, directamente, mantienen prácticas y prejuicios comunes que relegan a una situación subordinada a la población indígena. En lo que sigue se ensayan algunas hipótesis de interpretación acerca de las modalidades y alcances que posee la incorporación de la cuestión indígena por el grupo dirigente representado por los morenistas, tomando especialmente en consideración sus expresiones ideológicas durante los primeros años de la ruptura colonial. Del momento siguiente, que abarca desde 1816 a finales de las guerras de independencia, se reseñan únicamente sus lineamientos generales para mostrar la importancia y derivaciones que tiene esta corriente reivindicativa, sin entrar a hacer aquí un análisis detallado que merecería un estudio en particular.

Un aspecto fundamental del recurso al indigenismo se relaciona con el sentimiento de identidad que genera como americanos. Esto puede observarse en los discursos de la época en distintas instancias. Una de ellas tiene que ver con las denominaciones que se autoasignan quienes participan de la revolución. En la *Gaceta de*

*Buenos Aires* –el periódico fundado por Moreno, que sirve como órgano de difusión del nuevo gobierno instaurado en 1810– de las primeras proclamas que hacen como ‘españoles americanos’, se pasa rápidamente a designarse simplemente como ‘americanos’, revisitiéndose este término con denotaciones semánticas que lo oponen al término «españoles». Entre esas significaciones nos interesa destacar que se establece una similitud entre los indígenas y criollos americanos frente a los españoles, a quienes se les imputa que habían colocado a ambos en una situación de inferioridad.

Como ejemplo puede citarse la refutación realizada por Moreno a los términos expresados por Abascal, el virrey del Perú que había sofocado el levantamiento de 1809 y organizaba la resistencia realista contra los insurgentes. Para descalificar al levantamiento de Buenos Aires este último declara a sus promotores como «hombres destinados por la naturaleza para vegetar en la oscuridad y el abatimiento». Al reproducir Moreno esta frase, llena de resonancias metafóricas, va a poner de relieve la visión de los mandatarios españoles acerca de los americanos nativos que se prolonga durante los trescientos años de dependencia colonial. En contraposición a las relaciones de servidumbre que –como se señala en el artículo periodístico– encuentran su justificación en la teoría de Aristóteles sobre la desigualdad entre los hombres que relega a ser a unos esclavos por naturaleza, va a afirmarse la libertad e igualdad naturales que ofrecen un apoyo al reclamo de los derechos de los americanos para autogobernarse.

Una impugnación similar expresaría Monteagudo a la imagen sobre el hombre americano que deviene del período colonial, cuando afirma que: «en el diccionario del gabinete español pasaban por sinónimas las voces de esclavo y americano». Precisamente, considera al ‘santo dogma de la igualdad’ como el principio organizativo de las nuevas repúblicas que permite reparar las injusticias y desigualdades sociales anteriores: «Pero en el orden eterno de los sucesos estaba destinado el siglo XIX para restablecer el augusto derecho de la igualdad y arrancar del polvo y las tinieblas esa raza de hombres a quienes parece que la naturaleza irrogaba una injuria en el acto de darles vida» (Monteagudo, 1977: 131-2). Y a este designio libertario e igualitario cree que está llamado el pueblo americano cuando se rebela contra un orden despótico que atenta contra los derechos del hombre.

Las formas de identificación con un origen americano, que diferencian a los patriotas criollos de los españoles europeos, van a ir definiéndose según las alternativas que experimenta la revolución emancipadora en ese primer período. Sin duda resulta promovida la identidad americana por quienes alentaron la independencia desde un primer momento, orientada según un programa político republicano que implica una distinción entre dos concepciones de hombre y de sociedad, enunciado en las dicotomías: despotismo/libertad, opresión/emancipación, esclavitud/igualdad, etcétera. A medida que se desarrollan los enfrentamientos con las fuerzas realistas crece paulatinamente el sentimiento antiespañol, dirigido primero en contra de los funcionarios peninsulares y el tipo de régimen que ellos representan en América.

En este sentido la construcción identitaria de una nacionalidad americana plantea a ésta como un proyecto que establecería una sociedad basada en un modelo político diferente. Asimismo, la postulación de un origen común de las nuevas naciones surgidas a partir del desmembramiento del imperio español requiere crear una genealogía alternativa a la que proviene del pasado colonial. Para este propósito se reconoce en el Incario a una tradición con la cual asociar a la causa americana, como lo testimonian algunas alusiones que revelan la forma en que se plantea esa construcción simbólica. Entre las expresiones significativas de esta asociación pueden citarse pasajes de poemas patrióticos en que se autodenominan los patriotas como ‘hijos del Inca’, e incluso se dedica una estrofa del himno que se adopta oficialmente desde 1814 a destacar la filiación con el antiguo reino incaico: «Se conmueven del Inca las tumbas / y en sus huesos revive el ardor, / lo que ve renovando en sus hijos / de la patria su antiguo esplendor». Asimismo, la iconografía utilizada en las primeras monedas acuñadas en el Río de la Plata y en el escudo nacional recurre a la figura del sol incaico como signo distintivo.

Mediante el recurso a esta simbología se tiende a la reafirmación de un sentimiento americanista que, al mismo tiempo, dota de una connotación valorativa positiva a los naturales de América, ante una extendida ideología descalificatoria que había elaborado la literatura colonialista europea. No se reduce únicamente a una apelación retórica, aunque sin duda en el énfasis puesto hacia el pasado

indígena influye la identidad por oposición que construyen los criollos enfrentados a los españoles. La tradición incaica funcionaría como forma de legitimación de la independencia y soberanía que procuran los líderes revolucionarios, por lo que sería esgrimida en distintas instancias de la lucha independentista. Desde una perspectiva ampliada puede contemplarse que la identificación de una subjetividad americana, si bien responde a la emergencia histórica del grupo criollo que impulsa el proceso de emancipación, incorpora rasgos culturales de la población originaria. Esta asimilación posibilita en el período inicial de la revolución la formulación de un proyecto inclusivo que contiene sus implicaciones en relación a las políticas adoptadas por los nuevos gobiernos hacia esa población.

Otra de las derivaciones que tiene este autorreconocimiento de los criollos como americanos se vincula con la secuencia histórica que se establece entre la revolución y los momentos anteriores: el indígena prehispánico y la conquista española. Como es sabido, entre las lecturas que frecuentaron los conductores intelectuales de la revolución, además de los pensadores políticos modernos que ejercen una fuerte influencia como Rousseau, Voltaire, Volney, Montesquieu, etcétera, se encuentran los que describieron las atrocidades cometidas contra los indígenas americanos, entre ellos Bartolomé de Las Casas y el abate Raynal, pero también la reelaboración de este tópico la hacen los ilustrados en el siglo XVIII, como es el caso de la célebre novela histórico-filosófica titulada *Los incas o la destrucción del imperio del Perú*, escrita por Marmontel en 1777. La recepción de estos textos por parte de la élite letrada revolucionaria contribuye a reforzar el sentimiento antihispánico; pero es posible señalar que, a diferencia de las críticas utilizadas por las naciones europeas en sus luchas por la hegemonía, entre los americanos ofrecen una justificación moral para la ruptura de esos lazos coloniales.

En este sentido se observa una continuidad con algunas versiones elaboradas en la literatura europea en torno a la nefasta influencia que envuelve a la conquista de América. Entre los tópicos que se elaboraron con relación a la ‘leyenda negra’ de España —que no tiene tanto de leyenda si se considera el genocidio producido sobre la población autóctona— puede observarse la caracterización del primitivo hombre americano como ‘buen salvaje’, es decir, se identifica con

la inocencia y bondad originarias que son la contracara de la ambición y tendencias destructivas que muestra el proceso desencadenado con la colonización impuesta en el Nuevo Mundo. No obstante que es posible advertir la mediación ideológica a que recurren nuestros ilustrados independentistas, tampoco resulta un fenómeno ajeno la política arrasadora de la explotación colonial, ni sólo se trata de remitir a una remota situación hipotética acerca de los primitivos indígenas, cuyos descendientes siguen habitando América. Entre las implicaciones que tiene la recreación de un pasado de prosperidad que se ve interrumpido con la llegada de los españoles, hay que considerar que constituye también un metarrelato que conjura la amenaza de la injerencia de los intereses de las potencias europeas en los territorios americanos que se están liberando.

Por otra parte, la visión idealizada sobre el pasado indígena que elaboraron los textos utópicos de la Europa moderna va a ser asimilada por los intelectuales rioplatenses de acuerdo a la concepción de la revolución que los orienta. La idea de América como lugar de la utopía se actualiza en ellos en la medida que entienden al proceso que están gestando como una transformación radical del orden existente, donde había que crear nuevas formas de organización política y social. La independencia a que se aspira en América es vislumbrada como la posibilidad de realización próxima de un estado de equidad, justicia y prosperidad que se asemeja a la armonía que ven reinar en el antiguo mundo prehispánico. Este recurso a la comparación del nuevo orden que se intenta implantar como la restauración de una situación armónica originaria de América, referida a las relaciones de los hombres entre sí y con respecto a la naturaleza, va a presentarse reiteradamente en los discursos de la época. La intención utópica de los mismos, que no se limita a las narrativas modernas que expresamente se ubican dentro del género utópico, puede entenderse en el sentido de las proyecciones que elaboran del hombre, la sociedad y la política como diferentes, cercanas a un modelo ideal pero que se postulan como realizables. Su punto de partida es la crítica de un determinado orden vigente para afirmar otro deseable, es decir, que establecen una tensión entre realidad e ideales. En este caso, la condena de la civilización destructora representada por la acción de los españoles en América se contrasta con la evocación de un momento

anterior en que impera un estado de libertad y felicidad bajo las relaciones que existen entre vasallos y gobernantes en el reino incaico. Los movimientos emancipadores son vistos así como la reparación histórica de esa injusticia cometida contra los indígenas que, en cuanto es asumida igualmente como violatoria de los derechos universales del hombre, va a dar lugar a la formulación de nuevas bases para organizar la sociedad civil y política según el rumbo que indican las revoluciones desencadenadas a nivel mundial.

La referencia a los antiguos gobiernos de las sociedades indígenas se postulan, entonces, como modelo de sociedad política ideal, a los cuales se los presenta regidos por leyes sabias y en consonancia con el derecho natural. Estas descripciones del mundo americano como lugar de la armonía, el orden, la abundancia y la felicidad dan sustento a la utopía política de la igualdad y la libertad que promueven los patriotas revolucionarios. En buena medida se prolonga el imaginario utópico que, ya a partir del descubrimiento y la colonización, Europa había elaborado sobre el Nuevo Mundo. Si bien la construcción de América como alteridad tiene una larga historia, que viene a alimentar la proyección de ideales y deseos que se contemplan como verosímiles o posibles de realizar en ese nuevo espacio geográfico y simbólico, es necesario remarcar que con los movimientos autonomistas se comienza a configurar una utopía 'para sí', en la medida que corresponde a un sujeto que se autorreconoce como americano y afirma su dignidad. De este modo, van a revertirse las construcciones ideológicas en torno a los habitantes nativos que habían justificado su dominio, ya sea bajo las ideas de que eran idólatras, sanguinarios y antropófagos, o bien, se dudaba incluso de su humanidad remitiéndolos a un estado de salvajismo. El contradiscurso que va a ser sucesivamente formulado pasa de mostrarlos como 'pacíficos' a brindar una información más exacta de sus modos de vida, cultura y formas de organización comunitaria sobre la base de descripciones y narraciones históricas. La propiedad colectiva de la tierra y el reparto más equitativo de la riqueza serán algunos aspectos destacados en las orientaciones socializantes de los autores iluministas próximos al pensamiento utópico.

En los años iniciales de la revolución son numerosas las alusiones al mundo incaico como sociedad armónica, cuyos legítimos

monarcas habían sido despojados por los conquistadores españoles para sumir a su población en la esclavitud. A través de discursos, proclamas y sermones patrióticos pronunciados en actos conmemorativos y en distintos ámbitos públicos, va a reproducirse la imagen de la desgracia de los incas y la necesidad de vengar la injusticia cometida por el imperio español (cf. Rípodas Ardanaz, 1966: 295-316).

Un ejemplo significativo de esta visión se encuentra en el discurso que realiza Monteagudo en el acto de inauguración de la Sociedad Patriótica de Buenos Aires, donde habría que destacar que está hablando ante un selecto grupo de la sociedad porteña. En su introducción mediante una breve sinopsis histórica trata de mostrar cómo nace el despotismo en las sociedades del Viejo Mundo a diferencia de la situación que se vive en el mundo indígena anterior a la conquista:

Mientras el mundo antiguo envuelto en los horrores de la servidumbre lloraba su abyecta situación, la América gozaba en paz de sus derechos, porque sus filántropos legisladores aún no estaban inficionados con las máximas de esa política parcial, ni habían olvidado que el derecho se distingue de la fuerza como la obediencia de la esclavitud; y que en fin la soberanía reside sólo en el pueblo y la autoridad en las leyes, cuyo primer vasallo es el príncipe (Monteagudo, 1944: 143).

En esta descripción cabe acotar que se presenta la cultura política del reino incaico asentada en la soberanía popular y en una legislación que respeta los derechos fundamentales, como principios a los que se somete también el poder del gobernante. En el relato de Monteagudo la dominación española viene a 'desnaturalizar' a los americanos hasta hacerlos olvidar su anterior libertad bajo un régimen tiránico que implanta la esclavitud. El comienzo de la revolución es comprendido como un paso decisivo que se está dando para recobrar la independencia, la dignidad de los hombres americanos y restituir los derechos naturales, pero remarcando que ya habían tenido estos principios plena vigencia en el período prehispánico.

De lo que se trata en el momento emancipador actual, según las consideraciones de Monteagudo, es de realizar un ejercicio reflexivo de memoria y toma de conciencia:

cuando la América conozca que el santo código de la naturaleza es uno e invariable en cualquier parte donde se multiplica la especie humana, y que son iguales los derechos del que habita la costa del Mediterráneo y del que nace en las inmediaciones de los Andes: cuando recuerde su antigua dignidad y reflexione que sus originarios legisladores conocieron de tal modo los imprescriptibles derechos del hombre y la naturaleza de sus convenciones sociales, que considerándose siempre como los primeros ciudadanos del estado y los más inmediatos vasallos de la ley, no miraban en el pueblo que les obedecía sino la primera fuente de su autoridad, sin embargo de que su origen podía hacerles presumir que su misma cuna les daba derecho al trono; cuando la América entre a meditar lo que fue en los siglos de su independencia, lo que ha sido en la época de su esclavitud y lo que debe ser en un tiempo en que la naturaleza trata de recobrar sus derechos, entonces deducirá por consecuencia, de estas verdades, que siendo la soberanía el primer derecho de los pueblos, su primera obligación es sostenerla y el supremo crimen en que puede incurrir será, por consiguiente, la tolerancia de su usurpación (152).

En la cita anterior habría que remarcar la identificación que promueve la causa independentista entre criollos e indígenas que, además de la afirmación sobre la igualdad universal de derechos que poseen tanto los habitantes del ‘Mediterráneo’ como los de los ‘Andes’, se refleja en la continuidad establecida entre la etapa incaica y la que está inaugurando la emancipación sudamericana. Ello es posible en la medida que se otorga una valoración positiva a las culturas indígenas, evidenciada en sus formas de asociación, principios legislativos y de gobierno. Si las anteriores representaciones al remitir a los indios a un estado de naturaleza le asignan un carácter pasivo y cercano a la inhumanidad que justifica su dominación, en el marco de la visión favorable a la libertad e igualdad elaboradas por el pensamiento moderno la connotación del origen de éstas en la naturaleza humana contribuye a cambiar su sentido.

En los planteos que hace Monteagudo también subyace la idea, expresada por Rousseau, de que el avance de la civilización contiene también factores de corrupción para las sociedades. Aun cuando no se duda de la necesidad de ‘ilustrar’ al pueblo, que es uno de los objetivos programáticos centrales de la Sociedad Patriótica, se advierte

sobre el sentido de atender a los ‘sentimientos del corazón’ ante los desvíos en que incurre la ‘razón’, entendido en términos cívicos como la necesidad paralela de la formación de costumbres. De allí que concluye en afirmar la noción de subordinación a la autoridad legítima que representa el nuevo gobierno asentado sobre principios filosóficos universales, pero que debían prevenirse los excesos de ilustración, tal como lo ve reflejado en la Francia posrevolucionaria que se inclinaba paulatinamente hacia un nuevo despotismo. La relativización de los modelos ofrecidos por Europa está incidiendo en la mirada que se dirige a los antecedentes que provienen de la América prehispánica, más allá de que es evidente que sobre los mismos se realiza una interpretación en función del proyecto político que sustentan los patriotas criollos.

La mirada retrospectiva a la trayectoria histórica de América coincide, además, con las argumentaciones que se ofrecen de acuerdo a las fuentes ideológicas utilizadas, donde se trata de dar un fundamento del nuevo orden político que responde a las doctrinas de la soberanía popular, el contractualismo y el iusnaturalismo. En consecuencia, la revolución significa principalmente la posibilidad del establecimiento de un nuevo contrato social que viene a restituir los derechos naturales y universales del hombre.

Entre los argumentos a que recurre Moreno en contra de mantenerse subordinados al régimen español, tal como lo justificaban algunas doctrinas pactistas elaboradas en España, va a denunciar la nulidad de un pacto establecido entre la corona española y el pueblo americano sometido con la conquista:

La América en ningún caso puede considerarse sujeta a aquella obligación; ella no ha concurrido a la celebración del pacto social, de que derivan los monarcas españoles los únicos títulos de la legitimidad de su imperio: la fuerza y la violencia son la única base de la conquista, que agregó estas regiones al trono español; conquista que en trescientos años no ha podido borrar de la memoria de los hombres las atrocidades y horrores, con que fue ejecutada; y que no habiéndose ratificado jamás por el consentimiento libre y unánime de estos pueblos, no ha añadido a su abono título alguno al primitivo de la fuerza y la violencia, que la produjeron. Ahora pues; la fuerza no induce derecho, ni puede nacer de

ella una legítima obligación, que nos impida resistirla, apenas podamos hacerlo impunemente (Moreno, 1943: 614).

Otro de los planteos que hace en favor de sancionar una constitución propia va a mostrar la imposibilidad de que sigan rigiendo las Leyes de indias destinadas para esclavos y colonos, que con respecto a los habitantes indígenas habían sido declamatorias en su protección. Luego de repasar algunas de las cláusulas que establecía este código legislativo con respecto al tratamiento que se debía dar a los nativos va a afirmar:

eh aquí los decantados privilegios de los indios, que con declararlos hombres, habrían gozado más extensamente, y cuyo despojo no pudo ser reparado sino por actos, que necesitaron vestir los soberanos respetos de la ley, para atacar de palabra la esclavitud, que dejaban subsistente en la realidad. Guárdese esta colección de preceptos para monumento de nuestra degradación; pero guardémonos de llamarlo en adelante nuestro código; y no caigamos en el error de creer, que esos cuatro tomos contienen una constitución (Moreno, 1943: 573).

Según los nuevos principios filosóficos que sigue el autor, que a los indios se los reconozca como hombres significa que se los considere como sujetos libres y en igualdad de derechos. Y si bien se enuncian estos derechos en su universalidad por estar basados en la razón, no deja de señalar que la dificultad que contenía la legislación anterior es justamente su carácter abstracto.

Lo que queremos señalar, entonces, es que una actitud reivindicativa hacia el indígena se deriva también de los mismos supuestos teóricos de que parten. Precisamente este sector, que sería el más radicalizado dentro del nuevo gobierno, promueve la instalación de formas democráticas basadas en principios igualitarios que van a dar lugar a políticas que intentan cambiar sus condiciones de vida y, en cierto modo, lograr su integración en el proceso revolucionario. Por cierto que, con respecto a la transformación concreta de la situación de explotación que sufre la mayoría de la población de origen indio, media una distancia entre los discursos reivindicativos y sus efectos prácticos. Igualmente, cuenta como factor condicionante de esas

medidas políticas el hecho de que se producen en el contexto de las guerras que va a afrontar el gobierno instalado en la capital de Buenos Aires.

Uno de los frentes principales en que se desarrolla la lucha contra las fuerzas realistas va a ser el de las provincias del Alto Perú, que comprende a Potosí, Cochabamba, Charcas y La Paz, para lo cual se encomienda al mando del ejército patriota a Juan José Castelli, miembro de la Primera Junta y célebre orador que había dado argumentos centrales para la constitución de un gobierno autónomo. Su actuación en este escenario de conflicto fundamental para la consolidación del movimiento emancipador responde a directivas precisas que provienen de la Junta de Buenos Aires, en especial del plan secreto redactado por Moreno, como secretario de guerra y gobierno, y las instrucciones que le asigna al frente de la expedición militar.

En el marco de las políticas que Castelli dirige en nombre del gobierno deben comprenderse sus proclamas a las comunidades indígenas, que revelan también la impronta personal que va a darle a la causa americanista. En parte es posible comprobar que su acción responde a una estrategia que procura levantar a los pueblos y ciudades del Alto Perú para sumarlas a la revolución iniciada en Buenos Aires, incluyendo la posibilidad de incorporar al ejército patriota a los indios que habitan la región. Pero las intervenciones públicas que realiza revelan además que sostiene sus posiciones favorables a la reparación jurídica e incorporación de los habitantes nativos, según convicciones que responden a los derechos iguales que asisten a todo hombre.

Asimismo hay que tener en cuenta las disensiones internas de la Junta que están incidiendo en las ambigüedades que rodean al tratamiento con respecto a los indios. En un oficio dirigido a Castelli se convoca a que éstos manden sus representantes al congreso general de las provincias, exceptuando a las de Córdoba y Salta por la oposición de los sectores locales. Aun cuando se declara con esta medida la intención de restituirles sus derechos, al hablar de la elección de los congresales aclara: «Solamente recomienda la Junta a V. E., que la elección recaiga en los indios de acreditada probidad y mejores luces, para que no deshonren su elevado encargo, ni presenten embarazos en las importantes discusiones, que deben agitarse en el congreso».

Sin duda que el requisito de ‘probidad y mejores luces’, además de evidenciar los prejuicios que se extienden sobre sus capacidades para ejercer la ciudadanía a la cual se los convoca, tiende a ser restrictivo para una población mayoritariamente iletrada. Castelli va a dar a conocer esta disposición, estableciendo la forma de elección libre de los diputados indios con una amplia participación expresada en el voto oral, que no excluía a la población analfabeta, y respetando la designación de sus caciques según su organización en comunidades o *ayllus*.

El indigenismo que orienta la actuación de Castelli alcanza su máxima expresión en la proclama que realiza en el acto simbólico del 25 de mayo de 1811 en Tiahuanaco, lugar donde está erigido uno de los principales templos de la cultura prehispánica y cercano al lago Titicaca, sagrado para los incas y cuna de su imperio. Allí, ante numerosos miembros de las parcialidades indígenas y las milicias de las fuerzas patriotas, dirige un discurso en donde reafirma la equiparación legal de los indios con los criollos, según los principios del nuevo gobierno que él representa al desalojar a los españoles en el Alto Perú:

los indios son y deben ser reputados por igual opción que los demás habitantes nacionales a todos los cargos, empleos, destinos, honores y distinciones por la igualdad de derechos de ciudadanos, sin otra diferencia que la que presta el mérito y aptitud: no hay razón para que no se promuevan los medios de hacerlos útiles reformando los abusos introducidos en su perjuicio y propendiendo a su educación, ilustración y prosperidad con la ventaja que presta su noble disposición a las virtudes y adelantamientos económicos (Noemí Goldman, 1992: 128).

Para mejorar su situación contempla una serie de medidas a tomar como la supresión de impuestos y cargas económicas, el reparto de tierras y el establecimiento de escuelas en sus pueblos. Esta proclama, así como las demás disposiciones del gobierno revolucionario, van a ser publicadas conjuntamente en castellano, quechua y aymará.

Ante este tipo de medidas radicales que sostiene Castelli, secundado por Monteagudo que se le une luego de escapar de la prisión por su participación en la sublevación de 1809, se despiertan

alertas en los sectores aristocráticos del Alto Perú, criollos y españoles que se beneficiaban del sistema de explotación del indígena, y también en las fracciones más conservadoras rioplatenses, que vieron agitarse el fantasma de la revolución social. Las conspiraciones internas en el gobierno porteño terminan desplazando a los morenistas transitoriamente del poder, primero con el alejamiento de Moreno de la Junta a fines de 1810 y al año siguiente, luego de la derrota del ejército patriota, va a iniciarse un juicio sin muchas justificaciones contra Castelli.

Finalmente, las medidas que en Argentina suprimen las formas de servidumbre indígena, junto con la abolición de la esclavitud para la población negra, son sancionadas por la Asamblea del año 1813, en la que tienen una influencia importante los miembros de la Sociedad Patriótica que habían logrado reconstituirse como fracción política bajo la dirección de Monteagudo. Entre las consideraciones que hacen los representantes de la asamblea constituyente para sus resoluciones afirman: «Disto mucho de afligir al filósofo sensible con el humillante pormenor de las vejaciones que han sufrido nuestros hermanos, del destierro que han padecido en su misma patria, y de la muerte que han vivido, si es posible apurar de este modo las sutilezas del lenguaje». En el acto de sanción del decreto que suprime el tributo y deroga la *mita*, las encomiendas, el yanaconazgo y el servicio personal, se aclara que los indios son libres y en igualdad de derechos, haciéndose publicar en los idiomas guaraní, quechua y aymará.

A pesar de esta legítima declaración de derechos hacia la población indígena puede comprobarse las dificultades que se presentan para que tengan efectos jurídicos. En el caso del Perú, disposiciones similares van a tener que ser promovidas bajo el mandato de San Martín y su ministro Monteagudo entre 1820 y 1823, cuando sancionan la libertad de vientres y la abolición de la *mita* y otras formas de explotación de los indígenas. Luego de la declaración de la independencia de Bolivia en 1825, el libertador Bolívar va a proponer medidas que limitan el trabajo servil y personal de los indios. Pero de hecho la situación de las comunidades indígenas no se modificaría inmediatamente, manteniéndose en buena medida la estructura ‘semeifudal’ que proviene del período de la colonia.

Retomando algunos de los aspectos mencionados, con los cuales sin duda no se agota el tema de la presencia del indigenismo durante el período de la independencia, podemos retomar algunas conclusiones que surgen de lo anteriormente expuesto.

En primer lugar, es evidente que el recurso a la reivindicación de los pueblos indígenas, a partir de la denuncia de su situación de explotación y servidumbre coloniales, sirve como forma de justificación ética y política de la causa revolucionaria que están impulsando los patriotas criollos que procuran la autonomía de España. Mediante este discurso reivindicativo se va a acentuar la ruptura con el dominio español, encontrando así motivos para la condena del régimen colonialista en el perjuicio que se había ejercido primero contra los nativos americanos, con quienes solidarizan los criollos revolucionarios que se consideran también afectados por la política española hacia las posesiones de ultramar.

En este sentido, la cuestión de la denominación de los patriotas como ‘americanos’, que desplaza a la anterior distinción de ‘españoles americanos’, revela un mecanismo de identificación con la población nativa que supone una diferenciación con respecto a los ‘españoles europeos’. La misma forma en que se plantea la construcción de esta identidad implica que no pasa sólo por una cuestión de nombres, sino que la formación de una conciencia americana se irá definiendo a partir de la asignación de determinadas características que pueden reconocerse en la inversión realizada en los discursos que van a cuestionar las valoraciones sedimentadas a lo largo de la etapa de la conquista y la colonización de América.

Desde este punto de vista se ponen en juego estrategias discursivas que revierten la imagen del hombre americano que vienen del período colonial, a través de las cuales se va a producir la autoafirmación de la élite criolla que es partidaria de avanzar hacia la declaración de la independencia. Los mismos principios filosóficos y políticos que esgrimen los ideólogos revolucionarios los llevan a reconocer la dignidad y los derechos de todo hombre, basados en concepciones antropológicas de raíz ilustrada que consagran la libertad natural y civil, así como la igualdad jurídica que se desprende de ésta. Desde estas concepciones se construye, igualmente, una visión del pasado prehispánico modelado bajo formas utópicas que

animan la restitución de la libertad y derechos que habían sido negados durante la conquista y colonización a los habitantes nativos.

Que la apelación al imaginario incaico realizada por los líderes revolucionarios constituya una forma de legitimación simbólica, también se explica en cuanto se presenta como un factor de movilización social en la causa a favor de la independencia. La idea de restauración del imperio del Tahuantinsuyo va a mantenerse vigente especialmente en la población india altoperuana, cuyo antecedente inmediato está representado por las repercusiones que reviste la sublevación de Tupac Amaru II en 1780. En diversas tradiciones y relatos populares se recrea la creencia en el retorno del Inca, que se interpreta también como posibilidad concreta en los levantamientos indígenas que respondían a su vez a esta motivación. No resulta extraño que ese imaginario popular sea retomado por los patriotas, ya que era una noción extendida en amplios grupos sociales y culturales que van a apoyar la emancipación de España.

Asimismo, por medio de la evocación de la antigua jurisdicción que abarca la dominación incaica se alienta la posibilidad de reconstruir una unidad territorial, política y cultural entre los países sudamericanos. Esto se manifiesta en los proyectos de integración que se enunciaron periódicamente durante el transcurso de las luchas independentistas, ya sea en las iniciativas que tratan de recomponer la unión de las provincias que abarcaba el Virreinato del Río de la Plata, del cual se separan finalmente Paraguay, Uruguay y Bolivia, o en los programas de confederación continental que se enuncian durante y después de las guerras de independencia.

Si bien cabe acotar que la mención del pasado reino incaico no pasa de ser un recurso simbólico, que está lejos de ser efectivamente restaurado por los criollos que encabezan el proceso revolucionario. En todo caso contribuye a dotar de un sentimiento colectivo de identidad entre ciudades y pueblos distantes entre sí, que desde esa situación inicial de rebeldía contra la opresión colonial tratan de encontrar referentes en torno a una nacionalidad común americana. Por cierto que sumado a otras fuentes ideológicas, a través de las cuales se proyecta una nueva organización política y social, puede observarse que el incaísmo tiene una fuerte presencia en los discursos que procuran la autonomía y unificación de la América del Sur

en su región andina, ya en el movimiento iniciado desde el norte por Bolívar, a quien se lo asocia también con este imaginario, y por San Martín cuando emprende la campaña libertadora de Chile y de Perú. Precisamente, la guerra emancipatoria concluye en la región de Perú y Bolivia, que era el centro del imperio inca. La reconquista del último bastión colonial coincide así con la idea de lograr un estado y nación asociados entre los pueblos americanos.

Desde una perspectiva crítica de las derivaciones que tiene la cuestión indígena, es posible señalar que fue más fácil restaurar a los nativos idealizados del pasado, pero hubieron limitaciones para incluir en las naciones que se están conformando a los indios del presente, que van a ser incorporados subordinadamente y, finalmente, sometidos cuando avanza el proceso de construcción del Estado, tal como se da este desplazamiento en el caso de Argentina y otros países sudamericanos durante la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, hay que remarcar la diferencia que posee este discurso reivindicativo, que se produce en el primer momento de la independencia, el cual contiene una valoración positiva de las poblaciones indígenas que da lugar a medidas legislativas y prácticas políticas que favorecían su integración en las naciones emergentes.

Los antecedentes de un proyecto alternativo que contribuye al reconocimiento de sus derechos se encuentran así planteados ya en los comienzos de nuestras nacionalidades. Sin duda, la recuperación de ese proyecto todavía es necesario en nuestros países donde se construyen representaciones de sus historias nacionales que desconocen, ocultan o subestiman los alcances del mismo. A pesar de ese 'olvido' histórico, no va a dejar de ser periódicamente retomado a partir de nuevos planteamientos, que tienen sus manifestaciones en los movimientos de resistencia que se suceden hasta el presente. En esas demandas, los mismos pueblos originarios adquieren protagonismo y enuncian su propia palabra que, al margen de las traducciones e interpretaciones, nunca han dejado de poseer. Y esta recuperación de la memoria adquiere toda su fuerza cuando se trata de recrear un programa de integración latinoamericano, que supere la concepción de identidades nacionales homogéneas para avanzar hacia el reconocimiento de las diferencias a partir de las cuales sea posible realmente integrarnos.

## REFERENCIAS

- BELGRANO, MANUEL. (1977). «Informe al congreso de las provincias unidas sobre el establecimiento de una monarquía (1816)». En *Pensamiento político de la emancipación. Tomo II*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- . (1960). «Reglamento para los naturales de Misiones (30 de diciembre de 1810)». En Narciso Binayán (comp.), *Ideario de Mayo*. Buenos Aires: Kapelusz.
- CHIARAMONTE, JOSÉ CARLOS. (1997). *Ciudades, provincias, estados: orígenes de la nación argentina (1800-1846)*. Buenos Aires: Ariel.
- . (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FLORES GALINDO, ALBERTO. (1986). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- GOLDMAN, NOEMÍ. (1992). *Historia y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- HALPERIN DONGHI, TULLIO. (1971). *Revolución y guerra*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MORENO, MARIANO. (1943). *Escritos*. Buenos Aires: Estrada.
- . (1973). *Plan revolucionario de operaciones*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- MONTEAGUDO, BERNARDO. (1977). «Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Eliseos». En José Luis Romero y Luis A. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación. Tomo I*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- . (1977). «Continúan las observaciones didácticas». En *Gaceta de Buenos Aires*. 21 de febrero de 1812. Tomo III. *Pensamiento político de la emancipación*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- . (1944). «Oración inaugural, pronunciada en la apertura de la Sociedad Patriótica (13 de enero de 1812)». En *Horizontes políticos*. Buenos Aires: Jackson.
- DE MIRANDA, FRANCISCO. (1977). *Planes de gobierno (1801)*, *Pensamiento político de la emancipación. Tomo I*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

MONTIEL, EDGAR. (2005). «América en las utopías políticas de la modernidad». En *Cuadernos hispanoamericanos*, 658. Madrid: AECI. Disponible en <www.tertulialatina.com>.

O'HIGGINS, BERNARDO. (1977). «Proclama a los araucanos (1818)». En José Luis Romero y Luis A. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación. Tomo II*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

ROIG, ARTURO A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

RÍPODAS ARDANAZ, DAISY. (1966). «Fuentes literarias hispano-indianas del Plan Inca». En *Cuarto Congreso Nacional de Historia de América. Tomo I*. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia.

## 8.

### CULTURA, DIFERENCIA, OTREDAD Y DIVERSIDAD: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea

CLAUDIA ZAPATA

#### RESUMEN

*El mundo contemporáneo y específicamente el proceso de globalización hace patente el conflicto entre diferencia y diversidad en tanto conceptos pertinentes para interpretar las sociedades de las que formamos parte y la relación que se debe establecer entre ellas a nivel planetario. Uno de los objetivos de este texto es tensionar la relación entre diferencia y diversidad, términos que se suelen usar indistintamente. Para ello me centraré en el problema de la diferencia indígena abordando cómo ésta ha sido construida y representada en el ámbito de las disciplinas, contraponiendo las imágenes que ellas han creado con la heterogeneidad que actualmente recorre a las sociedades indígenas.*

Una confusa y a la vez limitadora noción de prioridades permitiría que únicamente aquellos que han inventado una idea fuesen capaces de ponerla en práctica. Sin embargo, la historia de la cultura no es otra que la historia de préstamos culturales. Las culturas no son impermeables; así como la ciencia occidental tomó cosas de los árabes, ellos las tomaron de los indios y los griegos. La cultura no es nunca cuestión de propiedad, de tomar y prestar con garantías y avales, sino más bien de apropiaciones, experiencias comunes, e interdependencias de toda clase entre diferentes culturas.

(Edward W. Said, *Cultura e imperialismo*)

## INTRODUCCIÓN

El mundo contemporáneo y específicamente el proceso de globalización, hace patente el conflicto entre diferencia y diversidad en tanto conceptos pertinentes para interpretar las sociedades de las que formamos parte y la relación que se debe establecer entre ellas a nivel planetario. Uno de los objetivos de este artículo es tensionar la relación entre diferencia y diversidad, términos que se suelen usar indistintamente. Para ello me centraré en el problema de la diferencia indígena abordando cómo ésta ha sido construida y representada en el ámbito de las disciplinas.

Mi interés por abordar este tema se relaciona con la investigación que actualmente estoy desarrollando: la emergencia de nuevos intelectuales indígenas y la escritura que ellos producen, más específicamente, de aquellos intelectuales surgidos del proceso de expansión del sistema educativo, en el que se incluye, de manera más tardía, la masificación de la educación superior (Wallerstein, 2005). En el primer apartado se analizan los conceptos de cultura y de indígena que predominan en disciplinas como la antropología y la etnohistoria, en las que subyace un núcleo esencialista de configuración

reciente (me refiero al siglo XX) que marginaliza a sujetos indígenas, cuya indianidad es puesta en duda por no ser fieles exponentes de aquella otredad cultural con la cual se identifica a los indígenas. En el segundo, se afirma que tales premisas sobre la cultura en general y lo indígena en particular, tienen un fuerte arraigo que explica su vigencia y reactualización en corrientes teóricas más recientes. En el tercero, se articula un concepto de cultura que, cruzado por la historia, habilita para entender a estos sujetos como indígenas, y hacer confluir conceptos aparentemente excluyentes (por ejemplo, los que componen la categoría de 'intelectuales indígenas'). Sin embargo, este artículo no trata específicamente el tema de los intelectuales indígenas, sino las dificultades teóricas que impiden entender la diversidad que actualmente recorre a estas sociedades, de las cuales estos intelectuales son su expresión más reciente, de ahí que se recurra a ellos y ellas como ejemplo de los argumentos que aquí se sostienen.

## I. EL CONOCIMIENTO DISCIPLINARIO

Los argumentos que llevan a mirar con recelo la existencia de intelectuales indígenas formados en instituciones de educación superior (la modalidad más reciente de intelectual que ha surgido entre estas sociedades, que siempre han tenido especialistas en distintos tipos de conocimiento) confluyen en un principio general: la incompatibilidad cultural entre mundo indígena y mundo occidental, dicotomía en la cual se sustenta un concepto de indígena que predomina en los estudios académicos y en las representaciones sociales. Es el concepto del indígena como portador de una diferencia cultural radical, que lo asocia casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad. Sin embargo, si se quiere reconocer la historicidad de estos colectivos se hace evidente la distancia entre esta descripción esquemática y su desarrollo cultural efectivo, más heterogéneo de lo que esa representación supone. Al buscar los orígenes de ella se suele indicar a la antropología clásica, que se arrogaba la función de ir hacia lugares lejanos y exóticos donde habitaban

los indígenas, de conocer sus formas de vida y traducir aquella diferencia radical al público occidental, todo ello en un contexto geopolítico imperial (un factor ausente en el producto de tal ejercicio: la etnografía). Sin embargo, sorprende la vigencia de muchas premisas que guiaron el estudio de los 'otros' indígenas en este período de la disciplina. Entre estas permanencias, que como se verá exceden el ámbito de la antropología, se encuentra la insistencia en establecer límites claros y tajantes entre mundo nativo y mundo occidental, dejando en el margen a los sujetos indígenas que se escapan a estos compartimentos. También, como parte de ese binarismo, la existencia de una otredad intraducible, salvo, claro está, por los especialistas en sociedades no occidentales (antropólogos y etnohistoriadores).

Esta vigencia se advierte también en los temas de investigación, que continúan privilegiando el ámbito rural y la cultura tradicional, entendida como una permanencia en el tiempo, donde se encuentra contenida aquella otredad, que finalmente se impone como condición de autenticidad indígena, sancionando el desplazamiento de ella con conceptos como aculturación y mestizaje. Este hecho también ha sido constatado por algunos antropólogos críticos de tales insistencias, en el caso de Chile puedo citar a Jorge Iván Vergara y Rita Kotov, quienes reprochan a su disciplina que esta opción ha llevado a descuidar procesos culturales distintos entre los indígenas, entre ellos la vida urbana permanente y la emergencia de prácticas intelectuales relacionadas con la escritura y los medios de comunicación electrónicos (Kotov y Vergara, 1997).

La existencia de estas premisas teóricas también son advertidas por la antropóloga argentina Claudia Briones, quien habla del peso del esencialismo en su disciplina, hecho que explica la predilección por el estudio de los indígenas de comunidades rurales, entendidas como el espacio de la cultura originaria, el punto de referencia a partir del cual se distingue aquello original (esencial) de sus derivados (Briones, 1998: 229). Esto ocurre a pesar del desarrollo dinámico de esta disciplina, que tras el fin de la Segunda Guerra Mundial y en medio del proceso de descolonización que se libraba en África y Asia, sintió la presión por actualizar sus marcos de comprensión teórica, hecho que comenzó a ocurrir en los años sesenta del pasado siglo. De este impulso renovador surgieron corrientes que se desplazaron de

aquel esencialismo que dominó la disciplina sin contrapeso entre 1930 y 1960: enfoques primordialistas, inaugurados por Clifford Geertz, para comprender los conflictos étnicos en el Tercer Mundo; enfoques formalistas que tienen como punto de partida el planteo que realizara Frederick Barth en 1969, quien entiende a los indígenas como grupos culturales pero también sociales, colocando énfasis en las relaciones con otros grupos sociales; enfoques instrumentalistas que entienden a los indígenas como grupos de interés; y enfoques materialistas que establecen la relación entre etnia y clase, donde se ubican las contribuciones de autores latinoamericanos como Pablo González Casanova, Rodolfo Stavenhagen y Héctor Díaz Polanco (dan cuenta de este desarrollo: Briones, 1998; Wade, 2000 y Reynoso, 2003). A estos desplazamientos se debe sumar el surgimiento, en los años setenta y con un importante desarrollo en los ochenta, de la llamada antropología posmoderna, tendencia revisionista cuya crítica está centrada en la responsabilidad de la disciplina en la configuración de los otros culturales, en el confinamiento de éstos a la posición de objetos de estudio y en la instrumentalización de tales representaciones.

En América Latina también se vivió esta evolución de la antropología, en relación con el proceso anteriormente referido pero con especificidades que le darán un perfil propio. Aquí, el objeto de la crítica fue aquella antropología (clásica) que se articuló, ya sea ideológica o institucionalmente, con los proyectos nacionales que emergieron durante la primera mitad del siglo XX tras la crisis del Estado oligárquico y el ascenso de los sectores medios al gobierno en las primeras décadas de ese siglo. Efectivamente, la investigación antropológica que se desarrolló durante ese período y hasta avanzados los años sesenta, no fue ingenua en la medida que realizó un aporte fundamental en la reconfiguración de los imaginarios nacionales (Martínez y otros, 2003).

Las investigaciones sobre los indígenas se relacionaron con este proceso mayor en la medida que se entendió como un instrumento para alcanzar el mestizaje que haría confluír lo mejor de la civilización europea y de la civilización indígena. El caso paradigmático fue el mexicano, donde la antropología fue propuesta directamente como un dispositivo para la concreción del proyecto nacional que se

articuló luego de la revolución, hecho que se visualizó desde temprano, como se comprueba en el caso de Manuel Gamio, cuyo libro *Forjando patria* aparece publicado en 1916 (un año antes de que concluyera la fase armada del movimiento) y en el cual desarrolla su idea de síntesis cultural y el rol que le cabe a su disciplina en la concreción de tal proyecto (Gamio, 1992: 15). *Forjando patria* fue el libro inspirador de la política indigenista que influenció en mayor o menor medida a los países del continente, en el sentido de construir una institucionalidad y definir políticas específicas destinadas a resolver el ‘problema indígena’.

La crítica a este tipo de antropología surge en los años sesenta, cuando estos proyectos nacionales, inspirados por un ideal de integración, comenzaron a mostrar su ineficiencia en la concreción de dicha meta. A fines de esa década surgen los primeros hitos de este desplazamiento que se va a caracterizar por la relación entre los antropólogos (o algunos de ellos) con otros compromisos políticos y por su crítica a la relación que se estableció en la primera mitad del siglo entre discursos intelectuales de distintos ámbitos y los proyectos nacionales integracionistas y homogeneizantes que instalaron el mestizaje como clave interpretativa de las sociedades latinoamericanas y como horizonte deseable. Como no es posible hacer todo el recorrido de aquella crítica, me conformo con citar algunos autores, partiendo por Darcy Ribeiro, quien en 1967 publicó *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, donde el autor brasileño cuestiona las formas de entender el desarrollo sociocultural del continente, acusando la linealidad expresada en el par atraso/progreso y señalando la militancia de las ciencias sociales en ella, incluyendo a la antropología y al marxismo (Ribeiro, 1992: 13). En lugar de esta fórmula, él habla de confrontación y coexistencia de ‘dos patrimonios civilizatorios’, la dominación de uno de ellos y el desafío de construirnos como pueblos considerando este conflicto fundador (desarrollando el caso de México, Ribeiro, 1992: 98).

Otro hito que es pertinente citar aquí fue la Primera Reunión de Barbados, realizada en 1971 en esa localidad del Caribe, convocada para abordar el problema de la violencia de que estaban siendo objeto grupos indígenas en la selva amazónica del Cono Sur. Concurrieron a

esta cita una serie de antropólogos que redactaron un documento final cuyo título fue «Por la liberación del indígena», más conocido como «Declaración de Barbados», donde se afirma el derecho de los indígenas a gestionar su propio destino y se responsabiliza de su situación (calificada como etnocidio y genocidio) a los Estados nacionales, a las misiones religiosas y a los antropólogos (VV. AA., 1979: 10). Esta afirmación implicaba desestimar una de las premisas centrales del indigenismo integracionista, aquella que suponía al indígena como un sujeto pasivo al que se debía asistir y conducir (recuérdese la frase de Gamio: «No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención» (Gamio, 1992: 22)). El documento constituyó una referencia obligada para las organizaciones étnicas que comenzaron a surgir en esa década, de ahí que la Segunda Reunión de Barbados, realizada en 1977, tuviera una configuración distinta pues junto a los antropólogos ya embarcados en este compromiso (asistieron, entre otros, Darcy Ribeiro, el peruano Stefano Varese y el mexicano Guillermo Bonfil) se dieron cita dirigentes y militantes de organizaciones indígenas provenientes de once países latinoamericanos (VV. AA., 1979).

Ya en los años ochenta, continuando y desarrollando aún más las directrices argumentativas y políticas instaladas en ambas reuniones, destaca el trabajo de Guillermo Bonfil, que tuvo como telón de fondo la amplia movilización protagonizada por las organizaciones étnicas surgidas en la década anterior. La obra de Bonfil constituye un esfuerzo por descolonizar su disciplina de aquella lógica eurocentrista concentrada en la idea de historia universal, que él veía como una organización jerárquica de la humanidad. La cuestión indígena fue para él el lugar desde el cual criticó el proyecto nacional mexicano surgido de la revolución, lo que se expresa en la que tal vez es su obra más importante por la influencia que alcanzó en los movimientos indígenas y en el ámbito intelectual (no sólo de México), se trata de *México profundo. Una civilización negada*, escrito entre 1985 y 1987, donde instala las categorías del México profundo, integrado por la población indígena, que para él constituía el polo de la civilización mesoamericana (Bonfil, 1990: 21), y el México imaginario, aquel de las élites y sus proyectos modernizadores imitativos de la cultura metropolitana e impuestos por la fuerza (Bonfil, 1990: 10).

Sin embargo, advierto en el fondo de estos desplazamientos críticos la continuidad de argumentos esencialistas para entender a las sociedades indígenas, escasamente alterados con la incorporación del hecho colonial, las tensiones que se derivan de él y la opción política por restituir el protagonismo de un sector excluido como el indígena. De hecho, impulsados por esta misma crítica, se construyen argumentos donde este tipo de posiciones se reformulan y aun cuando se declara la intención de valorar la diversidad cultural, los modelos de análisis propuestos avanzan escasamente en la articulación democrática de dicha diversidad. La consecuencia, finalmente, es la misma: dificultad para entender a las sociedades indígenas como entes históricos, para entender sus comportamientos actuales como parte de esa historia y escasa visión de los procesos de constitución de otredad. Esto se puede constatar en la obra de los mismos autores que acabo de citar, por ejemplo, en Darcy Ribeiro encontramos una clasificación de las regiones del continente que, como toda clasificación, resulta esquemática. Él habla de pueblos testimonio (mayoría indígena), pueblos nuevos y pueblos trasplantados, categorías que no permiten advertir su diversidad interna, tampoco los procesos de confluencia y conflicto que dan lugar a nuevos procesos culturales. En el caso de Guillermo Bonfil, aquella fórmula que ha sido tan atractiva de lo imaginario (occidental) versus lo profundo (indígena) no es otra cosa que una dicotomía insalvable frente a la cual sólo resta optar y aun cuando se da cuenta de elementos disruptivos en dicho análisis (Bonfil, 1990: 234) el esquema binario se mantiene intacto. El fundamento teórico de todo el libro es una nueva versión de la oposición entre lo propio y lo ajeno, que él reelaboró como ‘teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos’, donde los fenómenos innegables de contacto tratan de ser contenidos al interior de estos límites, de ahí el uso de conceptos como cultura propia, cultura ajena, apropiación, control cultural, enajenación y supresión, entre otros.

Sin embargo, la permanencia de estas formas de abordar a las sociedades llamadas indígenas desbordan los límites de la antropología y cruzan la mayoría de las aproximaciones que se hacen sobre estos colectivos desde otros ámbitos disciplinarios, lo que no significa, necesariamente, análisis simples o que no constituyan hitos relevantes (de ahí que haya recurrido a las obras de autores tan relevantes

como Ribeiro y Bonfil), pero creo que es el momento de interrogarse no sólo por los aportes de estas miradas, sino también por sus límites, ello en una coyuntura histórica donde se encuentra más o menos establecida la idea del reconocimiento de la diversidad cultural como un ámbito hacia el cual urge expandir la democracia. En relación con este punto, es pertinente hacer un alcance sobre la etnohistoria, aquella disciplina, ámbito de estudio o metodología (su estatus es todavía un tema de discusión y no pretendo resolverlo aquí) en que concurren las trayectorias de dos disciplinas madres: la historia y la antropología. La estructura disciplinaria clásica que se mencionó anteriormente ha confinado el estudio de la otredad cultural del presente a la antropología y la del pasado a la etnohistoria. Su metodología consiste en conocer esa otredad a través de los documentos escritos por no indígenas, tales como crónicas y otros de corte administrativo y religioso, aunque también se recurre a evidencias arqueológicas (Hidalgo, 2004: 655; Silva, 1988: 8). Pero esta comunión entre historia, antropología y arqueología no escapa a los problemas que se identificó en las páginas anteriores, a pesar del innegable mérito que ha tenido la etnohistoria en reconocer la existencia y la historicidad de las sociedades indígenas, cuya principal consecuencia, como señala acertadamente José Bengoa, es un aporte efectivo a la democratización de la historia nacional (Bengoa, 1994: 208). Ello porque sus convenciones teórico-metodológicas resultan conservadoras en la medida que se propone ‘reconstruir’ y ‘desentrañar’ aquella otredad, instalándose nuevamente la figura del traductor, en este caso no sólo del indígena sino también del colonizador que lo describe o menciona (Becáis, 1995: 9).

## 2. LAS CORRIENTES TEÓRICAS ACTUALES

También encontramos la actualización de estas premisas esencialistas en corrientes teóricas más recientes que, en su crítica al *statu quo*, buscan en la otredad indígena un referente cultural y político. Esta necesidad de lo alternativo y de un sujeto íntegro, no interferido por

la modernidad, que a menudo se deposita en lo indígena, tiene una vasta trayectoria, pero en la actualidad ha tomado un nuevo impulso por parte de estas corrientes cuyo proyecto intelectual consiste en realizar una crítica radical a la modernidad y más ampliamente a la cultura occidental. Así, tras discursos que se asumen progresistas, se actualiza este ensalzamiento de la otredad y la diferencia cultural radical, sin atender a las condiciones políticas en que esta diferencia fue relevada y con qué objetivos. Puedo citar ejemplos cercanos, como el de Enrique Dussel y su libro conmemorativo del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*, de 1992. En este libro, compuesto por una serie de ocho conferencias y cuatro apéndices, Dussel expone su proyecto de 'transmodernidad' y la importancia del elemento indígena en él, así, habla de 'situarse' (hablar y entender) desde el otro indígena, ejercicio epistemológico y político que implicaría asumir su perspectiva (Dussel, 1994: 13). Más que una posibilidad o deseo, según Dussel esto se concreta en las últimas tres conferencias que componen el libro, hecho que él grafica con frases recurrentes que hablan del intento por instalar una representación mimética con ese otro indígena, por ejemplo: «Ahora tenemos que tener la suave piel bronceada de los caribeños, de los andinos, de los amazónicos [...] Tenemos que tener los ojos del Otro, de otro ego, de un ego del que debemos re-construir el proceso de su formación (como la 'otra-cara' de la Modernidad)» (Dussel, 1994: 102). Uno de los problemas que veo en esta afirmación es que Dussel abusa de los singulares para referirse a las sociedades indígenas –en general habla del indio (en menor medida de 'los indios') y su perspectiva–, singulares que recorren lugares y épocas distintas, produciendo el efecto inevitable de la simplificación cultural e histórica (¿la perspectiva del indio sería la misma antes, durante y después de la conquista?, ¿cuál sería esa perspectiva y de qué manera habría trascendido los siglos?, son preguntas que no tienen respuesta, al menos en este libro), dibujando un sujeto indígena cuya otredad sería anterior al contacto y el dominio europeo, portador de una conciencia y de una perspectiva que parece ser liberadora y deseable a priori.

Otro caso reciente lo encuentro en autores que conformaron el extinto Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (1992-

2002), a quienes los continúa uniendo la convicción de que en América Latina existe una subalternidad que se caracteriza por la resistencia cultural y política al proyecto moderno que representan los Estados nacionales de la región, una subalternidad encarnada principalmente en los grupos indígenas, que ellos visualizan como el reverso de la cultura urbana y letrada, a la cual oponen su acción política 'otra' y su experiencia concreta, sin mediaciones políticas ni teóricas (se asume que cualquier mediación intelectual –sin importar quién la haga ni desde dónde– es un ejercicio autoritario y represivo). Puedo citar el caso de un intelectual de peso como John Beverley, quien en su libro *Subalternidad y representación*, de 1999, sitúa a los indígenas como la piedra angular de una idea romántica y extemporánea de América Latina, que él entiende como una civilización rural, de ahí que explique el auge de los movimientos indígenas actuales como una acción colectiva hecha 'desde lo propio', entendiendo por ello a la cultura tradicional y más específico todavía, la comunidad rural (Beverley, 2004: 17).

Otro autor de esta corriente, que se asume subalternista y poscolonialista, es Javier Sanjinés, crítico literario boliviano pero vecindado en los Estados Unidos, en cuyo libro más reciente, *El espejismo del mestizaje*, publicado en inglés el 2004 y luego en español al año siguiente, aborda el caso de su país natal explicando el conflicto civilizatorio que lo configura a partir de un binarismo que opone cultural y políticamente a *q'aras* (blancos) e indígenas, dos bloques históricos portadores de lógicas culturales diametralmente distintas. El polo indígena está constituido por la población quechua y aymara que él ubica fuera de la modernidad, del Estado nacional, del sistema político y de la educación formal, otredad que él ve representada en el *mallku* Felipe Quispe, elección curiosa si se toma en cuenta que el *mallku* es indudablemente aymara, pero también dirigente sindical, ex candidato a la Presidencia de la República y que estudió licenciatura en historia en la Universidad Mayor de San Andrés en La Paz. Esa otredad indígena se caracterizaría por rasgos como la emocionalidad, la experiencia, la oralidad, la visualidad y la visceralidad, que para Sanjinés tienen enormes consecuencias teóricas e importancia política (Sanjinés, 2005: 8-9). El autor también los aparta de todo aquello que huela a racionalidad moderna, y los instala en un afuera

que hoy se diluye con algunos aymaras en la conducción del Estado, al cual llegaron desde una participación política partidista y electoral, y antes de eso con trayectoria sindical que también poseen numerosos indígenas en el país vecino a partir de la Revolución de 1952.

### 3. CULTURA E HISTORIA

Tal vez la insistencia en estos binarismos se desprende del deseo por expresar el conflicto cultural que ha marcado al continente y de tomar opciones políticas en los debates que se han generado a partir de su constatación, pero ello no oculta su insuficiencia para entender la trayectoria de las sociedades indígenas, especialmente en períodos recientes, marcados por la diversificación de su mapa social, pues no permite dar cuenta de los cambios, las rupturas y adaptaciones que demuestran su historicidad. Desde este punto de vista, que es el resultado de introducir el devenir histórico y la relación entre los indígenas y sus otros, se desprende que la diferencia no está dada únicamente por conductas, prácticas y paisajes determinados. Ello porque entiendo la palabra indio/indígena como una categoría relacional y fundamentalmente política, que da inicio a una relación de poder entre un sector hegemónico y otros subordinados donde la diferencia cultural es utilizada por los primeros para justificar su predominio sobre los segundos, por lo tanto, no puedo menos que entender a los indígenas en su relación con los no indígenas, considerando los distintos momentos históricos de esta relación donde ese conflicto fundante va adquiriendo nuevas formas y contenidos. De esta convicción se concluye que 'indio' e 'indígena' son categorías inestables, en permanente redefinición. ¿Qué ocurre entonces con la diferencia? La pregunta es recurrente para quienes postulamos la no esencialización y no exotización de las sociedades indígenas. En mi caso puedo responder que efectivamente existe una diferencia relevante, visible y de larga data que dice relación con la cultura (modificada en el tiempo y en la relación con los otros no indígenas), pero que es también una diferencia de poder (imperial, colonial, estatal, de clase,

etcétera) que ha afectado a estos colectivos en distintos períodos. De ahí la opción por entender a los indígenas y su trayectoria 'en relación con', en lugar de postular un afuera esencial y ahistórico. Esto pasa por asumir que la palabra 'indio' no remite de manera inmediata a una condición cultural pues se trata de una categoría política construida en el siglo XVI por los conquistadores (Martínez, 2000: 147), que es resignificada de época en época, pero cuya continuidad está dada por la subordinación de las poblaciones señaladas como indígenas. Se encuentra, por lo tanto, en el centro de un conflicto de poder iniciado con la conquista. En este marco, la diferencia ha sido conceptualizada por la sociedad mayor en términos negativos, siendo excusa para el atropello. Sin olvidar ese conflicto fundador, pero peligrosamente instalado en un segundo plano, se ha estudiado a los indígenas como otros culturales, relevando sólo aquella dimensión del concepto de indio.

He arribado a estas conclusiones con el aporte de autores que se han planteado críticamente frente al concepto de cultura superestructural y resistente al cambio que se comentó al principio, quienes entienden la cultura como parte de las relaciones sociales y no por encima de éstas, donde se pueden identificar continuidades pero también rupturas y conflictos. Me conformo con citar aquí autores y obras en quienes más he apoyado esta mirada, es el caso de Raymond Williams y su libro *Marxismo y literatura*, de 1977, quien en su discusión con el marxismo ortodoxo plantea esta concepción de cultura, reclamando su materialidad e incorporando variables como la posición social y la historia, entramado que le sirve para elaborar un concepto de hegemonía que tiene como punto de partida el aporte de Antonio Gramsci, en cuya obra se resuelve aquella desarticulación entre cultura y sociedad expresada en el binomio estructura-superestructura: «El concepto de 'hegemonía' tiene un alcance mayor que el concepto de 'cultura', tal como fue definido anteriormente, por su insistencia en relacionar el 'proceso social total' con las distribuciones específicas del poder y la influencia» (Williams, 2000: 129). Esto le permite al autor inglés establecer una relación difícil para los enfoques señalados en el apartado anterior, me refiero a aquella que se puede establecer entre cultura y cambio, incluyendo las situaciones de ruptura (Williams, 2000: 136). Para Williams, la

tradición no sería, necesariamente, el lugar de lo propio y lo auténtico, sino el resultado de una relación específica entre los sectores que detentan la hegemonía y aquellos que se encuentran subordinados al interior de ésta, por ello advierte la necesidad de situarla históricamente con el fin de identificar la función social que cumple y que puede ser efectivamente de resistencia, pero también de cooptación o instrumentalización (Williams, 2000: capítulos VII y VIII).

En este mismo afán por tensionar e historizar ese concepto tradicional de cultura encontramos a Edward W. Said, el crítico palestino cuya obra está orientada a describir la cultura como un lugar de disputas ideológicas relevantes en el contexto del Tercer Mundo, marcado por la experiencia de la colonización, donde la diferencia cultural ha sido el principal argumento para construir y justificar las jerarquías coloniales: «Lejos de constituir un plácido rincón de convivencia armónica, la cultura puede ser un auténtico campo de batalla en el que las causas se expongan a la luz del día y entren en liza unas con otras» (Said, 2003: 14). Ya en *Orientalismo*, su famoso estudio de 1978, cuestiona la producción intelectual, jurídica y política metropolitana por construir una otredad homogénea y atemporal de los habitantes del cercano y el medio Oriente, representaciones metropolitanas que reducen a un conjunto de rasgos exóticos una realidad cultural mucho más compleja en el tiempo y el espacio. Así, introduciendo la cuestión del poder, de la ideología y el contexto imperial mismo, identifica como el meollo de estas representaciones no a la diferencia cultural que efectivamente existe, sino a una relación política desigual que interfiere en la representación de aquellas diferencias. Posteriormente, en *Cultura e imperialismo*, de 1993, un libro que incorpora el tema de la resistencia y amplía la base geográfica e histórica a prácticamente todo el Tercer Mundo, va a clarificar y politizar aún más el concepto de cultura, enfatizando en las interrelaciones y oponiéndose al principio de 'lo propio' exclusivista y excluyente (Said, 1996: 337).

El alegato principal de Said, que en América Latina va a suscribir con nuevos aportes la antropóloga argentina Claudia Briones, es que tales descripciones, amparadas en la objetividad científica y en un concepto aséptico de cultura, derivaron en estereotipos y estándares de conducta que son previos a los sujetos que se supone deben

encarnarlos, imponiendo parámetros para sancionar lo auténtico y lo contaminado (Said, 2003: 154), haciendo caso omiso a los movimientos de cambio y adaptación, determinados por las necesidades del presente y las visiones de futuro que surgen entre los sectores subordinados. En lugar de ello, Said propone: «ver a los Otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos» (Said, 1996: 58).

Desde América Latina, Ángel Rama también discutió sobre la dificultad de establecer límites permanentes y nítidos entre las culturas. En *Transculturación narrativa en América Latina*, su libro de 1982, argumentó que el contacto es tan antiguo como las sociedades que lo realizan (Rama, 2004: 32), de ahí su crítica al concepto de aculturación para catalogar el proceso cultural en el continente, pues sólo remite a pérdida y a la recepción irreflexiva de los modelos metropolitanos. Esta inquietud lo llevó a considerar el trabajo del antropólogo cubano Fernando Ortiz, quien en 1940 propuso el concepto de transculturación para explicar el contacto, el cambio y los nuevos procesos culturales, un concepto que no supone la síntesis armoniosa que escondía la palabra mestizaje, ni se coloca por sobre los conflictos que tienen su génesis en el colonialismo europeo (Rama, 2004: 33). De esta manera entiende los procesos de creación cultural en el continente, sin pasar por alto el hecho histórico de la colonización y las relaciones asimétricas de poder que desde entonces se configuran: «Es justamente esa capacidad para elaborar con originalidad, aún en difíciles circunstancias históricas, la que demuestra que pertenece a una sociedad viva y creadora» (Rama, 2004: 34).

Para cerrar el círculo de mis principales referentes, quisiera mencionar a Claudia Briones, cuyo texto teórico *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, de 1998, constituye un aporte fundamental a estas discusiones, aunque lamentablemente es poco conocido fuera de su país. Esta importancia radica en que la autora realiza su análisis desde la antropología, disciplina que más se suele indicar como la responsable de tales construcciones de otredad y su correspondiente instrumentalización en el contexto imperialista de principios del siglo XX, acusación que no es incorrecta pero sí injusta por lo que he intentado demostrar aquí: que tales supuestos permean a la mayoría de las disciplinas que

tratan el tema indígena de manera específica o tangencial, es más, exceden los límites del saber académico para anclarse con fuerza en el sentido común de la sociedad, incluyendo a sectores progresistas que depositan en los indígenas la esperanza de un mundo distinto. El trabajo de Briones destaca por la radicalidad y el peso de su crítica, que a mi juicio rebasa con creces el movimiento de la antropología posmoderna, que se desarrolla principalmente en la academia norteamericana, en la medida que problematiza y deconstruye categorías fundantes de su disciplina, como la de otredad, diferencia y traducción. Ello es posible precisamente por lo que trató de hacer Said: situar la diferencia en marcos históricos y entenderla como un elemento relevante pero no el único de una relación dialéctica, atendiendo al proceso de cómo las identidades nativas se forjan en un juego de poder, de construcción de hegemonía que las define y redefine, en el que los propios nativos participan activamente desde una posición subordinada. De esta manera, Briones no anula la diferencia pero tampoco la entiende como un conjunto de rasgos consustanciales a ciertos sujetos y grupos, afirmación que tiene como corolario la desarticulación del binarismo que coloca en veredas distintas e irreconciliables a indígenas y no indígenas. Esta convicción le permite establecer una distinción fundamental entre diversidad cultural, que ella entiende como único dato de la realidad, y diferencia, atendiendo a los procesos históricos que llevan a inscribir un tipo de diversidad como diferencia indígena, constatando el hecho de que no todas las expresiones de diversidad cultural son rotuladas como tales, es decir, como 'indígenas', 'nativos' o 'aborígenes', dependiendo del contexto (Briones, 1998: 251-2).

El concepto de otredad contiene la mayoría de los problemas señalados, una expresión de ellos es la distancia que se puede observar entre una definición previa (entendida como auténtica) y la realidad histórica de los grupos indígenas, de ahí que autores como Said y Briones, entre otros por supuesto, dirijan hacia él sus críticas. Como señalé en el caso de Briones, la otredad no se relaciona primeramente con la diversidad cultural, sino más bien con la diferencia radicalizada y la espectacularización de ésta. Un segundo problema es que los términos 'otro' y 'otredad' no hablan en primer término de aquella diversidad cultural visible y verificable, sino del yo que

observa y construye límites al mismo tiempo que se asume no diferente, un yo que no es ingenuo en la medida que reproduce un lugar de enunciación metropolitano: «nos parece oportuno subrayar que, desde que las expansiones coloniales hicieran del 'indio' una categorización social, lo indígena ha sido y es por excelencia 'lo radicalmente distinto'. El no indígena, por definición, ha sido y es el no distinto» (Briones, 1998: 146). Frente a este problema surgen interrogantes y no pocas dudas frente a las actuales exaltaciones de la otredad y de la diferencia, tanto a nivel de conocimiento disciplinario como social, pues más allá de la necesidad de referentes políticos es pertinente preguntar qué es lo que finalmente se celebra. Cualquier respuesta obliga a situar la diferencia y la tradición en el marco de la historia y los combates que se han librado en ella. De ahí la importancia del desafío que nos legara Edward Said, que consiste —nada menos— que en plantearnos el problema de cómo pensar la diversidad cultural sin caer en la exotización y en los estereotipos que allanan el camino a la subordinación de amplios colectivos.

#### 4. EPÍLOGO: A PROPÓSITO DE LOS INTELECTUALES INDÍGENAS

El estudio de las identidades indígenas contemporáneas en América Latina, tema al que me he dedicado durante los últimos diez años, hizo que en algún momento pasara de aquella tónica celebratoria de la otredad que aquí cuestiono, a coincidir con las aproximaciones críticas de los autores señalados en el tercer apartado, pues la historia reciente de las sociedades indígenas se caracteriza precisamente por desbordar ese concepto unívoco de indio e indígena. En la actualidad, lo que se aprecia es una diversidad de sujetos indígenas, que habitan una pluralidad de espacios sociales y geográficos, por lo tanto, aquella imagen devenida en estereotipo que los circunscribe a la comunidad rural y al tipo de sociabilidad que se desarrolla en ella no alcanza a contener esa diversidad. Así, junto a los indígenas de comunidades tradicionales coexisten otros, surgidos de la expansión social

y espacial impulsadas por los procesos migratorios, sujetos indígenas de constitución reciente (segunda mitad del siglo XX), cuyas características no los hace calzar con ese concepto unívoco de indígena y de cultura tradicional, de ahí entonces su carácter problemático.

La persistencia de estas imágenes y expectativas en torno a lo indígena determina en gran medida la incomodidad que generan aquellos sujetos que se apartan de sus parámetros. Es el caso de los intelectuales indígenas que señalé en la introducción, cuya identidad étnica ha sido construida en el tránsito por lugares que se suele asumir ajenos a lo propio y auténtico (la ciudad, la universidad, la investigación disciplinaria, la escritura, etcétera). La indianidad de estos sujetos es puesta en duda e incluso negada por no encajar con descripciones previas que se suele suponer como lo auténticamente indígena, relacionado con la otredad cultural, es decir, la mayor distancia posible de nuestras propias formas de vida. Efectivamente, estos nuevos intelectuales no corresponden a la imagen del otro intraducible, sino al compañero de carrera, al vecino del barrio, al colega o al autor de un artículo o libro que ha llegado a nuestras manos. De esta distancia entre la representación y lo representado se deriva una recepción conflictiva de estas escrituras por parte de la academia y también del público especializado, pues se trata de autores a quienes escasamente se los trata en su especificidad como tales, más bien se los diluye en una representación mimética de sus colectivos étnicos o de los movimientos indígenas actuales.

Lo que no calza es la presencia de autores con competencias intelectuales similares a las que nosotros hemos adquirido, capaces de producir una escritura mediada por la racionalidad y objetivos políticos a mediano y largo plazo, características incompatibles con sujetos que, supuestamente, no estaban habilitados culturalmente para ello. Incluso más, creo que parte de ese malestar radica en que su producción intelectual viene a revertir, aunque sea en parte, la relación de conocimiento que históricamente se ha establecido con las sociedades indígenas, aquella en que el indio aparece como objeto digno de ser descrito, como informante nativo o en el mejor de los casos como colaborador del investigador de turno. Lo que ocurre en este caso es distinto, pues se trata de miembros de estas sociedades que aparecen como autores, recopiladores e incluso editores de una escritura donde

se articula un retrato cultural, histórico y político de sus pueblos, determinado por un elemento ausente en el informante nativo: la ideología. De ahí que no sea posible entender estas escrituras como 'fuentes históricas' frente a las cuales sólo cabe distinguir lo real de lo ficticio (mucho menos desarticularlas con la extracción de 'datos').

En mi aproximación, esta escritura producida por indígenas constituye una práctica de resistencia en la medida que disputa la legitimidad de narrarse a sí mismos. Un ejercicio en el que se afirman convicciones pero donde también tienen cabida conflictos y contradicciones (con las disciplinas, con la academia, con la sociedad mayor, con su propia construcción identitaria, etcétera) que tienen un punto de partida ineludible: las categorías culturales y lingüísticas impuestas por quienes los construyeron como otro, lo que Said denominó 'tragedia parcial de la resistencia' (Said 1996: 327) y que el crítico cubano Roberto Fernández Retamar (1972) también identificó con lucidez en su reinscripción de *La tempestad*, aquella pieza teatral de Shakespeare en que Calibán, ese ser deformado por el ojo colonizador de Próspero, increpa a su victimario diciéndole «me enseñaste tu lengua y en ella te maldigo».

## REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO. (1991). *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BECHIS, MARTHA. (1995). «El camino de la etnohistoria». *Conferencia en las II Jornadas de Arqueología y Etnohistoria*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto.
- BENGOA, JOSÉ. (1994). «Los estudios de etnohistoria en Chile». En *Proposiciones*, 24 (pp. 208-11). Santiago: Ediciones SUR.
- BEVERLEY, JOHN. (2004). *Subalternidad y representación*. Iberoamericana: Madrid.
- BRIONES, CLAUDIA. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- BOLFIL, GUILLERMO. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: Editorial Grijalbo.
- . (1995). *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*. México: INI.
- DUSSEL, ENRIQUE. (1994). *El encubrimiento del indio: 1492 (Hacia el origen del mito de la modernidad)*. México: Editorial Cambio XXI.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, ROBERTO. (1998). *Todo Calibán*. Concepción: Cuadernos Atenea, Universidad de Concepción.
- GAMIO, MANUEL. (1992). *Forjando patria*. México: Porrúa.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- HIDALGO, JORGE. (2004). «Etnohistoria e interdisciplinariedad en Chile desde sus orígenes hasta 1980». En *Historia andina en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- KOTOV, RITA Y JORGE VERGARA. (1997). «La identidad mapuche en la perspectiva de los intelectuales indígenas». En *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología. Tomo I*. (pp. 452-61). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS (EDITOR). (2000). *Los discursos sobre los otros (una aproximación metodológica interdisciplinaria)*. Santiago: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile-Lom.
- RAMA, ÁNGEL. (2004). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- RIBEIRO, DARCY. (1992). *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. La Habana: Ediciones Casa de Las Américas.
- REYNOSO, CARLOS (EDITOR) CLIFFORD GEERTZ, JAMES CLIFFORD Y OTROS. (2003). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona.
- SAID, EDWARD W. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- . (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SANJINÉS, JAVIER. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA-Embajada de Francia/PIEB.

- SILVA, OSVALDO. (1988). «Etnohistoria o Historia Indígena». En *Encuentro de Etnohistoriadores*. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, núm. 1 (pp. 7-9). Santiago: Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile.
- VV. AA. (1979). *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.
- WADE, PETER. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL. (2005). *Las incertidumbres del saber*. Barcelona: Gedisa.
- WILLIAMS, RAYMOND. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- ZAPATA, CLAUDIA. (2006). «Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui». En *Revista de Historia Indígena*, 9 (pp. 51-84). Santiago: Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile.
- . (2006). «Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches». En *Revista Mexicana de Sociología*, 3. México: Instituto de Investigaciones Sociales-IIS- Universidad Nacional Autónoma de México.
- . (2005). «Identidad y sujeto en la escritura de los intelectuales mapuches de Chile (1993-2003)». En *Claroscuro*. Año IV, núm. 4 (pp. 51-76). Rosario: Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- . (2005). «Origen y función de los intelectuales indígenas». En *Cuadernos Interculturales*. Año 3, núm. 4 (pp. 65-87). Valparaíso: Centro de Estudios Interculturales y del Patrimonio, Universidad de Valparaíso.

# IV

---

## CUARTA PARTE

Otredad e integración  
en el nivel del texto

# 9.

## INTERCULTURALIDAD E INTEGRACIÓN: una lectura desde textos de Armando Tejada Gómez

PAULA RIPAMONTI

### RESUMEN

*El trabajo da cuenta de los avances realizados en el estudio sobre el significado que adquieren las categorías de interculturalidad e integración en textos del poeta mendocino Armando Tejada Gómez. El recorrido y análisis de diferentes poemas exige reflexionar sobre la noción de cultura que en ellos subyace y se expresa a través de diferentes símbolos. Conclusiones parciales del trabajo anticipan que se trata de un autor que dialoga constantemente con una tradición a la que exige el reconocimiento de la cultura originaria, desplazada y silenciada; y en este sentido, la integración no puede ser entendida en términos de asimilación o superación de tensiones sino desde la memoria del origen y el mutuo entendimiento; desde un nosotros que permanece, tejido de mil sangres en la urdimbre de los siglos y del tiempo.*

Armando Tejada Gómez es uno de los poetas populares más reconocidos de América Latina, debido, en gran parte, a las letras que ha legado en el campo de la música. Su *Canción con todos*, traducida a más de treinta idiomas, ha sido considerada por la Unesco como 'Himno de América'. Su poesía habla de la Andinia originaria y de la América actual, de sus diversas culturas olvidadas y de sus problemáticas sociales actuales. Para él, la verdadera tradición de una poesía perdurable radica en que se ocupa de los asuntos del mundo. En este sentido su obra expresa una marcada sensibilidad social por las injusticias y el dolor humano:

si yo me conmuevo hasta las lágrimas por una gota de rocío ¿cómo no me voy a conmover ante el dolor humano? ¿Cómo no voy a tener sensibilidad ante un hombre caído? Para mí la poesía es el hecho poético perdurable que un hombre apresa en sus palabras, ya sea cuando llora o ve llorar, o cuando vuela y ve volar (*Diario La Ciudad*, 1982).

Así, sus preocupaciones sociales y la propuesta poética de trabajar por la unidad latinoamericana le valieron la censura en muchas ocasiones. Sin embargo, Armando Tejada Gómez nunca abandonó la lucha por ser escuchado y comprendido, por levantar la voz de la esperanza.

En el presente trabajo proponemos analizar el significado que adquieren las categorías de interculturalidad e integración en diferentes textos de este poeta mendocino. Se trata de conceptos que no aparecen de modo literal en su obra, pero que no por eso están ausentes en ella. Los símbolos y las metáforas utilizadas en sus diferentes versos dan cuenta de su particular posición respecto de la problematización propia de estas cuestiones y de la importancia de analizar, como tarea previa, el concepto de cultura desde el cual parten y dialogan.

Fundamentalmente abordaremos la obra de este autor desde una perspectiva filosófica en cuanto consideramos que se trata de un discurso que interpela su sociedad presente, alza la voz de grupos silenciados y se compromete con un futuro posible en cada verso. De acuerdo con el filósofo argentino Arturo Andrés Roig, entendemos que la filosofía latinoamericana se instaura como una 'herramienta de lucha' en la que lo teórico es organizado en función de la afirmación

de determinados grupos, asumiendo la conflictividad de lo real con una actitud más de denuncia que de justificación; y así cuando se aboca a su propia historiografía lo hace, en tanto saber histórico-crítico, mostrando en el nivel discursivo «las expresiones de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos» (Roig, 2005: 534-7).

En este marco, entonces, es legítimo reflexionar filosóficamente sobre el mensaje expresado en diferentes poemas del autor. Ellos evidencian el deseo de captar una realidad entendida como una praxis cultural, social e histórica que reclama para sí un reconocimiento universal.

Armando Tejada Gómez nació en 1929, en Guaymallén (Mendoza), en una familia humilde. Era nieto de campesinos. Su padre, Lucas Tejada, fue trabajador rural, tropero, bracero y cosechador. Era el penúltimo de los veintitrés hijos paridos. De ascendencia *huarpe*, su niñez estuvo ligada al trabajo y a la diaria faena de 'procurarse' (sic) el alimento, luego de la imprevista muerte de su padre cuando tenía cuatro años. Este desafío cotidiano lo encontraba muchas veces amaneciendo en la calle, junto a uno de sus hermanos mayores, el Toto. Las historias aparecen relatadas en su libro *Amanecer bajo los puentes* (1970):

La luz primera es fría como un tajo. Entra por la pupila hasta los huesos. El niño se demora en la ternura y no quiere salirse de su sueño. Ha regresado al útero esa noche y mientras duerma el dolor es lejos. El Toto demoraba en despertar y se quedaba náufrago allá adentro. Pero a mí me dolía la mañana, asomada a los pájaros del viento. Y era la lucidez como un cuchillo con la punta de hielo.

Así yo empezaba bajo los puentes. [...] Apretado a mi hermano (Tejada Gómez, 1970: 43).

No tuvo oportunidad de educarse en una escuela. Fue canillita y lustrabotas, autodidacta, escribió su primer libro de poemas a los quince años, del que supo decir que «era un adfesio fenomenal» y que «por suerte se lo llevó el viento; se lo llevó el canal Guaymallén para siempre» (*Diario Los Andes*, 2002). A los 25 años apareció su primera publicación, *Pachamama, poema de la tierra y el origen*, dedicada a su madre, Florencia Gómez, «diosa del país de Cuyo».

Su producción fue intensa, alternada con trabajos rurales y de obrero de la construcción, pero también con activa participación gremial que le valió ser electo diputado provincial por la UCRI (en el período 1958-1960), viajes por el mundo (República Popular China, URSS, República Checa) y desempeños en el ámbito radial. Por esta época su *Antología de Juan* manifiesta el compromiso con las luchas y protestas sociales. En 1961 ganó la Primera Recomendación del Jurado de la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba, con su libro *Los compadres del horizonte*, dedicado a los escritores mendocinos Benito Marianetti y Ángel Bustelo.

Con el compositor Oscar Matus fundó en 1963 el Movimiento literario-musical Nuevo Cancionero, que afirmó lo popular como valor y la necesidad de promover el espíritu crítico y creativo, dando origen a la denominada Nueva Canción Latinoamericana. A partir de 1964 se trasladó a Buenos Aires incorporándose de lleno al desarrollo de actividades artísticas. Más tarde conquistó otros logros como el de 1974, Primer Premio de Poesía de la Casa de las Américas, en La Habana, Cuba, por el *Canto popular de las comidas* y en 1978 en Bilbao, España, ganó el Premio Internacional de Novela, por *Dios era olvidado*. Diferentes poemas escritos entre 1974 y 1983, durante los difíciles años que vivió la Argentina, vieron su publicación en *Bajo estado de sangre* en 1986.

Los libros de Armando Tejada Gómez, actualmente muy difíciles de adquirir por las escasas reediciones, han sido traducidos a más de veinte idiomas. Por ejemplo, en 1987 apareció en Rusia la primera edición de un volumen con *Ahí va Lucas Romero* (1963) y *Los compadres del horizonte* (1960).

En el campo de la música también se destacó su nombre. Grabó diez discos de larga duración con sus poemas en voz, en Argentina, Cuba y México. Entre los poemas que inspiraron canciones muy conocidas figuran: *Canción con todos*, *Fuego en Anymaná*, *Zamba del riego*, *Volveré siempre a San Juan*, *Canción para un niño en la calle*, *Zamba del laurel*, *Milonga para una calle*, *Balada de marzo*, *Zamba azul*, *Canción de las simples cosas*. Entre sus obras integrales para cantantes y conjuntos se pueden mencionar: *Los oficios de Pedro Changa* (con Los Trovadores), *Tonada larga para el país del sol* (con el Conjunto Nacencia, música de Daniel Talquenca).

Tuvo grandes amigos escritores (por ejemplo, Pablo Neruda, Jaime Dávalos, Ariel Petrocelli, Manuel Castilla, Manuel Aldonate, Ariel Ferraro) y se conectó con poetas de toda América (como Elbio Romero, Nicomedes Santa Cruz). Sin embargo, como relata en una reciente entrevista, su segunda esposa, Dorita Gianonni, no fue reconocido en los ambientes catedráticos e intelectuales, solían verlo como un autor regional ligado a la música popular. Hubo excepciones, como la gente de El Escarabajo de Oro (Abelardo Castillo, Isidoro Blaistein, Silvia Iparraguirre, Vicente Batista, Liliana Heker) o de la Fundación Argentina para la Poesía (Manolo Serrano Pérez, el Dr. Débole, Lidia Alfonso). Entre sus amistades es importante destacar nombres como los de Hamlet Lima Quintana, Raúl González Tuñón, Manuel Serrano Pérez, José Murillo, Juan José Manauta, Raúl Larra, Manuel Aldonate, entre otros.

Falleció en la ciudad de Buenos Aires, el 3 de noviembre de 1992, cuando estaba finalizando *Los telares del sol*, conjunto poemas sobre los pueblos originarios y la Conquista. Desde el 21 de abril de 1993, fecha de su natalicio, sus restos descansan en Guaymallén.

Tejada Gómez es un autor entera e históricamente presente. En cada uno de sus versos libres se puede observar cómo expresa la lucha continua entre el presente y un pasado que resiste porque, habitando aún la piedra, ha atravesado la historia como espacio. Para nuestro autor, el acontecimiento histórico de la Conquista de América, ocurrido hace más de quinientos años, es el punto de inflexión que marcó el inicio de un proceso de lucha desigual, configurada en la tensión 'nosotros' y 'otros'; 'indígenas' o 'hijos de la tierra' y 'conquistadores'. La llegada fue un choque colosal que determinó relaciones de dominación y de 'despojo cultural' cuyas consecuencias alcanzan hasta la actualidad.

Por ello, el futuro es el tiempo expectante, es el rostro resultante de este *agon* que no cesa y se debate dolorosamente entre memoria y olvido. El presente reclama a los hombres su condición de fecundos fundadores de caminos y demanda siempre al futuro como espacio-tiempo de la esperanza.

En otros términos, para Tejada Gómez, la cultura es el nombre de lo que había en América antes de la llegada de los conquistadores (lengua, organización sociocomunitaria *-aiyus-*, creencias, ritos,

bienes culturales y sus propios procedimientos de producción y reproducción). Hoy, es la marca de la ausencia parida por la destrucción y el olvido. Cultura es lo que fue tapado con arena y polvo, a tal punto que, sostiene, «somos un continente enterrado» (Cáceres, 2002). Por ello, hay que desenterrar la memoria étnica que, de algún modo, todavía permanece «sujetando el origen por sus márgenes». Lo enterrado es una manera de estar en el tiempo, el modo de la vida de hombres y mujeres dialogantes con la tierra, el sol, el agua y el viento. Hombres y mujeres con su propia lengua para hablar lo profundo, lo que viene de adentro, comprendiendo lo que los ha parido.

El libro *Pachamama, poema de la tierra y el origen*, de 1955, destaca fuertemente la ligazón natural y cultural con la tierra madre. Porque cultura son las prácticas que cantan la gravidez de la tierra que inaugura hombres desde un origen milenarior. La tierra es plena corporalidad, paciente, matriarcal y fundante. Escribe nuestro autor:

Estaba.  
Era anterior.

Tierra venía a ser. Inevitable era.  
Venía a su crecer rompiendo estrellas.  
(...)

Venía como un niño,  
umbilical, rabiosa,  
revelando el relámpago,  
proclamando la piedra,  
instaurando estampidos,  
el fragor, la intemperie,  
domando astros venía,  
hurtando espacio, sombras,  
desde allá, del vacío,  
a procrear el llanto, la música y la fiebre.  
A inaugurar el hombre,  
desde entonces, la tierra.

Remota y sin caminos,  
venía simplemente.  
Hasta los meridianos, hasta erguirse en los polos,  
hasta alzar la cabeza sobre todos los soles,  
hasta ubicar su abdomen caliente, enardecido,  
hasta repantigarse sobre toda la noche:  
la que se abrió en el cielo para siempre. Final.

(1955: 10-1).

Esta idea fuerte de la madre tierra se despliega en otras partes, en diferentes cantatas como, por ejemplo, en el «Poema al Cuyum» que dice:

Mi abuelo lagunero le aconteció a la tierra  
y su enorme silencio viene por los canales  
despertando el murmullo de la noche en el agua

(1984: 7).

La tarea procreadora de la madre tierra acontece en el tiempo y lo que funda es una singular relación entre ella y la vida. Sólo los hombres y las mujeres a través de su cultura pueden testimoniarla. Por eso no hay cultura sin memoria. No hay historia sin memoria.

Se trata de un posicionamiento que da cuenta del particular esfuerzo por oponer una lógica diferente a la hora de comprender la propia cultura. Se trata de recuperar una identidad que permanentemente ha sido precomprendida y atravesada desde el universo cultural de Occidente. La cultura es, entonces, una interpelación a la memoria y a la historia para que recuerden el vínculo originario de la tierra con la vida y para que a partir de él acontezca lo novedoso esperado.

En Tejada Gómez la cuestión de la cultura no se encuentra escindida ni diferenciada de las relaciones de poder y el problema de la desigualdad. El punto de referencia es siempre el presente histórico, problematizado-interpelado por las diferencias enterradas y las desigualdades, legitimadas sin interrupción desde la institucionalización

de la dependencia. En este marco se diseñan las posiciones de los sujetos que interactúan. La tensión es entre los 'sujetos-nosotros' y los 'sujetos-otros'.

En la obra de Tejada encontramos la afirmación de un sujeto que se autodetermina en clave de un nosotros, configurado en tensa lucha con aquello que lo ha oprimido y negado. Se postula un sujeto cuya identidad supone una articulación sin exclusiones, intercultural, horizontal y no asimétrica respecto de otras, en vistas al desarrollo de una praxis liberadora (Acosta, 2005: 987).

Los diferentes poemas del último libro de Tejada Gómez, *Los telares del sol*, tematizan estas complejas cuestiones. La oposición se materializa en la conversación entre 'nosotros' y los 'otros' que se inicia en cada poema. Es una conversación que no pretende llegar a un acuerdo, sino reclamar el reconocimiento de la alteridad negada desde hace quinientos años. El escenario del reclamo construido en cada verso no es un tribunal ordinario de justicia, sino las conciencias que han despertado en América y deben afirmar-se para empezar a encontrarse con su origen. Es necesario recuperar la perspectiva de la mirada, desde lo propio (extrañado) y lo cercano (olvidado). La oposición es percibida como presente y permanente, es decir que estuvo y sigue estando, y aunque asumida en formas sintéticas es posible escuchar, en la propia sangre y lengua atenzada, el silencio de un *ethos* oprimido.

¿Qué hago con esta sangre de dos sangres?  
 ¿Qué hago con el silicio que me habita?  
 ¿Qué hago con estos pómulos de huarpe  
 y esta barba telar encanecida?  
 ¿Y qué con mi memoria irreverente  
 que no quiere olvidar y que no olvida?  
 ¿Y este idioma curtido a la intemperie  
 sobre el idioma muerto de mi raza?,  
 ¿Con esta antigüedad de antigua piedra  
 y la genealogía de mis padres?  
 ¿Qué hago con este polvo enamorado  
 de mi palabra nueva en tu palabra?

(1994: 29-30; «Telar de la sangre»).

Ante una situación irreversible, la 'sangre de dos sangres', el 'idioma muerto', la 'memoria irreverente', es necesario apelar a una decisión que habilite para la acción, '¿Qué hago...?' Sin duda, los símbolos (significantes), como 'pómulos de huarpe', 'barba telar encanecida', constituyen los aliados de la memoria irreverente, pero es desde cada pregunta que se abre el espacio de la recuperación de la presencia. Al preguntar, se produce una interrupción que no niega lo ocurrido, ni aniquila el tiempo, ni adultera la geografía. Al contrario, se los hace enteramente presentes pero en una relación distinta. Desde un 'entre' que emerge en el momento en que un sujeto se reconoce con la autoridad de poder demandar e interpretar, creando nuevamente la distancia estrechada y gestando un nuevo tiempo de cara al alba.

No hubo adónde ir de a pie y con hijos  
 Nos habían matado la distancia  
 por eso...

(1974: 36).

Hay que marchar con todos para soltar la aurora  
 dentro de tu pueblo como un inmenso río  
 por donde irá la vida liberada cantando:  
 ya vuelvo, amor, América, espérame en el trigo

(1974: 71).

Para Tejada ha llegado el momento de 'entendernos'. Hay un claro posicionamiento de su parte respecto de que la diferencia reconocida es irreductible a cualquier instancia de asimilación o integración que implique renuncia o disolución de lo propio en otro. La aceptación de las diferencias culturales debe generar espacios para emprendimientos, uno de ellos es el de la propia identidad cultural. En este sentido, es interesante la acotación conceptual de Alberto Parísí, «la identidad del otro no se agota nunca ni totalmente en el espacio y horizonte de la totalidad de la cual se parte, dimensión o momento» (Parísí, 2005: 191). Leamos a Tejada:

La identidad es un emprendimiento  
de vasta, de una desmesurada dimensión.  
Las raíces, de hondas, se vuelven inasibles.  
Uno se ve brumoso a la luz del paisaje  
y tiene una memoria que en realidad no tiene.  
¿por qué perdura, entonces? ¿Por qué insiste?  
Y más: ¿por qué nos busca en las vidas remotas,  
en estas vidas breves, con la misma obcecada,  
obstinada obsesión?  
¿Por qué yo leo el aire? ¿Por qué la sed de hondura?  
Siempre creo que estuve ya en la luz de este valle,  
que he mirado esos rostros y esos silencios altos  
donde mis dioses mudos ya no son ni oración.

¿Quién soy si soy? ¿Soy el que está durando?  
¿Soy el que ha partido o el que está llegando  
a su ser, a su uso infinito de estar de sólo estar?  
¿Cuánto polvo me habita? Y aún ¿cuánto barro?  
¿Qué de mí está enterrado? ¿Hasta qué edad de olvido?  
¿Quién me dejó olvidado en esta eternidad?

Digo el lugar: América, por señalar un ámbito  
o dar de cielo a cielos señal de identidad.  
Yo soy el enterrado, el poema de abajo  
Hecho añicos, disperso, esparcido en el viento  
que la arena ha escondido  
y que yo busco en vano entre el polvaredal.

(1994: 35, «El telar del enterrado»).

Si 'la identidad es emprendimiento', entonces supone tomar un camino o comenzar una obra, implica desafío y también peligro porque es 'de vasta y desmesurada dimensión'. En términos generales, es un hacer que se inicia en el presente a partir de percepciones (miradas) y preguntas que están ancladas en un pasado que retorna o que siempre estuvo, «creo que estuve ya en la luz de este valle, que he mirado esos rostros».

En este sentido, el emprendimiento exige memoria, es decir, permanencia y duración, retorno e insistencia, posicionarse en el lugar, América, y también en un tiempo, hoy. Todos deben ayudar a quitar el polvo del olvido, ya que, como antónimo de la memoria, desea para sí también permanecer. El olvido es peligro y amenaza, deshistoriza, '¿quién me dejó olvidado en esta eternidad?', y desubjetiviza, '¿quién soy si soy?' En la tercera estrofa, vemos su derrota, no por la superación del conflicto en términos de resultados (aún debe seguir preguntándose), sino por la afirmación de un sujeto que busca y el lugar en el cual lo hace: 'Digo el lugar: América', 'Yo soy el enterrado, el poema de abajo', 'que yo busco en vano entre el polvaredal'.

Por ello, la identidad se conecta de modo intrínseco con la temporalidad y la espacialidad. Desde la perspectiva lingüística de Julia Kristeva, decimos que el concepto de 'telar' en el poema postula una relación anafórica. Tiene anverso y reverso. Anclado en el contexto, la noción de telar pone en relación infinitas prácticas translingüísticas que se juegan en la realidad histórica conflictiva y que remiten constantemente a textos fuera del texto presente y que muchas veces no están plasmados en la lengua escrita. Por ello el entramado textual reconoce de antemano una trama previa entre autor y lector. Se trataría de un encuentro que vuelve a uno tan activo como el otro respecto de la producción de sentido. El concepto del telar es la clave para el entendimiento entre autor y lector en tanto que ambos comparten la historia. Aun cuando su vida corresponda a uno u otro *ethos*, ninguno está fuera del tiempo, ninguno es ajeno a lo acontecido. Autor, lector y contexto se cruzan y se leen. Sus palabras se atraviesan en el espacio abierto por la interrogación.

En el interregno espacio temporal abierto discursivamente por las preguntas emerge un ámbito en el que la diferencia se desnaturaliza, se reconoce y se significa por la remisión al origen milenar de su cultura. La noción de 'telar' las asume desde la historia de un 'nosotros' situado, tensionado por la lucha dicotómica de memoria y olvido, que además expresa la oposición de la vida y la muerte. La vida es abundancia, la luz, el sol que cubre la tierra milenaria, es voz y risa, es nombre y sangre que corre por las venas de América, «Somos el pueblo de la luz: América, / así es como nos llaman / pero nosotros, oreja contra el suelo / sabemos cómo nos llamamos» (Téjada Gómez,

1994: 45, «El telar de la luz»). La muerte es miseria, sombra, oscuridad, silencio y dolor. Y ambas son el tiempo, «En la urdimbre del tiempo, la vida es sol y sombra» (1994: 32, «El telar de los otros»). Por ello comparten otra cualidad, la fragilidad.

La vida es frágil, siempre está expuesta a la intemperie de su opuesto. Esta fragilidad está manifiesta, por ejemplo, en el silencio espectral de las culturas originarias, en las voces que fueron acalladas a través de la fuerza y la palabra del conquistador: «De una memoria rota comen polvo / la niebla y la tiniebla / De una cultura rota se alimenta / la rata sideral de la miseria» (1994: 68, «El telar de la cultura 2»).

Sin embargo, como dijimos, la muerte también es frágil, «tanto como la vida» y por lo tanto, «volverán los pájaros a la rama y al nido» (34). La fragilidad de ambas, de la vida y de la muerte, señala una ruptura con la linealidad del tiempo histórico. Hay algo que retorna y habilita para una nueva posibilidad, es difícil comprenderlo, por ello el «El telar del enterrado» se pregunta por qué perdura e insiste la memoria. Y es que pareciera que para nuestro autor la memoria, como una forma de la persistencia de la vida, no puede ser explicada, sólo realizada cada vez en cada acto, en cada rito, en cada sueño, en cada nombre. Sólo bajo la condición de un tiempo que vuelve una y otra vez puede renacer la cultura olvidada.

En mis altas montañas, mis ríos inviolables,  
la baguala ancestral de mis ancestros,  
el alma indelegable de mi cosmos que anda  
y vuelve y me devuelve mi destino solar.

Nunca podrán con este telar de mi sonido,  
sinfónico y acústico mi nombre volverá.

...

(1994: 49-50, «Telar de los nombres»).

En convivencia con ese tiempo circular de la vida que vuelve y que devuelve y de la memoria que insiste, hay uno que habilita la posibilidad y se opone a la clausura de lo acontecido en el sentido de

un antidesestino. Para comprenderlo, sería un tiempo cercano a la idea kantiana de libertad positiva, que contempla la capacidad de iniciar por sí mismo un estado, sin tratarse de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza la determine temporalmente. La libertad de la razón para Kant no sólo es negativa, como independencia de las condiciones empíricas, sino esencialmente afirmativa, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos sin admitir condición anterior en el tiempo.

En cada poema de Tejada Gómez, vemos supuesta la afirmación de la libertad humana para escuchar lo que retorna e iniciar acciones transformadoras de lo real. La afirmación de la capacidad humana de interrumpir la serie de acontecimientos desencadenados, casi 'natural y linealmente' desde la conquista hasta la fecha e introducir un nuevo comienzo. Y en términos de colectivo esa posibilidad no podría darse en una historia clausurada ni sometida a una legalidad no humana.

No hay historia sin hombres. La vida  
es la historia de la libertad.

(1988: 107, «Para leer cantando»).

La realidad social no aparece en los poemas como un marco exterior condicionante ni como una categoría supra-histórica. Ellos muestran la situación histórica concreta y la confrontan. Promueven un proceso de acciones recíprocas en las cuales la conciencia despliega sus fuerzas liberadoras y propulsoras. El sujeto es un «individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza» (Horkheimer, 1998: 243).

Desde la propuesta metodológica de Arturo Roig, podemos agregar que se cumple en los poemas de Tejada una clara función utópica, en su modalidad crítica (que exige un cambio del orden vigente) y liberadora del determinismo legal (que asume la contingencia de la realidad social y la historicidad de los sujetos). Hay un

cuestionamiento de la realidad presente acompañado de un mensaje propositivo direccionado hacia el futuro. La recuperación del origen no sería una exigencia de restaurar el pasado o una especie de retorno de lo mismo. Recuperar el origen es parte del emprendimiento, de la tarea constructiva de la identidad, pero no se agota ni clausura en él porque no hay trasposición del pasado al futuro. El origen mueve a caminar hacia un futuro diferente, invita a cantar para liberar la esperanza, exhorta 'a preguntar los rostros', 'a preguntar la ausencia' para que:

Nunca más de rodillas,  
 nunca más a pedazos,  
 nunca más a la muerte  
 sin haber respirado.  
 Nunca más como topos,  
 nunca más acosados.  
 El hombre por sí mismo  
 hasta él mismo lanzado,  
 hasta su envergadura,  
 hasta el hombre soñado.  
 Nunca más a las armas,  
 nunca más al soldado.  
 Proyectarse hasta el otro,  
 hasta el mejor logrado.

(1955: 72).

Por ello, las fronteras de la lucha se configuran y significan dinámicamente, a tal punto que el hecho histórico de la Conquista, ocurrida hace más de cinco siglos, no sería privativa de indígenas y conquistadores. Es posible verla reeditada en otros rostros, los de la opresión, de la explotación, del hambre, la pobreza, el silencio, la relación norte y sur. Basta recordar aquí conocidos poemas de su *Antología de Juan* (1986): «Hay un niño en la calle», «Antiguo labrador», «La canción del muro», también las desventuras de *Abí va Lucas Romero* (1963), o su registro inédito, «El viejo luchador», dedicado a don Giuseppe, capataz de construcción, quien le enseñó cuestiones

sobre la lucha de clases. En todos subyace un llamamiento al compromiso social por generar el lugar y el tiempo para una vida digna.

Es honra de los hombres proteger lo que crece,  
 cuidar que no haya infancia dispersa por las calles,  
 evitar que naufrague su corazón de barco,  
 su increíble aventura de pan y chocolate,  
 transitar sus países de bandidos y tesoros  
 poniéndole una estrella en el sitio del hambre,  
 de otro modo es inútil ensayar en la tierra  
 la alegría y el canto,  
 de otro modo es absurdo  
 porque de nada vale si hay un niño en la calle.  
 Dónde andarán los niños que venían conmigo  
 ganándose la vida por los cuatro costados,  
 porque en este camino de lo hostil ferozmente

Cayó el Toto de frente con su poquita sangre,  
 con sus ropas de feb, su dolor a pedazos  
 y ahora necesito saber cuáles sonríen  
 mi canción necesita saber si se han salvado,  
 porque si no es inútil mi juventud de música  
 y ha de dolerme mucho la primavera este año.

Importan dos maneras de concebir el mundo,  
 Una, salvarse solo,  
 arrojar ciegamente los demás de la balsa  
 y la otra,  
 un destino de salvarse con todos,  
 comprometer la vida hasta el último naufragio,  
 no dormir esta noche si hay un niño en la calle.

(1986: 27-30).

La vida es frágil, es actuar, es riesgo de perdernos y otra vez la oscuridad y la muerte. Sin embargo, es también posibilidad de entendernos. Por ello, el primer paso es el reconocimiento, desde una

lectura del pasado que habilite las iniciativas, es decir, la irrupción de lo alterno. Y lo nuevo, después de tantos siglos es escucha, es voz y no más silencios, es mostración y no más polvo, es demanda y no más sometimiento, es recuperación de lo propio (nombre, tierras) y no más usurpación.

La historia es tarea y movimiento, en tanto telar, construye, es como urdimbre de los siglos y del tiempo. Teje y en su trama se sujetan los otros y nosotros con los idiomas y las sangres. Debe haber memoria y su nombre es 'reconstrucción de la cultura', 'desde nosotros por nosotros' (1994: 70, «El telar de la cultura 2»).

Con el regreso de la vida y la confianza en los hombres adviene la esperanza, de buscarse en el origen, volver y asumirse. En América, cultura es un universo de símbolos, de significados confrontados e interactuantes, cristalizados en significantes que han atravesado el tiempo. Lo universal de la cultura es su posibilidad de afirmación en el concierto de las culturas, sin dominación ni opresión. La integración es territorio y continente. Frente a la devastación, algo permaneció contenido. Ese algo es la filiación terrestre que, pisando en lo robusto de la sangre, se sostuvo y sostiene 'sujetando el origen por sus márgenes' (1974: 16). Por otra parte, lo contenido no permanece si no se garantiza la acción de contención desde lo profundo, en otras palabras, si no se asume poseyéndose. Por eso la tierra, madre y fundadora porque inauguró el hombre, es el continente subyacente sobre el que debería acontecer un entendimiento intercultural, nunca confundido con asimilación o superación de diferencias.

No hemos leído a un autor que pretende erigirse como representante de determinados intereses o intérprete ilustrado de un sujeto colectivo, sino que encontramos ante todo a alguien que se concibe a sí mismo como un poeta en todo sentido: un hacedor de la tradición cultural con clara conciencia del carácter emergente e instituyente de la praxis social y de la necesidad de promover transformaciones desde el juego de las relaciones humanas. De los hombres depende proteger lo que crece.

## REFERENCIAS

- TEJADA GÓMEZ, ARMANDO. (1955). *Pachamama. Poema de la tierra y el origen*. Mendoza.
- . (1955). *Tonadas de la piel*. Mendoza: Colección Clavel del aire.
- . (1986). *Antología de Juan*. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- . (1985). *Historia de tu ausencia*. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- . (1974). *Los compadres del horizonte*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- . (1963). *Abi va Lucas Romero*. Mendoza: Ediciones Voces Mendoza.
- . (1963). *Luz de entonces*.
- . (1967). *Tonadas para usar*.
- . (1970). *Amanecer bajo los puentes*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- . (1973). *Profeta en su tierra*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- . (1974). *Canto popular de las comidas*. Buenos Aires: Editorial Boedo.
- . (1978). *Dios era olvido*. Premio Internacional de Novela. Madrid: Espasa Calpe.
- . (1984). *Toda la piel de América*. Cancionero. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- . (1986). *Bajo estado de sangre. Poemas 1974-1983*. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- . (1991). *El río de la Legua*. Buenos Aires: Torres Agüero Editor.
- . (1991). *Cosas de niños*. Buenos Aires: Ediciones Letra Buena.
- . (1994). *Los telares del sol*. Mendoza: Ediciones Culturales Mendoza.
- . (2005). *Armando Tejada Gómez. Vigencia*. CD1: «Su palabra», CD2 «Palabras y canciones», CD3 «Registros inéditos», CD4 «Multimedia».
- TEJADA GÓMEZ, ARMANDO Y DANIEL TALQUENCA. (1984). *Tonada larga para el país del sol*. Mendoza: Centro Gráfico.

## ENTREVISTAS

CÁCERES, ANDRÉS. (2002). La última entrevista con Armando Tejada Gómez. En *Diario Los Andes*, Mendoza, 11 de noviembre.

*Diario Sur*. 25 de mayo de 1989.

*Diario La Ciudad*. Año IV, núm. 170. 31 de marzo de 1982. Venado Tuerto.

## REFERENCIAS GENERALES

ACOSTA, YAMANDÚ. (2005). «Sujeto». En Ricardo Salas Astraín (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. III. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

ARPINI, ADRIANA. (2004). «Aportes metodológicos para una historia de las ideas latinoamericanas». En Adriana Arpini (comp.). *Otros discursos*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales Universidad Nacional de Cuyo.

KANT, INMANUEL. (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

HORKHEIMER, MAX. (1998). «Teoría tradicional y teoría crítica». En *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrurtu.

PARISÍ, ALBERTO. (2005). «Contradicción/Conflicto» y «Diferencia». En Ricardo Salas Astraín (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. I. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

ROIG, ARTURO. (2005). «Historia de las ideas». En Ricardo Salas Astraín (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Vol. II. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

—. (1980). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito.

## 10.

LA TENSION ENTRE INTEGRACIÓN  
Y SEGREGACIÓN EN LA  
PRODUCCIÓN INTELECTUAL  
DE JOSÉ INGENIEROS

ALEJANDRA GABRIELE

## RESUMEN

*Este trabajo pretende un acercamiento a la tensión entre las nociones y estrategias de integración y segregación que se ven manifiestas en diferentes discursos de José Ingenieros (1877-1925) a lo largo de la historia de su producción intelectual. Dicha tensión va configurando un proyecto de nación que supone una determinada distribución de los sujetos en el espacio sociopolítico, desde los supuestos establecidos por las ciencias sociales de raíz positivista.*

Lo distendido vuelve a equilibrio; de equilibrio  
en tensión se hace bellissimo coajuste,  
que todas las cosas se engendran de discordia.

Heráclito

José Ingenieros nace en Palermo, Italia, como hijo de Salvador Ingenieros. Es un integrante de las primeras camadas de inmigrantes que alcanzarán altas posiciones dentro de la estructura intelectual argentina. Ingenieros se encontraba desprovisto de aquellas condiciones que constituían el ‘linaje’ tal como era exigido por el campo intelectual rioplatense y, sin embargo, pudo ingresar a la vida cultural de Buenos Aires. Este hecho hace evidente que la estructura de ciertos espacios intelectuales posee mecanismos de distribución para ubicar a quienes se presentan provistos sólo de capital simbólico. Estos mecanismos de integración de otros en los sectores intelectuales, nos pueden conducir a la visualización de una dinámica de inclusión-exclusión que se ve manifiesta en ciertas prácticas que permiten pertenecer a un campo determinado que se reproduce en la dimensión de las trayectorias subjetivas de quienes son incluidos; es decir, en términos de Pierre Bourdieu, pasan a constituir el *habitus* de las prácticas intelectuales y políticas de, en este caso, José Ingenieros. Estas estrategias permitieron al autor pertenecer a diferentes instituciones académicas y profesionales que sirvieron de marco a prácticas que, a su vez, sentaron las condiciones para una determinada producción intelectual, que se fue transformando con el transcurrir de Ingenieros por estas instituciones y por la historia política del país. Es así como se distinguen cuatro etapas fundamentales en la historia de su producción intelectual, que van desde sus primeros trabajos escritos en el marco de la militancia socialista como estudiante del Colegio Nacional de Buenos Aires, en 1894, hasta 1925, año de su muerte.

La primera etapa de producción teórica de Ingenieros se estructura a partir de una fuerte crítica al modelo de país programado por el liberalismo oligárquico argentino, desde una serie de ideologías

contestatarias (anarquismo, socialismo, modernismo) que se fortalecen sobre la base de la ‘crisis del 90’. Estas críticas se formulan en clave ética, dirigiendo sus denuncias al desenfreno ‘materialista’ de la historia reciente. El Partido Autonomista Nacional tiene la hegemonía política y económica, marginando, a través del fraude, al resto de la población de cualquier participación política. El consecuente descontento social se manifiesta en síntomas de la crisis que irán apareciendo a lo largo de la década. Por aquellos años surgen la Unión Cívica Radical y el Partido Socialista. Este último, constituye uno de los parámetros en la constitución del pensamiento de Ingenieros junto con la influencia de grupos anarquistas dentro del naciente movimiento obrero argentino. Esto permite a Oscar Terán considerar al pensador argentino «como un heredero legítimo de la crisis parcial de aquel proyecto oligárquico» (Terán, 1979: 16).

Es importante no perder de vista que los últimos años del siglo XIX están atravesados por una particular coyuntura ideológica en la que se entrecruzan diversas experiencias teóricas, como lo testimonia el propio Ingenieros cuando rememora:

Siendo estudiante universitario, me vinculé con un grupo de obreros soñadores que predicaban el socialismo y con ello me aficioné a leer libros de sociología. Al propio tiempo, gustando de las letras, frecuentaba el Ateneo, donde Rubén Darío concentraba el interés de los jóvenes. En 1898 el poeta Eugenio Díaz Romero editó la revista *El Mercurio de América*, que fue auspiciada por Darío y en la que colaboramos casi todos los ateneístas del último tiempo (Ingenieros, 1986: 27).

En diciembre de 1894, un grupo de estudiantes de medicina funda el Centro Socialista Universitario del que Ingenieros sería su primer secretario, antecedente de lo que luego se dará en llamar Partido Socialista Obrero, presidido por Juan B. Justo. Este es el contexto en el que Ingenieros escribe su primera obra significativa titulada *¿Qué es el socialismo?*, en 1895. En esta etapa, el capitalismo es entendido como un sistema radicalmente negativo, generador de miseria y parasitismo. Hay una valorización del productor en el reconocimiento del trabajo como la actividad dignificante que puede reorientar y recomponer los destinos de la nación. Los parásitos son, en esta

conceptualización del capitalismo, los que obtienen beneficios materiales improductivamente, es decir, a costa de los trabajadores. Es esa improductividad la que torna al sistema económico inmoral, hundiendo a los trabajadores en la ignorancia, consecuencia de una explotación y opresión que les impide percibir la solución revolucionaria. Sólo las 'minorías activas' a través de la ciencia y la razón pueden luchar contra la opresión y la injusticia. Plantea que el problema del capitalismo radica en ser un sistema artificioso que, como tal, viola las leyes naturales, impidiendo la supremacía de los más aptos, es decir, de los poseedores del mérito, la inteligencia, el arte y el saber. En cambio la revolución es un momento culminante del proceso de evolución. El proyecto es, entonces, en palabras de Ingenieros:

Suprimir esa diferencia de clases y erigir una sola de productores instruidos, libres, iguales y dueños del producto íntegro de su trabajo, es la fórmula que deben buscar los sociólogos de todas las escuelas, y es la aspiración justiciera y noble del Socialismo (Terán, 1979: 109).

Pero avanzando los años noventa el proyecto oligárquico se fortalece frente a la crisis y el esperado 'derrumbe' capitalista no se produce. Por el contrario, el país goza de abundancia económica. El sistema ingenieriano se altera profundamente. Nació así el Ingenieros clásico, que «iba a adoptar —escribe Terán— la figura consagrada del 'único' Ingenieros: científico, darwiniano, spenceriano, racista a veces, positivista siempre» (36).

El corte conceptual que conduce a la segunda etapa está presente en *De la barbarie al capitalismo*, de 1898. Ya en este significativo título podemos ver que se ha producido una alteración en la valoración del fenómeno capitalista. Desde una contemplación más 'socialista' del mismo el capitalismo, pasa a ser un 'momento' de un nuevo ordenamiento social. En otras palabras, el capitalismo significa un tránsito evolutivo hacia un ordenamiento socialista, que no desconoce los aportes positivos del capitalismo (sobre todo en términos económicos). La emergencia de categorías biologicistas (positivismo spenceriano) y economicistas (marxismo economicista) junto con el espíritu de 'fin de siglo' y su profunda revisión crítica de los valores de la cultura occidental con la ineludible referencia a Nietzsche

(sobre todo a partir de la experiencia modernista del Ateneo y la Syringa), variará el conjunto del sistema de Ingenieros. Se convertirá en el intelectual que, según Oscar Terán, «construyó el discurso positivista más difundido dentro del campo cultural argentino» (2000: 289). Su pensamiento implica una integración y sistematización de los resultados positivos de la ciencia de su época. La particularidad de este positivismo tiene su fundamento en uno de los rasgos más significativos de la historiografía latinoamericana: la íntima vinculación entre los acontecimientos sociopolíticos y el desarrollo cultural.

Recordemos que en la emergencia del pensamiento positivista en Argentina y América Latina existe un asincronismo respecto del surgimiento del mismo en Europa. Mientras que en Francia el positivismo era el resultado filosófico del desarrollo de las ciencias positivas durante los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, en la Argentina ese desarrollo de las ciencias no se produce sino hasta las décadas de 1870 y 1880. Es decir, que en Argentina el origen del positivismo está vinculado más estrechamente a circunstancias sociopolíticas y culturales que al desarrollo de la ciencia propiamente dicha. El término 'positivo' fue utilizado por los intelectuales argentinos a partir de 1830 tanto para designar lo que es objetivo, real o natural, como para referirse a lo que se considera progresista en el campo social y político. Es decir, que el positivismo argentino funciona como una cosmovisión y como un 'programa de acción', que se asume como fundacional en el terreno de las instituciones de la vida social, tendiendo a proporcionar las condiciones y referencias para la construcción de un sistema de ideas fuertemente homogeneizador. En este contexto, Hugo Vezzetti destaca el papel de José Ingenieros en el naciente dispositivo académico argentino que se constituye a partir de una importante identificación con la ciencia como 'discurso de la modernidad', en un claro enfrentamiento con la tradición especulativa.

Siguiendo el recorrido de Ingenieros por los diferentes espacios de saber-poder de la sociedad argentina de fin de siglo, vemos que en 1899 el intelectual argentino abandona la militancia en el Partido Socialista y un año más tarde ingresa en otras estructuras institucionales. En 1900 se desempeña como jefe de clínica en el Servicio de Observación de Alienados de la Policía de Buenos Aires. Y a partir

de 1907 dirige el Instituto de Criminología anexo a la penitenciaría nacional intentando aplicar en este organismo «las conclusiones prácticas de la moderna cultura evolucionista y determinista» (293), según lo expresado por el mismo Ingenieros en los *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines*.

En esta nueva configuración del universo del discurso de Ingenieros, que orienta su mirada desde la sociología científica, se distinguen dos tipos de capitalismo: el parasitismo colectivo que sufrió América Latina y el capitalismo de Inglaterra que sometió al norte a un sistema de explotación inteligente y progresista. Este último aparece en esta etapa como el modelo a seguir por el proyecto modernizador de la nación. Desde una visión organicista de la sociedad, entendía la ‘cuestión social’ como el síntoma de disfunciones que deben ser tratadas por las disciplinas sociales cuyos métodos se inspiran en las ciencias positivas.

Por otro lado, la mirada médica será el acceso al fenómeno social, el interés se orienta de lo normal hacia lo patológico, para actuar sobre lo patológico, afirma Ingenieros: «es método, en las ciencias biológicas, llegar al conocimiento de la función normal por el estudio de su patología» (Terán, 1986: 43). Se apoya en Juan Bautista Alberdi para las analogías entre el cuerpo del individuo enfermo y el cuerpo social, entre enfermedad y crisis. Esto es, reflexionar acerca de la crisis, es reflexionar sobre la patogenia del organismo social. Más claro aún, en palabras del mismo Ingenieros: «Aprendiendo a meditar sobre las inquietudes del cuerpo se adiestran los médicos para sondear las del espíritu; el misterio de la enfermedad que tortura la entraña lleva a la contemplación del vicio que mina a la sociedad» (43).

Es en esta etapa de la obra del pensador argentino en la que se produce el discurso acerca de la locura como categoría de exclusión sociopolítica. La mirada médica y psiquiátrica es parte fundamental del proyecto de una nación moderna al tiempo que constituye el fundamento epistemológico del concepto de sociedad vigente. Ingenieros explica el fenómeno social como una tensión constante entre lo mórbido, que amenaza la funcionalidad del sistema social, y las contradicciones normales, que son parte de la dinámica social permitiendo su evolución. Esta naturaleza de lo social exige una cuidadosa distinción entre «el eterno problema de la lucha contra el parasitismo

social de los degenerados, frente al de la justa protección de las clases trabajadoras» (62). En consecuencia, dos son las tareas a realizar: la medicina se ocupará de la lucha contra el parasitismo social, mientras que la protección de las clases trabajadoras será efectiva con la reforma laboral.

En el transcurso de los años 1900 y 1911, Ingenieros centrará su actividad intelectual en la producción psiquiátrica y criminológica, instancias teóricas desde las que se articulan las ciencias sociales como centro teórico de esta nueva configuración de su universo discursivo. El discurso sociológico ya no puede pensarse escindido del discurso psiquiátrico. En el entrecruzamiento de los campos sociológico y psicopatológico se define el espacio de irrupción de las formaciones sociales mórbidas, que amenazan la estabilidad del sistema programado. El objeto patológico es la marginalidad social manifiesta en el delito y la locura, fenómenos que entrelazados engendran al ‘alienado criminal’, individuo degenerado, improductivo, nocivo a la sociedad y por tanto antisocial. En palabras del mismo Ingenieros:

la locura y la criminalidad son como notas agudas en la gama de la degeneración, extremos de una serie donde se escalona una muchedumbre que sin ser honesta no es criminal, y sin ser cuerda no merece el manicomio (144).

La definición misma del alienado se piensa a partir de un concepto de enfermedad mental que le impide ocupar un lugar funcional en el medio social. Es sumamente clara la definición de Ingenieros respecto de este fenómeno: «debe entenderse por ‘locura’ una anormalidad psíquica tal que hace al individuo inadaptado para vivir en su medio social» (141).

Foucault señala la separación y rechazo de la locura como uno de los grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso junto con la palabra prohibida y la voluntad de verdad. En esta etapa del pensamiento de José Ingenieros estamos frente a un procedimiento de exclusión en el campo sociopolítico. En el marco de la dicotomía antitética normalidad/patología, el proyecto de una nación moderna constituye la normalidad del sistema, amenazada por la patología de la marginalidad: delito y locura.

Ingenieros está excluyendo de la vida política a las masas urbanas, esto es, a los inmigrantes y la clase trabajadora emergente. La multitud aparece como objeto enajenante que debe ser segregado porque pone en peligro la existencia e integridad del universo social. Afirma: «La sociedad, obrando como si fuera un organismo colectivo, tiende a eliminar todos los elementos que considera perjudiciales a su vitalidad y evolución» (59).

La práctica política juega un papel preponderante en las transformaciones de los modos de existencia del discurso científico. Es así como Ingenieros va a encabezar las filas del positivismo reformista que se caracteriza por un perfil científicista y elitista, ya que los sujetos habilitados para decir la sociedad y sus males deberán ser tan científicos como escasos, y es a partir de estas minorías del saber como se imagina una intervención eficaz sobre la esfera estatal, proyectando las reformas pertinentes y diseñando las exclusiones necesarias, a través de su concreción en prácticas e instituciones del derecho laboral y penal. Este discurso culmina, señala Terán, en una:

jerarquización moralista y tripartita de los actores sociales que muestra en su cúspide a las minorías idealistas y sapientes motorizadoras del cambio; luego, a las multitudes honestas, productivas y mediocres que como depositarias de la herencia social encarnan auténticos bastiones del orden y, por fin, a las minorías patologizadas del delirio y el delito (50).

Es así como las estrategias de integración y segregación aparecen en esta segunda etapa fuertemente vinculadas a la distinción entre normalidad y patología fundamentadas por los supuestos teóricos de la trama discursiva de Ingenieros en la que se entrecruzan psicopatología, criminología, sociología y política.

En el año 1911, a raíz de un hecho aparentemente trivial, se produce un nuevo giro en la trayectoria de Ingenieros. Se presenta este mismo año para ocupar la cátedra de medicina legal en la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, y por sus antecedentes, el consejo directivo lo ubica en el primer término de la terna, y se la presentan al poder ejecutivo, quien designa a otro postulante desconociendo la jerarquía propuesta. Este acontecimiento enfurece de tal manera a Ingenieros que decide autoexiliarse,

marchándose a Europa hasta mediados de 1914. En 1913 aparece *El hombre mediocre* estableciendo un giro conceptual de considerable importancia en su pensamiento. Lejos de los escritos criminológicos y psiquiátricos, se dedica ahora al tratamiento de temas filosóficos, pero manteniendo constante la caracterización del papel rector de las minorías constituidas por sujetos portadores del ideal, predisuestos a emanciparse del rebaño mediocre. La existencia de la mediocridad responde a un fenómeno natural, igualar a todos los hombres sería negar el progreso de la especie humana. El progreso es el resultado de la dialéctica entre el impulso del idealista y la resistencia al cambio de los mediocres. Pero cuando los mediocres desbordan su función estabilizadora y expanden sus valores, dan origen a la mediocracia. Con esta situación identifica Ingenieros el estado de Argentina desde la presidencia de Roque Sáenz Peña, sobre todo a partir de la reforma electoral que establecía el sufragio obligatorio y secreto. Veía el universo político argentino desierto de ideales, razón por la cual su discurso se orientó hacia un individualismo moralizador y sus prácticas pasaron a ser las del intelectual segregado de su comunidad, como lo expresó en la carta que desde Heidelberg envió al decano de Filosofía y Letras, justificando su exilio con las siguientes palabras: «en tales circunstancias, el estudioso se aparta, convencido de que esa crisis moral de la intelectualidad argentina sólo puede combatirse con ejemplos de dignidad y de renunciamento» (61-2). Este contexto político y la situación de autodesierto profundizan la tensión entre individualismo y multitud, apareciendo esta última categoría como un «descentramiento alienante de la pura subjetividad» (63), en el que los mediocres pretenden suplir sus debilidades individuales en amorfos fenómenos masivos.

En *El hombre mediocre* Ingenieros manifiesta su preocupación por el ascenso de las masas y la expansión igualitarista denunciando los peligros que la democracia significa para los hombres con ideales al sostener que «las pretendidas democracias de todos los tiempos fueron confabulaciones de profesionales para aprovecharse de las masas y excluir a los hombres eminentes» (67). El poder se legitima, para nuestro autor, únicamente en la meritocracia, en un poder producido por el idealismo fundado en la experiencia.

La lejanía de la vida política e intelectual de su país lo van convirtiendo en un intelectual independiente y cuasi marginal, a punto tal que por momentos parece encarnar una especie de «conciencia moral» abstraída de toda posible práctica vinculada a los ámbitos del saber y del poder político.

Pero en 1914, Saenz Peña deja la presidencia e Ingenieros decide que puede volver al país. Comienza una nueva etapa en la que el contexto político mundial va a dejar una marca importante en su pensamiento. En el mismo año de su retorno al país, 1914, publica *El suicidio de los bárbaros*, texto que manifiesta su profunda desilusión frente a la Primera Guerra Mundial. La Europa, que en el cuerpo de categorizaciones antitéticas de su sistema se ubicaba en el polo de la civilización, el talento, la razón, la ciencia, ahora encarnaba la barbarie sin más, apareciendo en el horizonte de los nuevos ideales la América del Sur y el replanteamiento de la problemática nacional, centrada en la noción de 'argentinidad' (*La formación de una raza argentina. Para una filosofía argentina*). Comenzará una etapa de reevaluación de la herencia histórico-cultural europea en la que analizará qué elementos se pueden rescatar de esta tradición y qué aportes originales puede otorgar Argentina a la historia universal.

La dicotomía está presente ahora en la constitución de las 'razas argentinas': por un lado la civilización rioplatense o 'euroargentina' que adhiere a la tradición cultural europea, responsable, según Ingenieros, de la estructuración de la nacionalidad argentina: primero, en el pensamiento hasta 1827 y, luego, en la ejecución después de 1852; y, por otro lado, la sociedad gaucha o 'hispano-indígena' que representa el espíritu colonial e hispanoamericano, encarnado en la figura de Rosas, artífice de una federación feudal de caudillos de las masas mestizas, contrario a la pretensión de una nación 'europea' y democrática. En esta tensión entre las 'razas' hay una preponderancia de las características europeas en la región templada del país, y es en este *topos* geográfico en el que Ingenieros deposita un nuevo destino civilizatorio que pueda llevar adelante los ideales ilustrados que la barbarie de la guerra interrumpió en el viejo continente.

Se produce también en esta etapa un desplazamiento del centramiento en intereses individualistas (propios de la tercera etapa, manifiesta sobre todo en *El hombre mediocre*) hacia una preocupación

orientada a una ética social, volviendo a aparecer un concepto que había quedado latente desde su juventud, el de solidaridad, con el consecuente debilitamiento de las categorías darwinianas de lucha por la vida y de supervivencia del más apto. Junto con el solidarismo reaparecen los intereses democráticos y un nuevo giro en su conceptualización del capitalismo. Como en los tiempos de su militancia socialista, el capitalismo vuelve a ser entendido como un sistema globalmente opresivo sostenido por una «clase parásita cada vez más numerosa y voraz, que posee los resortes políticos del Estado, dispone de la complicidad moral de las iglesias dogmáticas y se apunala en la violencia de ejércitos y policías» (86-87).

Reclama justicia económica para garantizar la solidaridad, principio que considera uno de los elementos fundamentales del proceso revolucionario de los *soviets*. Se mantiene constante su visión de la sociedad como un organismo, es decir, como un sistema en el que cada parte cumpla con sus funciones de manera simultánea, diferenciada y armoniosa. Pero esta pretensión de un funcionamiento armonioso de la sociedad seguirá atravesado por tensiones entre categorías y propuestas en el orden institucional, pues sigue considerando a las minorías ilustradas un factor fundamental del progreso, al tiempo que la noción de solidaridad supone un debilitamiento de las categorías elitistas y raciales, como puede observarse cuando sostiene que en los ámbitos del saber, «las ciencias son resultados de una milenaria colaboración social» (92), entendiendo que la verdad es un bien colectivo. En el marco de esta tensión colabora con la Reforma Universitaria del 1918, que se caracterizó por una fuerte impronta juvenilista y antioligárquica, en la que Ingenieros veía la posibilidad de «una renovación ética, política y social de los pueblos latinoamericanos» (96). Comienza a abrirse camino la noción de 'patria continental' y las posiciones antimperialistas que llegarían a la constitución de la Unión Latinoamericana en marzo de 1925, en cuya acta fundacional, escrita íntegramente por Ingenieros, se fijaba como objetivos:

orientar las naciones de la América Latina hacia una confederación que garantice su independencia y libertad contra el imperialismo de los estados capitalistas extranjeros, uniformando los principios fundamentales del

derecho, público y privado, y promoviendo la creación sucesiva de entidades jurídicas, económicas e intelectuales de carácter continental (97-8).

Muere en octubre de 1925 con «numerosos proyectos intelectuales que, desde su mesa de trabajo —escribe Terán— seguían dando cuenta del afán a veces exageradamente omnicompreensivo de José Ingenieros» (1986: 103).

En consecuencia, consideramos que para hablar de estrategias de integración en el pensamiento y las acciones políticas de Ingenieros y su entorno positivista, debemos tener en cuenta una especie de ‘clasificación de sujetos’ según la cual algunos deberán ser integrados de acuerdo con los lineamientos de un determinado proyecto de país. Es decir, que no todos los sujetos eran considerados en igualdad de condiciones para este modelo de nación. Nación, que es entendida por Ingenieros como:

comunidad de origen, parentesco racial, ensamblamiento histórico, semejanza de costumbres y creencias, unidad de idioma, sujeción a un mismo gobierno. Nada de ello basta, sin embargo. Es indispensable que los pueblos regidos por las mismas instituciones se sientan unidos por fuerzas morales que nacen de la comunidad en la vida civil (251).

Este proyecto de nación es posible a través de la acción llevada adelante por la élite intelectual y política que está en condiciones simbólicas, culturales y políticas para decidir sobre el destino y la distribución en el espacio social del resto de los sujetos, y por supuesto, de establecer los criterios de inclusión y exclusión de la categoría de ciudadano. Las minorías idealistas están constituidas por la élite del saber científico y las fracciones reformistas del poder, y son «las depositarias del programa de una nación moderna que incluso contemple el derecho a la diferencia, pero dentro de los límites que garanticen la gobernabilidad» (Terán, 2000: 296). Desde la propuesta de un ‘socialismo aristocrático’, los pasos a seguir para la integración de los sectores pobres y ‘atrasados’ de la sociedad estarán dados por la educación de la clase obrera y el mejoramiento de las condiciones de trabajo. De este modo cada quien estará donde tiene que estar en la distribución de los sujetos en el espacio sociopolítico.

Desde la mirada positivista se establecerán los criterios que permitan discriminar entre lo normal y lo patológico para integrar o segregar, según corresponda, de acuerdo con la taxonomía propuesta para ‘ordenar’ a los individuos que constituyen el fenómeno de la muchedumbre urbana. Y, específicamente las ciencias sociales serán las dadoras de «criterios que permitan integrar el disenso negociable y segregar a los estratos sociales incapacitados o renuentes a integrarse al proyecto de la modernidad en el Cono Sur americano» (293).

## REFERENCIAS

- INGENIEROS, JOSÉ. (1979). *Antimperialismo y nación*. México: Siglo veintiuno.
- . (1991). *El hombre mediocre*. Buenos Aires: Siglo XX.
- SOLER, RICAURTE. (1968). *El positivismo argentino*. Buenos Aires: Paidós.
- TERÁN, OSCAR. (1986). *José Ingenieros: pensar la nación. Antología de textos*. Buenos Aires: Alianza.
- . (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- VEZZETTI, HUGO. (1988). *El nacimiento de la psicología en la Argentina. Pensamiento psicológico y positivismo*. Buenos Aires: Puntosur editores.

# 11.

## LA PRESENCIA DE 'LAS OTRAS' EN LA NUEVA NARRATIVA DE CONQUISTA

CAROLINA PIZARRO CORTÉS

### RESUMEN

*En este trabajo se analizan dos ejemplos de reescritura literaria del pasado histórico. Se trata de las novelas Malinche, de Laura Esquivel, e Inés del alma mía, de Isabel Allende, que presentan protagonistas femeninas de la historia de la conquista y, por ende, reconstruyen este periodo desde una perspectiva alternativa a la oficial. Este trabajo intenta demostrar que no sólo se trata del rescate de 'las mujeres' de la conquista, algo olvidadas por la crónica indiana o mal tratadas incluso por la historia académica, sino que, al mismo tiempo, las novelas se proponen, a través de distintas estrategias, la inclusión de estas 'voces otras', traductoras y puentes entre dos mundos, dotadas ahora por la ficción contemporánea de la capacidad de registro. Asimismo, se leerán estas versiones teniendo como fondo dos propuestas literarias anteriores, intentando establecer un diálogo con la interpretación de Octavio Paz en El laberinto de la soledad y de Jorge Guzmán en la novela Ay mamá Inés.*

Hay ciertos temas que, como fantasmas, rondan la investigación por largos períodos de tiempo y a los que se suele volver, una y otra vez, insistentemente, como si fuese todavía posible profundizar más o volver a pensar en ciertas formas en que la literatura se manifiesta. Eso le sucede a quien suscribe con las novelas que recuentan el pasado americano y que se han llamado, en principio y gracias a los testimonios de la efeméride poderosa que las motiva, ‘nuevas crónicas de Indias’. Estos textos se inscriben dentro de la tendencia de la ‘nueva novela histórica’, que desde hace décadas no pasa inadvertida ni para lectores ni críticos ni mucho menos para el mercado editorial. Desde la exhortación que hiciera Alejo Carpentier el mismo año de su muerte, en la que llama a sus compañeros de oficio a ejercer la función de nuevos cronistas en vistas de la necesidad urgente de recobrar el pasado americano, ha aparecido un grueso número de novelas que se concentran en volver a contar segmentos de la historia del continente, privilegiando los albores de nuestra existencia para el mundo europeo. Cada vez que me topo con uno de estos textos, en una librería o una feria o incluso en alguna repisa de casa amiga, siento la fuerza de la ‘obsesión histórica’, como suelo llamarla, que me impele a conseguir, a toda costa, el ejemplar hallado y leerlo con fruición. De allí a elaborar nuevas conjeturas o intentar probar antiguas hipótesis hay un solo paso. Y es por esto que el presente trabajo obedece al mismo tipo de seducción, pero se esfuerza en desarrollar un escorzo nuevo, cual es la repentina presencia de la voz de ‘las otras’ en estas reescrituras ficcionales del pasado de América. No se trata sólo de novelas de autoría femenina —conste que en el *corpus* que hasta ahora me ha encontrado hay una sola escritora, frente a más de veinte escritores—, sino de protagonismos históricos femeninos. Las dos figuras escogidas son, en virtud de la relevancia que tienen para las historias nacionales de sus autoras, la tristemente célebre Malinche y la nunca bien ponderada Inés Suárez.

No conviene volver a reseñar aquí las características fundamentales de la ‘nueva novela histórica’, puesto que el tema se encuentra suficientemente bien tratado en diversos textos teóricos. Baste con señalar que entre las constantes que presenta el *corpus* más acotado de la ‘nueva crónica de Indias’ se encuentran la recurrencia de determinadas voces narrativas y tipos discursivos, entre los que destacan la parodia de la voz del historiador y el testimonio cronístico de primera

mano de personajes de la historia que nunca lo dejaron o que deciden alterar antiguas versiones propias; la intertextualidad con todo tipo de registros o documentos, propiamente históricos o no; la carnavalización literaria, que se manifiesta preferentemente como la desestabilización de opuestos binarios (categorías dicotómicas que explican de forma maniquea el pasado, como la díada descubridor-descubierto) y una especial reconceptualización, si tal palabra existe— de las categorías de tiempo y espacio. Usando estos recursos, los novelistas contemporáneos producen una nueva interpretación de los mismos hechos, sin alterar sustancialmente el dato duro. Se produce así desde el texto literario —la ficción— una fisura en el imaginario histórico. Personajes íconos como Colón o Cortés aparecen entonces mucho más complejos o ambiguos, incluso en un valor cambiante. Ni santos ni villanos, o tal vez las dos opciones simultáneamente, corporizándose, incorporándose o dotándose así de cuerpo a quienes Fernando Aínsa ha llamado las figuras de mármol de la historia.

La presencia de personajes femeninos en la nueva narrativa de conquista no es un aspecto que haya abundado hasta ahora en el corpus de mi atención. Dentro del universo de lecturas que manejo destacan algunos segmentos de *Lope de Aguirre. Príncipe de la libertad*, en que Miguel Otero Silva centra su atención en la bella mestiza Inés de Atienza, condenada a morir en virtud de su calidad de amante conspiradora. La voz narrativa —que sólo al final se identifica con la de Aguirre mismo— reseña la historia de esta mujer de la conquista hablándole directamente a ella. Inés es un tú apelado constantemente, pero para ser trágicamente silenciado en la espesura de la selva. Por otra parte, la única novela de autoría femenina que hasta ahora me había encontrado, *La invasión a un mundo antiguo*, de la chilena Rosa Miquel, presenta también personajes femeninos, pero insistiendo en representar a españolas e indias como modelos opuestos e irreconciliables. El protagonismo literario de la figura femenina se da en un solo caso, *Ay mama Inés*, del también chileno Jorge Guzmán, quien reescribe la conquista de Chile escogiendo para ello una perspectiva intimista, antiépica, en oposición a la antigua crónica. De su novela se desprende una versión del personaje de Inés Suárez que destaca por su capacidad de sincretismo cultural, ese sano aindamiento que la predispone positivamente al mestizaje.

Tardíamente, si consideramos sus años de publicación, aparecen las novelas sobre la Malinche y sobre la misma Inés Suárez (2005 y 2006 respectivamente) que a continuación se analizarán. Estos textos surgen luego de un vasto recorrido que ha privilegiado a las figuras masculinas en las operaciones de reescritura. Proponen directamente un protagonismo femenino, en oposición a los silencios u omisiones deliberadas de la antigua crónica y de las historias posteriores. Podría sostenerse como hipótesis provisoria que, para la reescritura del pasado, cobra repentina relevancia la presencia de 'las otras', tengan el origen que tengan. Quizás motivadas por la revisitación del pasado decimonónico que caracteriza a muchas de las nuevas novelas históricas latinoamericanas debido al bicentenario de las independencias, *corpus* en el que las 'madres de la patria' abundan significativamente; quizás porque el camino ya está suficientemente avanzado en lo tocante a los descubridores y conquistadores, Laura Esquivel e Isabel Allende se detienen en ellas para reconfigurar desde allí el pasado. Profundizando en la hipótesis: estas autoras diseñan estrategias textuales que les permiten dotar de capacidad de 'registro' a figuras femeninas de la historia que no dejaron memoria escrita ni de los hechos ni de la forma en que los vivieron. Cabe mencionar aquí una característica común que salta a la vista: ambos son relatos que penetran en la intimidad de los personajes para elaborar una perspectiva estrictamente subjetiva que considera el componente emocional como un móvil que afecta a los hechos. Esquivel y Allende, premonidas de una copiosa bibliografía de la que dan cuenta paratextualmente, indagan en los porqué, lo que permite a las novelas redefinir la posición de estas individuos en la historia, revaluándolas.

#### MECANISMOS O ESTRATEGIAS EN *MALINCHE*, DE LAURA ESQUIVEL

Esta novela se estructura a partir de una voz narrativa sencilla, de lenguaje asequible, que no se identifica a sí misma como parte de la historia, sino que cuenta desde una perspectiva abarcadora, de amplio

conocimiento. Prefiere la focalización en la protagonista, Malinalli, la india lengua conocida por la historia como la Malinche, para reconstruir desde esta perspectiva la caída del imperio de Moctezuma y la formación de un nuevo mundo.

No casualmente se escoge a la traductora como punto focal de atención. Ella es lengua, es decir, tiene el control de la palabra y asimismo su poder, pero no para beneficio propio. De alguna forma, está predestinada a ocupar un lugar especial en la historia. Como le dice un adivino: «Malinalli, el maíz dice que tu tiempo no podrá medirse, que no sabrás en su extensión cuál será su límite, que no tendrás edad, pues en cada etapa que vivas descubrirás un nuevo significado y lo nombrarás, y esa palabra será el camino para deshacer el tiempo. Tus palabras nombrarán lo aún no visto y tu lengua volverá invisible a la piedra y piedra a la divinidad» (27-8). Más que fijar la historia, la voz de Malinalli será un instrumento para desandar el camino, es decir, para destejer el entramado del tiempo. Esta es, asimismo, la operación que realiza la novela para acercarse a ella y reinterpretarla.

Este destino de lengua, sin embargo, no implica ni reconocimientos ni gloria individual: «Ser 'la lengua' implicaba un gran compromiso espiritual, era poner todo su ser al servicio de los dioses para que su lengua fuera parte del aparato sonoro de la divinidad, para que su voz esparciera por el cosmos el sentido mismo de la existencia» (71).

Por otra parte, además de ser transmisora de palabra oral, Malinalli domina el arte de los códices, por lo que puede dejar registro visual de sus experiencias: «Desde muy temprana edad, [la abuela] se había encargado de enseñarle a Malinalli a dibujar códices mentales para que ejercitara el lenguaje y la memoria. La memoria [le dijo] es ver desde dentro. Es dar forma y color a las palabras. Sin imágenes no hay memoria» (36). Cabe decir que la novela incluye una profusión de dibujos que simulan antiguos códices, y que ilustran los distintos momentos de la historia, por lo que el libro combina lenguaje verbal con iconografía, constituyéndose de modo 'bilingüe' (la asociación con el modelo de mestizaje cultural de Guamán Poma es inevitable).

Una tercera forma de validación de la protagonista como un sujeto portador de palabra y recuerdo viene dada por su posición en

el universo social del mundo azteca. Como esclava, ella es regalada numerosas veces y, así, pasa de un idioma a otro, de una cultura a otra, sin poseer un lugar de enunciación definido: «Nuevamente iba a llegar a un lugar desconocido. Nuevamente iba a ser la recién llegada. La de afuera, la que no pertenece al grupo» (22). Malinalli se encuentra en los márgenes, ocupando la posición de espectadora de los acontecimientos, posición quizás necesaria para comprender el discurrir de los hechos.

Atendiendo a la recuperación del pasado, la novela hace uso de la fragmentación temporal, introyectando en el avance cronológico de la historia de la conquista de México un pasado anterior a éste, es decir, la infancia de la protagonista. Sus años de niñez, pasados junto a la abuela, regresan insistentemente a lo largo de la narración, provocando una profusión de saltos temporales que permiten reconstruir la historia sólo a retazos, según la intensidad del recuerdo. En esto el texto de Esquivel se emparenta con la poética novela *Hijo de mí*, de Antonio Gil, donde la vertiginosa sucesión de los recuerdos de Almagro determinan su delirante versión de la conquista de Chile.

Una voz que se rescata permanentemente es la de la abuela. La narración cede ante su ancestral sabiduría, la que se expresa directamente, al modo de una enseñanza sin tiempo. Ella, como personaje y como registro oral, es portadora de la cosmovisión indígena, del rico mundo que desaparece. Se trata de una ciega que ve más allá, que ha perdido la vista, según dice, voluntariamente, para acercarse más a la verdad. Ella otorga la clave para comprender la simbología que está detrás de esta reconfiguración del personaje histórico. Le dice a Malinalli: «Mejor guarda silencio, no gastes tu saliva. La saliva es agua sagrada que el corazón crea. La saliva no debe gastarse en palabras inútiles porque entonces estás desperdiciando el agua de los dioses, y mira, te voy a decir algo que no se te debe olvidar: si las palabras no sirven para humedecer en los otros el recuerdo y lograr que ahí florezca la memoria de dios, no sirven para nada» (25-6).

Respecto de la simbología que utiliza como estrategia la novela, es altamente significativo el hecho de que en el texto se llame al personaje con su verdadero nombre indígena, que es también el nombre de una planta. Malinche, según se explica, es el apelativo que recibe Cortés, por ser el 'señor de Malinalli'. Así se deshace una

mala interpretación que recorre la historia y se feminiza nuevamente al personaje. Ella es vida, naturaleza que brota.

Por otra parte, el momento de su nacimiento y su historia entera está marcada por la presencia del agua. Ella nace un día de lluvia; sus juguetes preferidos son los juguetes líquidos, que cambian de forma; su bautismo nativo y su bautismo cristiano —ambos efectuados con agua— son dos hechos cruciales en su vida; el nombre español que recibe, Marina, le recuerda su ser de agua; su mismo concepto de dios es el de un dios líquido; se hace mujer de Cortés a la orilla de un río y años más tarde deja este mundo en medio de las acequias que conectan las cuatro fuentes de agua que manan permanentemente en su jardín. El personaje, en el momento de su muerte, se diluye, se hace una con la materia líquida para abandonar este mundo, reincorporándose así a un ciclo eterno, que es el fluir del agua, imagen que representa el devenir temporal con un carácter circular.

Desde el punto de vista de la caracterización del personaje, se construye un pasado para Malinalli que logra explicar su 'traición' al imperio azteca. Su historia personal estaría marcada por el abandono, puesto que su madre la regala una vez que muere su abuela. Asimismo, esta situación de esclava la obliga a un nomadismo involuntario, pasando de amo en amo. Se trata de una joven sin experiencia, que tiene como primera pareja de su vida a Cortés, el adulto controlador que ejerce fascinación y dominio sobre ella, presionándola a actuar en contra de su voluntad. Ella siente miedo, pero acaba rebelándose, y significativamente este deseo de rebelión se materializa en un ataque a sí misma: se raja la lengua con una espina de Maguey.

El no pertenecer a la tribu de los aztecas la libera de responsabilidad frente a los sacrificios humanos. Es más, ella ayuda a los españoles pensando en que van a poner fin a las matanzas, pues: «La idea de que los sacrificios humanos eran necesarios le parecía aberrante, injusta, inútil» (24). La novela nos muestra las vacilaciones de su conciencia inocente, que se pregunta de modo constante si hace bien o mal al oficiar de traductora de Cortés. Ella quiere actuar como una fuerza mitigante, atemperante, y no como una traidora.

El título de la novela recuerda inmediatamente un capítulo de *El laberinto de la soledad* que se ha transformado en un clásico: «Los hijos de la Malinche», en donde Octavio Paz expone su lectura acerca

del doloroso mestizaje de un pueblo que se sabe hijo de la violación. Si hay una Virgen madre de Jesús en la religiosidad mexicana, es porque la derrota de los dioses masculinos del mundo azteca marca el fin de un ciclo cósmico y un regreso a las antiguas deidades femeninas. La Virgen se vuelve así un regazo. La Malinche, en cambio, representa la otra cara de la moneda; es la india violada o seducida por el mundo español. Encarna lo abierto, lo *chingado*, la traición, frente a los indios que son estoicos, impasibles y cerrados. Dice Paz: «Al repudiar a la Malinche [...] el mexicano rompe sus ligas con el pasado, reniega de su origen y se adentra solo en la vida histórica» (95). No quiere ser indio ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve un hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.

Ocupando este lugar en el imaginario colectivo, la empresa de Esquivel de redefinir a la Malinche se comprende como una reinterpretación radical del personaje histórico, que acude a elementos sutiles para empoderar —como se dice actualmente— a la india lengua en tanto sujeto portador de historia. El final de la novela, a pesar de que relata la muerte de la protagonista, nos muestra un mundo bien fundado por ella, en compañía de un esposo español y de dos hijos mestizos, habitando una casa que es mezcla de arquitectura andaluza y nativa, dando paso así a un mundo armónico en su sincretismo, a un nuevo mundo donde el mestizaje no es una marca de violación, sino una circunstancia feliz.

#### MECANISMO O ESTRATEGIAS EN *INÉS DEL ALMA MÍA*, DE ISABEL ALLENDE

Esta novela de Isabel Allende se aproxima con nitidez al modelo más recurrente de nueva crónica, por cuanto simula ser un texto escrito por la propia Inés Suárez y, más tarde, cuando las fuerzas ya no la acompañan, dictado a la mestiza Isabel, su hija adoptiva. Ella es la destinataria de estas memorias, un tú constantemente apelado en la

narración. Inés, quien no dejó registro histórico de sus hazañas, ha aprendido, en la ficción de Allende, a leer y escribir en Chile.

Este supuesto manuscrito estaría inspirado en la necesidad de contar la propia versión de los hechos ante la inminencia de la muerte. La conciencia de finitud ilumina al personaje y la conecta vívidamente con su pasado, el cual se desliza casi cronológicamente a lo largo de las páginas, interrumpido por indicaciones de fechas que separan la historia en diferentes capítulos, y por comentarios hechos desde el momento de la narración. Estas interrupciones versan en su mayoría sobre el necesario registro, la memoria, sus falencias y sus funciones, por ejemplo: «No debo anticiparme; si narro los hechos de mi vida sin rigor y concierto me perderé por el camino; una crónica ha de seguir el orden natural de los acontecimientos, aunque la memoria sea un revoltijo sin lógica» (17). Esta afirmación, sin embargo, se ve contradicha cuando la voz de Inés se anticipa hacia un futuro probable, el pasado inmediato en la historia de Chile. El 11 de septiembre en que Inés decapita a siete caciques para detener el ataque indígena que está destruyendo la ciudad se relaciona y se superpone con el de 1973. Ambos son hechos de sangre confusos, tan difíciles de interpretar. Parece que deja de hablar Inés para cederle la voz a la autoría: «A menudo he pensado en ese fatídico 11 de septiembre y he tratado de entender los sucesos, pero creo que nadie puede describir con exactitud cómo fueron, cada uno de los participantes tiene una versión diferente, según lo que le tocó vivir» (233). Los comentarios, por otra parte, desdibujan también los límites entre ficción y hecho real: «La línea que divide la realidad de la imaginación es muy tenue, y a mi edad ya no interesa porque todo es subjetivo. La memoria también está teñida por la vanidad» (58).

Este texto ficcional, travestido de crónica verdadera, se construye en diálogo con otros textos, como versiones cronísticas alternativas, cartas de Pedro de Valdivia e incluso el poema épico de Alonso de Ercilla (hay una 'enciclopedia' que sirve de base). Estas obras aparecen comentadas o directamente citadas, haciéndose referencia también a ciertos sucesos que la historia oficial omite. A propósito de *La Araucana*, Inés, la narradora, explicita: «Me asombran el poder de esos versos de Alonso, que inventan la Historia, desafían y vencen al olvido. Las palabras sin rima, como las mías, no tiene la

autoridad de la poesía, pero de todos modos debo relatar mi versión de lo acontecido para dejar memoria de los trabajos que las mujeres hemos pasado en Chile y que suelen escapar a los cronistas, por diestros que sean» (84). Cabe mencionar que las imágenes que ilustran la novela, si bien no tienen la importancia que podríamos adjudicarles en *Malinche*, dan cuenta de otro tipo de intertextualidad, por cuanto son tomadas de una antigua edición del poema épico de Ercilla.

Finalmente, un tercer aspecto que dota a Inés de la facultad de narrar su historia tiene que ver con el conocimiento íntimo de ciertos aspectos del pasado acerca de los cuales no puede haber registro: «Ésta es mi historia y la de un hombre, don Pedro de Valdivia, cuyas heroicas proezas han sido anotadas con rigor por los cronistas y perdurarán en sus páginas hasta el fin de los tiempos; sin embargo, yo sé de él lo que la Historia jamás podrá averiguar: qué temía y cómo amó» (120).

La novela no sólo rescata la figura protagónica de Inés Suárez, hartamente maltratada en ciertas versiones de la historia que no le perdonan su condición de amancebada, así como tampoco un temple un tanto masculino según se registra en relatos de batallas, sino que se preocupa de posicionar a la mujer como fuerza social constructora de nueva realidad. Tanto las españolas como las indígenas tienen en esta ficción el poder modesto que se ejerce puertas adentro, pero que, finalmente, es el que acaba dando forma a un nuevo mundo. Dice Inés: «Asumí con porfía el trabajo de fundar, que corresponde a las mujeres. Los hombres sólo construyen pueblos provisorios para dejarnos allí con los hijos. Mientras ellos continúan sin cesar la guerra contra los indígenas» (194).

La india Catalina, que conoce de hierbas medicinales, encantamientos e incluso placebos efectivos, disputa en sabiduría, hasta ganar, con un médico alemán que se supone conoce los últimos adelantos de su ciencia. Cecilia, la princesa inca que acompaña a un capitán español, es la fuente de información más fidedigna que tienen los conquistadores gracias a su red femenina de correos. Además, es la mujer más bella y distinguida de Santiago. Isabel, por su parte, no sólo decapita caciques y salva la ciudad, sino que atiende con abnegación a cuanto herido haga falta, planta la tierra, cría animales, construye, lava y remienda. «Un hombre hace lo que puede,

una mujer hace lo que él no puede» (159): esta sentencia escueta revela uno de los objetivos del texto, cual es redefinir la posición del sujeto femenino en la empresa de conquista, desplazando el poder del hombre hacia la mujer.

El afán de venir al Nuevo Mundo que guía los pasos de Inés es un afán de libertad, de escoger su propio destino, y en eso se parece a los mapuche, sus admirados enemigos. Es una mujer con iniciativa que se enlista en la empresa descabellada de conquistar Chile, acompañando al amante que ella ha escogido, y que años después pide la mano de su segundo esposo. Da consejo y es escuchada; come en la mesa junto a los hombres. Sabe organizar la administración de sus bienes con tanta habilidad que llega a ser rica, al punto de dejar cuantiosa hacienda para su hija. Se mueve por sentimientos positivos, entre los que se cuentan, claramente, el amor y la lealtad. Tiene un especial sentido de justicia y de humanidad, que ejerce aun en contra de los intereses masculinos. Es, en regla, lo que podríamos llamar una heroína, que a pesar de ser un tipo de mujer activa, sabe conservar su femineidad. Ella, en cuanto mujer, es maestra de sus amantes.

*Ay mama Inés*, de Jorge Guzmán, novela publicada el año 1992, presenta una versión con la que la reescritura de Allende coincide, en tanto ambas reinterpretan y validan al personaje como sujeto histórico que puede officiar de testigo del pasado. La voz narrativa, sin embargo, sigue una estrategia similar a la de *Malinche*, esto es, una heterodiégesis con focalización interna, para desembocar en el discurso de Inés sólo hacia el final de la historia. Por otra parte, y al contrario de *Inés del alma mía*, la novela de Guzmán evita a conciencia el relato descriptivo de grandes hazañas bélicas, concentrándose en la historia íntima, en lo que sucede al lado del fogón. Como adelantábamos al introducir este tipo de narrativa, de esta antiépica se deriva una reconstrucción del pasado que favorece la comprensión y aceptación del mestizaje, poniendo el énfasis en el sincretismo cultural alcanzado por Inés Suárez («se había endurecido y aindiado Inés»). Allende opta, en cambio, por dotar a la novela del carácter de epopeya, y en este sentido representa el conflicto valorativo que atraviesa al personaje: los indios chilenos son sus enemigos mortales, pero al mismo tiempo son sujetos dignos de admiración; poseen defectos graves y, sin embargo, dan muestras de pertenecer a una

cultura sabia, que es descrita en una parte del texto como la antítesis de la barbarie. El sincretismo religioso de la Inés de Allende trasparenta esta irresolución, el mestizaje conflictivo de quien vive entre dos mundos, intentando producir uno nuevo: «La fe no me ha fallado, pero mi relación con Dios ha ido cambiando con los años. A veces, sin pensarlo, lo llamo Ngenechén, y la Virgen del Socorro la confundo con la Santa Madre Tierra de los mapuche, pero no soy menos católica que antes –¡Dios me libre!–, es sólo que el cristianismo se me ha ensanchado un poco, como ocurre con la ropa de lana al cabo de mucho uso» (243).

Guardando las distancias, la Inés Suárez 'del alma mía' se emparenta con Malinalli en su categoría de lengua. Se hace enseñar por el indiecillo Felipe –que más tarde se revela como el genial Lautaro– el *mapudungu*, y se transforma así en la primera persona que puede «entenderse» directamente con los indígenas. Ambas mujeres de la historia, empequeñecidas u olvidadas en otros registros, se hacen presentes como actantes positivos para la empresa que da origen al presente. Quiero pensar que las autoras de estas novelas pretenden integrarlas redefinidas a los cauces del imaginario colectivo. Son también las traductoras; quedan tendidas en la ficción contemporánea como puentes verbales entre dos mundos, como vasos comunicantes en los que fluyen ambas culturas, dando pie, acaso, para una nueva valoración de nuestro carácter de pueblos mestizos.

## REFERENCIAS

- ALLENDE, ISABEL. (2006). *Inés del alma mía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ESQUIVEL, LAURA. (2006). *Malinche*. Santiago de Chile: Aguilar.
- GIL, ANTONIO. (1992). *Hijo de mí*. Santiago de Chile: Editorial Los Andes.
- MIQUEL, ROSA. (1991). *La invasión a un mundo antiguo*. Santiago de Chile: Lom.
- OTERO SILVA, MIGUEL. (1985). *Lope de Aguirre. Príncipe de la libertad*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- AINSA, FERNANDO. (1991). «La reescritura de la historia en la nueva narrativa latinoamericana». En *Cuadernos Americanos*, 28 (pp. 9-31).
- . (1991). «La nueva novela histórica». En *Plural*, 40 (pp. 82-5).
- . (1997). «Invencción literaria y 'reconstrucción' histórica en la nueva narrativa latinoamericana». En *La invención del pasado* (pp. 111-21). Edición de Karl Kohut. Fráncfort: Vervuert.
- LÓPEZ, KIMBERLY. (2002). *Latin American novels of the Conquest. Reinventing the New World*. Estados Unidos: University of Missouri Press.
- MENTON, SEYMOUR. (1993). *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MORENO, FERNANDO. (1992). «La historia recurrente y los nuevos cronistas de Indias. (Sobre una modalidad de la novela hispanoamericana actual)». En *Acta Literaria* (pp. 147-55). Universidad de Concepción.
- OLEZA, JEAN. (1996). «Una nueva alianza entre historia y novela. Historia y ficción en el pensamiento literario de fin de siglo». En José Romera, Francisco Gutiérrez y Mario García-Page (eds.), *La novela histórica a finales del siglo XX* (pp. 81-97). Madrid: Visor.
- PAZ, OCTAVIO. (1999). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PIZARRO CORTÉS, CAROLINA. (2002). «La nueva crónica de Indias. Relaciones problemáticas entre historia y ficción». En *Persona y Sociedad XVI* (pp. 141-50).
- . (2004). «Tipos discursivos, intertextualidad, carnaval, tiempo y espacio: cuatro líneas transversales en la nueva crónica de Indias». En *Taller de letras* 34 (pp. 105-14).
- POSSE, ABEL. (1992). «La novela como nueva crónica de América. Historia y mito». En *De conquistadores y conquistados* (pp. 249-55). Edición de Karl Kohut. Fráncfort: Vervuert.

# 12.

## VOCES INMIGRANTES ÁRABES: Chuaqui, un ejemplo letrado de ciudadanía popular chilena

RODRIGO CÁNOVAS

### RESUMEN

*El presente escrito se enmarca en el contexto de una investigación cuyo objeto es la búsqueda y lectura de relatos de inmigrantes, donde se enuncia un paisaje nacional en términos comparativos: el aquí foráneo (la nueva tierra, América) y el allá, cercano y remoto (la patria chica abandonada: el Lejano Oriente, Macedonia, Ucrania, por sólo mencionar la inmigración árabe, sefardita y askbenazi). El material más valioso, por su volumen y calidad estética es el de judíos y árabes (y sus descendientes chilenos, que escriben sobre sus ancestros). En esta oportunidad, nos referiremos al testimonio de Benedicto Chuaqui, escrito hace más de seis décadas y que hoy adquiere gran vigencia. Memorias de un emigrante (1942), que ha tenido una reciente edición en 1995, ha pasado inadvertido en el ámbito de las letras nacionales, habiendo llamado la atención sólo a historiadores*

*por la información documental que aporta. En estas páginas, escritas de modo ensayístico, quisiéramos mostrar su validez en el plano cultural amplio, incluyendo sus aportes estéticos en el ámbito de las representaciones artísticas de lo popular; además de señalarlo como ejemplo ético de una convivencia intercultural.*

Al inicio del siglo XXI, la sociedad chilena aparece remodelándose desde discursos y experiencias que la ligan a un descarte definitivo del régimen autoritario (la dictadura y su sinuosa transición), la asunción de una economía de mercado liberal morigerada (de rumbo incierto, a pesar del optimismo de las capas medias) y a una lucha por imponer los principios de diversidad cultural y de diálogo, lo cual implica reconocerse como colectivo desde la vivencia de sensibilidades particulares más que de esferas ideológicas. Un buen diagnóstico de esta situación lo ha realizado el sociólogo Jorge Larraín en sus escritos sobre identidad chilena y la mejor agenda en el ámbito de las humanidades aparece expuesta en una compilación de Sonia Montecino sobre los discursos de la chilenidad en vistas al bicentenario de la independencia.

En busca de relatos que exploren el margen de una sociedad que se vive de un modo muy hegemónico, nos hemos aventurado en la búsqueda y lectura de relatos de inmigrantes, donde se enuncia un paisaje nacional en términos comparativos: el aquí foráneo (la nueva tierra, América) y el allá, cercano y remoto (la patria chica abandonada: el Lejano Oriente, Macedonia, Ucrania, para sólo mencionar la inmigración árabe, sefardita y askhenazi). El material más valioso, por su volumen y calidad estética es el de judíos y árabes (y sus descendientes chilenos, que escriben sobre sus ancestros). En esta oportunidad, quisiéramos referirnos al testimonio de Benedicto Chuaqui, escrito hace más de seis décadas y que hoy adquiere gran vigencia. *Memorias de un emigrante* (1942), que ha tenido una reciente edición en 1995, ha pasado inadvertido en el ámbito de las letras nacionales, habiendo llamado la atención sólo a historiadores por la información documental que aporta. En estas páginas, escritas de modo ensayístico, quisiéramos mostrar su validez en el plano cultural amplio, incluyendo sus aportes estéticos en el ámbito de las representaciones artísticas de lo popular; además de señalarlo como ejemplo ético de una convivencia intercultural.

## EL TRADUCTOR ARÁBIGO

Un ciudadano chileno nacido y criado en Siria nos cuenta las peripecias de su vida desde un presente datado en 1942. Estas confidencias siguen el siguiente orden: primero, nos cuenta su niñez en la ciudad de Homs junto a su familia (nace en 1895 y emigra a América en 1908, a los trece años de edad). Luego, en una segunda parte, narra sus avatares adolescentes como vendedor ambulante y negociante mínimamente establecido en la barriada popular de la Estación Central, en Santiago de Chile, desde 1908 hasta 1922, fecha en que se considera integrado a la sociedad chilena al ser aceptado como miembro del Cuerpo de Bomberos de ese enclave citadino. Así, un hombre maduro cercano a la cincuentena reflexiona sobre su experiencia cultural, aclarando sus puntos de vista sobre su país de origen, Siria, donde se llamaba Yamil, y sobre su país adoptivo, Chile, donde primero le pusieron Camilo (que rimaba con el primigenio) y luego, Benedicto, nombre más prestigioso, el cual funciona como mediador entre las dos culturas por sus connotaciones religiosas, válidas en ambos casos.

Las primeras 75 páginas del libro constituyen una amena relación de los usos y costumbres en Homs, su lugar de origen. Deseoso de comunicar su cultura y estando muy consciente de la mínima información de sus lectores nacionales y de habla castellana, va derivando su mundo originario desde su constante comparación con el aquí y ahora chilenos. Así, de las peluquerías Chuaqui anotará: «En ellas se sacaban muelas y dientes, se vendían sanguijuelas y se aplicaban ventosas. Había una sección destinada a lavar y a planchar turbantes. Eran actividades tan diversas que en realidad resultan estrafalarias, miradas desde esta parte del mundo. Pero allá era lo normal» (11). El autor nos habla de comidas y bebidas; de vivienda, negocios, educación, trabajo y oficios (de zapatero, tejedor e hilandero); de calles, colegios y mercados; del matrimonio, las vestimentas religiosas, los baños, la moral, la familia y la historia política; amén de las escasas noticias de América gracias a las cartas de parientes y amigos de la comunidad.

Más allá del cuidado de la narración y de su amenidad, lo que es singular y notable es que se nos entrega Homs desde una mediación lingüística, asociándose aquí naturalmente la cultura con la operación de traducción de una lengua a otra. No hay página que no aparezca intervenida por una definición, una glosa, una traducción literal o alguna precisión sobre ciertos protocolos del lenguaje. La vida aparece recortada en una experiencia afectiva articulada en el lenguaje. Aprendemos así (pues de eso se trata, de que los americanos algo captan de lo árabe) que pícaro se dice *jahiz*, que baño es *drubi*; que *basra* es una especie de *sweep* o casino, que *zamuc* es una callejuela corta y estrecha y que *mayusucar* es un jarabe aromático de guindas, grosellas y otras frutas (nótese que en estos últimos ejemplos, un término árabe no tiene un término que le corresponda en castellano y que es necesario otorgar una definición).

En varias ocasiones se nos otorga una traducción comentada, que destaca la originalidad de la lengua nativa; así, a los ciegos se les llama afectuosamente *darira*, que significa literalmente ‘dañada’; mientras que la epidemia de cólera es denominada *aua astar*, ‘viento amarillo’. Chuaqui goza con la traducción literal de los apellidos árabes, dejando que los lectores saquen sus propias conclusiones: un profesor se llama Recaselguiarra, que significa ‘baila con un cántaro’, Attal es ‘cargador’, Aref es ‘sabio’, su tía Soraya es ‘lámpara’ y el tío Kamel, ‘perfecto’ (paradójicamente, éste escapa a América por tener amoríos con una menor de edad). Cuando pasamos a Chile, el autor no hace comentario alguno sobre el significado de los nombres; sin embargo, Virginia es una ‘casquivana’, Pilar una ‘estirada’ y Cordero (*jaruf* en árabe, palabra muy insultante) es una maravillosa señora que atiende a un hermano suyo que llega enfermo de Siria. En fin, cual antropólogo estructural, describe el matrimonio desde la serie de términos que componen su protocolo, haciendo para cada uno de ellos una glosa. Evocamos aquí, por asociación libre, las numerosas páginas de los *Comentarios Reales*, del Inca Garcilaso, en las cuales el mundo inca aparece bajo la impronta del quechua y de traducciones que siempre dejan al trasluz los descordes entre ambos sistemas culturales. Ambas escrituras corresponderían, entonces, al género de las relaciones hechas por los inmigrantes sobre sus mundos originarios, para bien informar a las gentes de su lugar adoptivo.

## UNA COFRADÍA POPULAR DE INMIGRANTES

La segunda parte de estas confidencias, que consta de 137 páginas, es el relato de su dura vida cotidiana en Santiago, desde su llegada por un paso cordillerano hasta su supuesta integración definitiva al orden chileno, que en su caso implica la captación del espíritu nacional a través de la apropiación lúdica del lenguaje plasmada en historias pícaras, en una rara combinación que yuxtapone cierta hipercorrección lingüística con el ingenio, que le permite desentrañar el perjuicio sobre su persona y su gente.

Su relato es un sinfín de pequeños cuentos escuchados y vividos en las calles, cocinerías, pensiones y boliches de los barrios populares santiaguinos. Se exhibe aquí una galería de retratos a través de anécdotas graciosas, en las cuales descubrimos el inmenso anhelo de comunicación de este inmigrante, su deseo de ser aceptado y reconocido en la comunidad de pobres donde habita, donde muchas veces es despreciado por ser niño, por ser turco, por tener valores diferentes; pero donde también encuentra acogida.

Al volver a examinar la galería de personajes que desfilan por las cuartillas de este inmigrante sirio de gran ingenio y gracia, descubrimos en nuestra ciudad de Santiago de 1910, la del primer centenario, una segunda ciudad, más popular y festiva, alejada del centro cívico, sin plaza, ni iglesia ni municipio. Es el barrio, con peluquería, farmacia y cantina, y es también la patria chica de ese barrio, es decir, las pensiones, cocinerías y puestos de vendedores ambulantes. En la cartografía el área se sitúa en torno a la intersección de las calles San Pablo y Matucana; no obstante, su especificidad es la de cualquier periferia que es capaz de iluminar el mundo creciendo espiritualmente desde el ghetto.

Obviamente, no es el primer relato chileno que exhibe estos barrios y sus gentes; más aún, acaso la única tradición de relevancia en nuestra novela sea la del relato social, fundado en la construcción de una poética de lo popular. Recuérdense los ejercicios sobre el conventillo de González Vera, los pelusitas de la calle de Alberto Romero, la familia proletaria de Nicomedes Guzmán e, incluso, desde el grotesco que revierte las categorías normales de lo real, las

casas derruidas de José Donoso, que envuelven a la guachería y el bastardaje.

Y, sin embargo, este testimonio de 1942, que en su primera parte —como ya hemos expuesto— cuenta las peripecias de Chuaqui en su natal ciudad de Homs (en la Gran Siria) y en segunda parte, su llegada a Santiago de Chile, hacia 1908, a la edad de trece años y que abarca su tierna y madura adolescencia, tiene varias singularidades que lo destacan en la actualidad como un relato vigente, más abierto al diálogo que muchos pesadamente consagrados por la tradición.

Sorprende, primero, los individuos que nos presenta Chuaqui. De repente, se nos viene encima una diversidad de voces inmigrantes, especialmente venidos de la península ibérica: gallegos, catalanes, vascos, andaluces, castellanos; amén de algunos franceses y, por supuesto, los paisanos árabes que aparecen como telón de fondo. No son etiquetas o nombres; son vidas, pícaros que llevan el mundo en sí mismos; así, el madrileño Patricio Roldana, que estuvo en la cárcel por estafador, aunque él lo niega y que ayuda al turquito a redactar cartas comerciales mientras comen en la cocinería de doña Ursula, una española vivaracha y hablantina; así el catalán José Jost que vende novelas por entregas y que dice haberse codeado con Pérez Galdós; y así Don Ansaldo, que la novelaría del vecindario dicta que fue juez en su pueblo natal, pero que llegó a estas tierras por penas de amor. Los árabes no son los únicos que tienen problemas con el idioma. Por ejemplo, el carpintero Ignacio Viscarra, seguramente vasco, habla a media lengua con su amigo sirio; igual se entienden y gozan de la vida.

La inmigrancia es también lo nutricional, aportando comida, bebida y desde luego, un hogar, un espacio cálido donde reposar e, incluso, asearse. Monsieur Guérin aporta vino añejo, mientras que otro francés tiene un restaurante donde se come bien por poco dinero, atendiendo con gran ‘bonhomía de gabacho’ (150). Y en la cocinería española que está al frente del baratillo, el turquito es atendido como en casa y en las mañanas ocupa el baño. En realidad, el alma del relato es la cofradía de inmigrantes, cuya actividad callejera y su conversación siempre amena, genera los códigos de convivencia de una ciudadanía, la cual no está fundada en jerarquizaciones sociales, económicas o de escolaridad.

A esta familia que sustituye la dejada en el *iliblad*, el lugar natal, se le une de modo indiferenciado lo que Chuaqui llama «la gente del pueblo» (107), visualizada como gente risueña, chancera, poco rencorosa y con una «exagerada conmiseración para con los bribones» (107). De nuevo, no hay aquí sólo tipos humanos, sino personas que encarnan un flujo vital. Todos entreverados, intercambian sus *cachibaches*. Leamos: «Por mi baratillo pasaban el tortillero, el vendedor de empanadas o de humitas, el español de los churros. A todos les compraba, convidando a mis amigos. Y ellos me retribuían espléndidamente estas atenciones. Me encargaban ternos, frazadas, zapatos y hasta muebles» (119).

De uno de sus primeros amigos, Enrique Salinas, un analfabeto que trabajaba en una barraca como cargador nos dice que era «un roto alto, fornido, de gran simpatía», agregando: «Salinas era de una puntualidad y seriedad increíbles en un hombre de su condición, para cumplir sus compromisos. En algunas ocasiones en que se presentaba un negocio que yo no podía hacer por falta de dinero, él, espontáneamente, me ofrecía su ayuda» (122). ¡Qué lejos está esta figura protectora, que da consejos a un niño e, incluso lo trata de educar en materia de amores, presentándole en bandeja a una muchachita del barrio deseosa de aventura, de aquellos adfesios humanos presentados en otros relatos como en *El roto* (1920), de Edwards Bello, cuya anécdota no ocurre lejos de la barraca donde labora sin descaso este roto Salinas! Más se asemeja este personaje a los migrantes de los relatos de Manuel Rojas, a sus pintores de brocha gorda y recolectores de metales en las playas; aunque recordemos que los protagonistas de su mejor novela son todos ladrones y que el niño que escucha sus historias es un ente pasivo, una raíz al aire; a diferencia de Chuaqui, que recorre las calles pregonando ‘Cosa Tenda’ y ‘Medias Crudas’, aguantando entre risas y llantos las pullas de los colegiales, además de competir con los pregones de las ‘Empanadas fritas’ de otros vendedores ambulantes.

Estas memorias ensartan una serie de anécdotas graciosas sobre una gran galería de personajes. Lo llamativo es que en esta continuidad pintoresquista, cada figura es diferenciable de las otras. Es la celebración de la cofradía popular, regida por dos principios opuestos y complementarios: la fraternidad y el egocentrismo. En

su testimonio, redactado desde la madurez y a más de veinte años de distancia subjetiva e histórica, Chuaqui remarca la libertad de desplazamiento e independencia de juicio de los chilenos, es decir, de los seres que conviven con él en un barrio marginal de Santiago: «El hombre vivía como le daba la gana, sin sujeción a ninguna traba en sus derechos ciudadanos» (106). Es claro, él está pensando en su aldea natal de Homs, donde –y continúa la cita– «teníamos la tiranía de los turcos, el fanatismo religioso y la opresión triste en que vivían las mujeres» (106). Es el descubrimiento del Yo, un espacio inexistente en el ‘allá’, un descubrimiento de nuevos órdenes y reglas sociales; por ejemplo, una preceptiva distinta para la mujer, nudo *chilensis* que complica de sobremanera a Chuaqui y también, ¡oh sorpresa!, el prejuicio, que tiende a minar su ímpetu vital. Sin embargo, tanto a las miradas pecaminosas de la sensual mujer chilena –sea ésta colegiala, pastelera o profesora– como a los insultos, desprecios y humillaciones para con el turco, sobrevivirá gracias a una mirada cultural bifronte que le permite ser un adoptado, pero con mochila de nacimiento.

## CHASCARRILLOS, PARAGUAS DE LA INTEGRACIÓN

Lo cierto es que en el Nuevo Mundo este chico tiene muchas desventajas, siendo la principal el ser turco, o sea, según le confiesa años más tarde su amigo bombero Gutiérrez, gentes «sucias, ignorantes, mezquinas, sin siquiera interesarse por aprender el idioma del país en donde han llegado a vivir» (209). Al más puro espíritu de don Andrés Bello, Chuaqui considera que la lengua constituye la inteligencia americana y que si se aprende a manejar bien el español, entonces se puede manejar a los chilenos y sus circunstancias o, al menos, hacerse querer. No obstante, dando un paso a un lado de Bello, lo que él aprende también a querer es el modo popular de comunicarse a través de ‘chascarrillos’ (190), es decir, según la Real Academia Española de la Lengua, de cuentos breves y graciosos que escenifican la situación desmedrada de este inmigrante.

Así, su adaptación es contada desde un repertorio interminable de chanzas, chascos, gracias y chistes que van generando gran empatía en el oyente prejuicioso, al cual se dirige este testimonio. Se trata siempre de reírse de sí mismo antes que lo hagan los demás, de gozar con los prejuicios de la mirada del otro y así transformar la situación dolorosa en tragicómica, en risa de niños. Así, nos sonreímos cuando este niño va mandado a comprar carbón, pero le han dicho que pregunte en el negocio por el cabrón. Hay clientes que por mucho tiempo entran para preguntarles cuándo va a traer las mangas que le faltan a los chalecos que, por definición, en esa época, no llevaban mangas. Chuaqui, por supuesto, las reclamaba al proveedor. Hay cosas de reír y llorar, como cuando va pregonando por las calles ‘Cosa Tenda’ y unos colegiales lo imitan con el mismo ritmo gritando a todo pulmón ‘Turco de m...’

Quizás el chiste más costoso sea el cambio de nombre, impuesto por sus mismos paisanos y aceptado a regañadientes por nuestro héroe: de Yamil pasa a llamarse Camilo, lo cual no estaba mal, pues rimaba con el anterior. Pero cuando ya se había acostumbrado a este nombre, alguien de la comunidad árabe le cambia de etiqueta poniéndole Benedicto, aduciendo que ha leído en un libro que este nombre tenía un significado muy grande. Sin embargo, quedaba el apellido, del cual no se nos indica su significado etimológico en árabe. ¿Cómo habrá escuchado esa palabra, Chuaqui, hace un siglo atrás? Habiendo publicado una traducción al español de una novela que leyó en árabe, aparecen piadosas reseñas en algunos diarios; pero en todos se escribe mal su nombre. Pues bien, voluntariamente consigue una entrevista con el director del diario *Las Últimas Noticias* y le pide que rectifique el error. Y así se hace, en su sección humorística se lee: «Fulano de Tal, traductor de *La fuga* de Abdul Hamid, protesta porque su nombre aparece escrito erróneamente en algunos diarios y nos expresa formalmente que él no se cambia de nombre con la frecuencia con que se cambia zapatos. Nos juró que se llamaba Fulano de Tal y sigue y seguirá llamándose así hasta la muerte» (175). Este aviso nos evoca el diario bufo *Quebrantahuesos* de Jodorowsky, Lihn y Parra de los años 50, antecedente de los artefactos parrianos.

Los inmigrantes gozan con los malos entendidos y los juegos de palabras donde se teatraliza el lado prejuicioso de la vida. Así

escuchamos los diálogos sabrosos de un catalán, dueño de una peluquería y de un sirio, dueño de un Bazar, que descalifican los negocios del otro, llamándolos Porquería Barcelona y Basural Siglo XX. La suciedad achacada a los inmigrantes circula aquí en esta chanza, para esfumarse o disolverse en la limpia carcajada popular. Los pobres aprenden a reírse de los demás riéndose de ellos mismos. Es lo más sano y lo más seguro.

Así como su adaptación se da en un medio popular, así también cuenta su historia desde una retórica que tiene medio cuerpo metido en la oralidad. Frente a la seriedad del grotesco naturalista, que marca la identidad de los sujetos con el estigma de la vergüenza; aquí se ensaya el grotesco festivo estilizado: los chascarros, que están a medio camino entre la grosería de la cantina y el lenguaje cuidado del mantelito de la humilde mesa. Sólo un extranjero podría valorar este tipo de discurso y otorgarle estatuto estético, utilizándolo como un artefacto. A pesar de cierto cuidado en su escritura, acaso por no ser el español su lengua materna, este testimonio nos devuelve el ingenio del habla coloquial.

Estas *Memorias de un emigrante* vienen acompañadas de un segundo título: *Imágenes y confidencias*. Por 'imágenes' habrá que entender aquí, dibujos o viñetas, más cercanas a las historietas salidas del personaje Condorito que a un *bildungsroman*, propio de un relato serio de sentido trascendental (de paso, el autor hace natural mención a la tira de don Fausto y Crisanta). Y por 'confidencias', más que revelaciones secretas, propias del ámbito privado, hay que esperar chistes y chascarrillos, anécdotas que atesoran la memoria chica y no la grandilocuente de los grandes acontecimientos y hombres próceres.

Chuaqui descubre un discurso que transita en una zona intermedia, entre la conversación coloquial y el cuento literario, el cual es moldeado desde otra zona, también de interregno, la del espacio del negocio, que se resuelve en el mostrador, entendido como 'el camino de la vida'. Allí está el taller de la vida y, por ende, de la escritura. El autor nos instala detrás de su mostrador para que rearmemos la zooloología chilensis: «Voy a seguir haciendo pasar por el lado del mostrador de mi negocio a otras de las personas a quienes conocí en aquellos días de adolescencia» (183). Recordemos que este espacio es un

híbrido, pues además de ser baratillo o paquetería, es también dormitorio, salón de estar, recreo colegial, cita íntima y sala de clase (pues allí nuestro héroe recibe lecciones de francés). Como en el discurso, este sirio ha abierto una vía distinta de comunicación, donde las jerarquías se desestabilizan, quedándonos mondos y desnudos, con sólo nuestro encanto para sobrevivir, seducir y encantar al mundo.

## SEXUALIDAD Y CULTURA

Quizás sea la mujer chilena, las jóvenes del barrio y las todavía en 'estado de merecer' (como acotaría el mismo Chuaqui, gozando con ese giro lingüístico), la que más dificultades le propone en materia de religión, sexualidad y cultura. Como él mismo nos confiesa: «Jamás podría yo saltar esa llamada muralla de los prejuicios, del dogma religioso, de la rígida moral que conociera durante mi infancia. Los sentía como un peso en la sangre, como un invencible temor en el espíritu» (169). La libertad sexual y la sensualidad desbordante de la barriada, hacen sufrir a este niño adolescente, cuya relación con la mujer está reglada por el matrimonio, de cuyo protocolo se nos da cuenta detalladamente en la primera parte del relato.

Además del tabú de la virginidad, de la fidelidad, de la unión arreglada por los padres y familiares; está la firme prohibición de no mezclarse con una mujer que no sea de los suyos, es decir, de origen árabe. En materia moral, este testimonio tiende a ser estricto con las jóvenes livianas, algunas de las cuales pagan caro sus costumbres: son golpeadas, se prostituyen o mueren de una enfermedad venérea. No obstante, la mayoría pasa campante por el mostrador, poniéndolo en ridículo. Nos indica que con el tiempo, su moral fue cambiando, no sólo por la vida, sino también por las lecturas, cumpliendo el sino de que la literatura es por definición degenerada o, a la inversa, aclara los códigos de nuestra vida diaria, realizando una radiografía. Habrá algunos que retocan esas placas y estamos en el folletín, otros que los deforman nerviosamente y entonces es el grotesco. En el

caso de Yamil Camilo Benedicto, él hace una mezcla bastante cómica de tristes historias con moraleja, con «picarescos cuentos [al modo] de Boccaccio» (135). Así desfilan ante nuestra vista un sinnúmero de personajes, como la pobre Sabina, que sucumbió ante el remodelador y mujeriego Eusebio, la fogosa Prosperina, que tuvo un mal fin, Bonifacia la fea honesta y Teresa la sensual frescolina, una que aparece sin nombre, anónima, que hacía feliz a tres hermanos sin inmurtarse; Raquel, la profesora libertina; Magda que «no obstante sus treinta años, era muy atrayente y jovial» (141) e, incluso, honesta y, por último, la obrerita Virginia, muy agraciada a pesar de faltarle un diente superior, con quien pierde su virginidad.

## UN INGENIOSO ESPÍRITU LETRADO

¿Cómo querer un país, sin olvidar los amores primigenios? ¿Cómo hacerse querer en el lugar de destino, cómo gozar de las ventajas de una adopción, cómo seducir a quienes pueden prescindir de nosotros? Benedicto Chuaqui se inserta en nuestra sociedad desde el sueño americano del proyecto letrado: acaso sin haber leído nunca a Rodó, distingue el reino de la necesidad de las letras de cambio, del reino del espíritu de las letras, donde se encierra el deseo de reconocimiento y de trascendencia. Ser autor, ver su nombre en letra impresa, jugar a componer el mundo desde la edición de un periódico, ser profeta en otras tierras, hacerse la América, robarse las palabras y traducirlas a su idioma.

Siendo adolescente emprende tareas titánicas: por ejemplo, tuvo la pretensión de componer un diccionario árabe-español, alcanzando a traducir un puñado de palabras; pero más adelante tradujo una novela árabe y pagó su publicación; fue asiduo suscriptor de revistas del Próximo Oriente y de periódicos de la colectividad editados en países vecinos, fue columnista para diarios paisanos de Buenos Aires y dueño de una imprenta y director de un periódico local bilingüe. No olvidemos que finalmente es autor de su vida, la cual leemos, situándose en los anales de las letras chilenas.

Comentemos estas actividades. La delirante tarea de componer un diccionario la cumple parcialmente mucho más adelante, en su mismo testimonio, acaso sin darse cuenta, puesto que en cada una de las páginas que describe su lugar natal en la primera parte, (como ya hemos visto) existe un registro léxico arábigo, con traducciones propias de un comparatista lingüístico. Al igual que con la traducción de la novela, que se refiere a la huida de un dictador turco, aparece aquí el ímpetu de hacer dialogar dos culturas, de indicar su traductibilidad y adaptación; no sin dejar de mencionar sus descalces (recordemos: *aua astar*, enfermedad del cólera, tiene como traducción literal viento amarillo). Es la utopía de la comunicación armónica y la convicción de que la lengua constituye la moneda de cambio de nuestras almas.

Sujeto de la modernidad, Chuaqui condensa en el lenguaje la conquista del otro. El ingenio lingüístico le ayuda tempranamente a comer mejor, cuando en el viaje en barco a América, siendo su ración siete panes diarios, aprende la palabra 'ocho' y la pronuncia, lo cual causa gran hilaridad en quien reparte las raciones, obteniendo siempre una más. Apropiarse del lenguaje implica hablarlo bien; por ello, muchas veces soporta a algunos de sus interlocutores porque tienen un amplio registro léxico y así aprende más. Pero también implica conocer las reglas que modelan este lenguaje como un instrumento social. Es el humor el que le permite habitarlo con propiedad para dar vuelta situaciones adversas y es el giro humorístico, el chiste, el retruécano popular, lo que le permite soportar las censuras y prejuicios de la comunidad chilena. Lo más común es que se ría de sí mismo (así como el dibujante Pepo lo hace con su personaje Condorito, cuando al final de cada chiste éste decía: «¡Exijo una explicación!»). Pero, también, hay veces en que la risa no tiene fronteras claras. Es el caso del chasco que le ocurre a un viejo paisano que entra a la paquetería de Chuaqui a preguntarle por la traducción de una palabra que él no sabe en español: *jardal*, que significa mostaza. Como se ve, nuestro héroe es el lingüista del barrio y opera de mediador entre los inmigrantes más antiguos y los chilenos. Pues bien, al ver que está acompañado detrás del mesón por una joven mujer, le dice: «— ¿Por qué no se lo preguntas a esa porquería?» (191), todo esto en árabe. Benedicto le contesta que esa porquería es su hermana, recién llegada de su tierra natal.

¿Quién no ha escuchado estas bromas antes o no las ha sufrido? Que la mamá, que la hermana, que la prima. Hay aquí, sin embargo, una segunda complicación: un árabe, más encima añoso, confunde a una mujer árabe con una chilena y demuestra su prejuicio contra lo nacional llamándola ‘porquería’, acaso porque considera que son todas sucias o acaso devolviendo el insulto que los árabes reciben diariamente (recordemos el juego de la Porquería Barcelona y el Basural Siglo XX). Lo cierto es que, tanto las palabras de un idioma como sus gentes y sus prejuicios, son intercambiables.

El humor anuda y desanuda las censuras que constituyen la comunicación humana. La adaptación de nuestro héroe en estas tierras es vivida, paradójicamente en dos frentes: el frente chileno y el frente interno, presentado por la misma colectividad de inmigrantes árabes. Por ello, su periódico —que el denomina *hebdomedario*, palabra encontrada en el diccionario— distinguirá claramente dos mensajes: aquel redactado en árabe, para educar a los suyos en ciertos usos y costumbres, y el redactado en español, para educar a los chilenos sobre las bondades de los inmigrantes y de su cultura milenaria. Critica a los inmigrantes sus fallas morales y en el idioma, su carencia de solidaridad, fanatismo religioso, el uso del *narguilé* e insiste en la necesidad de adaptarse. A sus ojos, parecía ser una crítica amable: «Lo hacía en tono humorístico, tratando de no crear suspicacias ni odiosidades» (176). Lo cierto es que el periódico duró poco, porque los suscriptores raleaban. Chuaqui era vehemente: tomaba fotos de carteles escritos con faltas de ortografía y las publicaba, como un modo de corregir el habla y escritura desastrosos de sus paisanos. Ahora bien, como él mismo sospecha, en algo habrá influido estas campañas en la quiebra del diario.

Este sirio proveniente de Homs es conocedor de los dobleces del lenguaje en relación al escarnio. Distingue ‘graciosos’ y ‘chuscos’, las ‘chanzas’ y los ‘chascos’ y da ejemplos del eufemismo lingüístico, como cuando la gente le dice: «La verdad es que usted no parece turco» (144), lo cual lo descarta para ser un buen partido para las casaderas, además de postergar su acceso como voluntario de bomberos. En el caso de este circunloquio, prefiere la «franca desfachatez» de aquellas madres que le espetan en su cara un «¡Lástima que sea turco!» (145). Aún cuando este Benedicto lidia con bastante éxito

estos impases, quisiéramos indicar que también su propia forma de expresión se ve amenazada lateralmente por la hipercorrección y la autocensura, como cuando por ejemplo, critica la falta de gusto estético de dos estatuas regaladas por la comunidad árabe para la celebración del Centenario, justificando la remoción que las autoridades chilenas hicieran de ellas tiempo después. Sin ironía, escribe: «Lástima grande que... esos monumentos resultaran unos verdaderos mamarrachos» (149). Sí, acotamos nosotros, lástima que los obsequios fueran turcos; ahora bien, el Doctor Merengue agregaría que quién lo hubiera creído, pues no lo parecían.

## LA CARTA DE CIUDADANÍA

Una de las paradojas que nos plantea Chuaqui es el emprendimiento de un negocio letrado: la impresión de un periódico, empresa cuyo fin es intangible. La imprenta es como un preciado juguete para su dueño, quien juega a componer una nación. Una lectura alegórica de la composición de su taller tipográfico nos otorga un comentario jocoso y crítico de nuestra identidad. Allí trabajan tres operarios: uno mapuche, honrado pero de muy pocas luces y borrachín; un joven chileno, hábil pero enfermo del pulmón y «con uñas bastante largas» (176), es decir, ladronzuelo, y un cajista árabe, que algo sabe de lengua y escritura en ambas lenguas. Aquí está, en modelo reducido, la gran nación chilena, que tanto desprecia a los inmigrantes, siendo el cajista árabe el único más culto, aunque nunca como nuestro líder, fotógrafo, redactor y al cuidado del visto bueno final de la obra, como si fuera un Camilo Henríquez anunciando una nueva aurora.

Sí, los chilenos tienen sus taras. Algo similar podemos especular en torno a los desencuentros que tiene con un cojo veterano del 79, que se le instala ilegalmente al frente de su negocio con un enorme quiosco de lustrar calzado, gracias a que coimea a los funcionarios encargados de los permisos. Este cojo se rodea de rufianes de muy mal hablar y pésimo comportamiento urbano, que contrasta con la

pulcritud de nuestro paquetero, que mantiene una vitrina impecable para su refinada clientela. El adolescente sirio pinta aquí una imagen feroz del ‘roto chileno’, al cual supuestamente ensalzamos.

Si el trabajo le permite comer y la lengua gozar de la adopción, el traje de bombero lo convierte en ciudadano. Con sorpresa, comprendemos que se siente formando parte de la nación cuando se incorpora a la 12ª Compañía de Bomberos, situada cerca de las calles San Pablo con Matucana, lo cual implica acceder a la aristocracia local del barrio. ¡Qué extraño y sencillo gesto de acceder al cielo! Medio siglo antes, un provinciano como Martín Rivas, protagonista de la primera novela chilena, se instalaba tímidamente como allegado en la mansión de don Dámaso, en pleno corazón de Santiago, realizándose como secretario del dueño de casa. Es verdad que participa en un levantamiento popular, el motín de Urriola, pero su corazón está en la tertulia y no en las Filarmónicas del Barrio Estación Central, ni menos en las cocinerías. La Compañía de Bomberos de Chuaqui es el Partido Comunista para los protagonistas de Nicomedes Guzmán, que habitan los mismos lugares. Ser bombero, ser útil a la comunidad, servir gratuitamente en retribución, incluirse en la gran cofradía, habitar la casa nacional.

A la edad de 47 años, este inmigrante escribe un testimonio para hermanar dos orígenes. Considero que está escribiendo principalmente para un lector chileno, alguien que nadie sabe de su lugar natal y que tampoco sabe mucho de la urbe donde vive. Como los antiguos profesores primarios, nos muestra el mundo entero, pero a diferencia de ellos, él viene de mundos lejanos y los conoce de primera mano y no a través de los libros de la república ilustrada. Es pobre pero no lo siente y nunca tiene la necesidad de legitimarse a través de sus contactos con la aristocracia criolla, ni con el medio pelo. Es autosuficiente: Yo y mi circunstancia, un turquito en América, un pequeño Atlas en movimiento.

Hacia el año 2007, todavía nos acompaña con sus chascarrillos, mostrándonos que para ser buen chileno basta con mirar alrededor y reírse un poco de sí mismo. Y de paso, nada de andar sacando estatuas ni desdeñando regalos, ni menos alegando de las malas comidas en la casa o en los casinos, o porque se trancan las monedas del café y los superocho; aunque de estas dos últimas cosas, no estoy

muy seguro. Chuaqui abogaría porque vuelva la tía del quiosco (del colegio, de la esquina del barrio, que se integre a los campus agringados universitarios) o cruzaría a la acera del frente a comer algo con más sustancia. En realidad, todos hacemos de todo un poco, aunque no lo queramos reconocer.

\* Este trabajo forma parte del Proyecto Fondecyt N° 1051011, «Voces inmigrantes del relato chileno: de árabes y de judíos», del cual soy Investigador Responsable.

## REFERENCIAS

- CHUAQUI, BENEDICTO. (1995). *Memorias de un emigrante. Imágenes y confidencias* [1942]. Santiago: Zig-Zag.
- LARRAÍN, JORGE. (2001). *Identidad chilena*. Santiago: Lom.
- MONTECINO, SONIA (COMPILADORA). (2003). *Identidades, mitos e historias*. Santiago: Comisión Bicentenario.
- SAMAMÉ, MARÍA OLGA. (2003). «Transculturación, identidad y alteridad en novelas de la inmigración árabe en Chile». En *Signos*, 53 (pp. 51-73).
- SUBERCASEAUX, BERNARDO. (2002). *Nación y cultura en América Latina. Diversidad cultural y globalización*. Santiago: Lom.

## SOBRE LOS AUTORES

### ADRIANA ARPINI

Profesora y doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina. Investigadora independiente de CONICET en las líneas temáticas de la filosofía práctica y la historia de las ideas hispanoamericanas. Profesora Titular Efectiva de Antropología filosófica y Profesora Asociada Efectiva de Ética social y profesional en la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora de posgrado. Autora y compiladora de los libros: *América Latina y la moral de nuestro tiempo* (Mendoza: EDIUNC, 1997); *Razón práctica y discurso social latinoamericano* (Buenos Aires: Biblos, 2000); *Filosofía, narración, educación* (Mendoza: Qellqasqa, 2002); *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad* (Mendoza: EDIUNC, 2002); *Otros discursos. Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas* (Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UN-Cuyo, 2003). Autora de diversos artículos en revistas especializadas de su país y extranjeras. Directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo y de CONICET (Argentina).

### DINA PICOTTI

Licenciada en filosofía (Universidad del Salvador) y doctora en filosofía (Universidad de Munich). Ejerce la docencia en universidades nacionales y privadas

del país. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; actualmente dirige el Doctorado de Filosofía de la Universidad de Morón. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de la Matanza. Es actual Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional Tres de Febrero y Coordinadora de las Orientaciones en Estudios Indoamericanos y en Estudios Afroamericanos en la Maestría en Diversidad Cultural. Es investigadora-docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investigadora en temas de filosofía contemporánea, filosofía de la historia y pensamiento latinoamericano. Autora de artículos sobre los mismos en revistas especializadas nacionales y extranjeras y entre otros libros de *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990); *El movimiento positivista argentino* (1985) (coautora); *A los 500 años del choque de dos mundos 1492-1992* (1989) (coautora); *Pensar desde América* (1995) (prólogo y compilación); *Kulturen der Philosophie* (1998) (coautora). *La presencia africana en nuestra identidad* (1998); *El negro en Argentina: presencia y negación* (2000) (compilación y coautora); *Interaction and asymmetry between cultures in the context of globalisation* (2002) (coautora); *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo I: Identidad, utopía, integración* (1900-1930) (coautora, Biblos, 2004). Traductora al español de *Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis* (Tomo 65, 2003); *Hegel* (Tomo 68, 2001); *Besinnung* (Tomo 66, 2005); y *Unterwegs zur Sprache* (1989, inédito) de la edición de las obras completas de Martín Heidegger, las dos primeras en Ed. Almagesto/Biblioteca Internacional Martín Heidegger/Biblos, Buenos Aires, la tercera en Biblioteca Internacional Martín Heidegger/Biblos.

## JOSÉ SANTOS HERCEG

Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile, doctorado en Universidad de Konstanz, Alemania. Se ha desempeñado como profesor en la Universidad Católica del Maule, Talca, y en la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente, es investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Ha trabajado temas de filosofía alemana (Kant y Hegel), filosofía chilena y latinoamericana así como también de filosofía intercultural.

## CRISTIÁN PARKER G.

Licenciado en sociología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en ciencias del desarrollo por el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales. Doctor en sociología, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ha sido Director del Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Vicerrector de Investigación y Desarrollo y Director del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Actualmente, es profesor de la Academia Diplomática de Chile, Profesor del Magister en Historia Militar y Pensamiento Estratégico de la Academia de Guerra. Ha sido consultor de UNICEF, PNUD, CEPAL; ha trabajado realizando estudios para varios organismos públicos: MINEDUC, MIDEPLAN, FOSIS, CONADI, INJUV y Ministerio de Justicia; director de la revista *Contribuciones Científicas y Tecnológicas*, Universidad de Santiago de Chile (2000-2003). Fue Presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR (2000-2003). Entre sus libros destacan, *Popular culture in Chile* (1991); *Formación cívico-política de la juventud* (1992); *La modernización de la educación y la ciudadanía en el siglo XXI* (1995); *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista* (1993, reeditado en 1996, con traducción al inglés, Nueva York: Editorial Orbis; y al portugués, Petrópolis: Editorial Vozes); *Religión y postmodernidad* (1997); *Ética, democracia y desarrollo humano* (1998). *Los jóvenes chilenos, cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI* (MIDEPLAN, 2000); *Catolicismos, globalización, inculturación* (2001, CERC, CRMS); *Pobreza y desarrollo humano* (2002); *Social Compass* (2002, Londres). Editor de la revista *Contemporary Dimensions of Religions among Indigenous People in Latin America* (Vol 49, núm. 1).

## RICARDO SALAS ASTRAÍN

Profesor de filosofía y Doctor en filosofía por la Universidad de Lovaina con una tesis sobre hermenéutica del lenguaje religioso mapuche. Ha escrito varios artículos acerca de la religión mapuche y la religiosidad popular en Chile, los que se encuentran compendiados en parte, en su libro: *Lo sagrado y lo humano* (Santiago: Ediciones San Pablo, 1996), autor también de *Ética Intercultural* (Santiago: Ediciones UCSH, 2003). Ha investigado asimismo acerca de problemas relativos a identidad y modernidad en el pensamiento latinoamericano,

recientemente ha publicado la obra colectiva: *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Santiago: Ediciones UCSH, 2005, 3 tomos). Actualmente, ejerce como profesor titular en la Universidad Católica Silva Henríquez e investigador principal del Programa Mapuche del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea-Universidad AHC.

## HUGO BIAGINI

Doctor en filosofía en la Universidad de La Plata (1972). Ha desplegado una vasta tarea como investigador en distintos centros oficiales y privados de la Argentina y el exterior. Ha sido becario de la Organización de Estados Americanos y del Ministerio de Asuntos Exteriores de España. Ha dirigido la Sección de Investigaciones sobre Pensamiento Argentino y Latinoamericano de la Academia de Ciencias (1982-1998) y el Seminario de Investigaciones en la Oficina Cultural de la Embajada de Española en Argentina (1992). Miembro fundador de la Asociación de Hispanismo Filosófico y de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política.

Hugo Biagini ejerce la docencia como profesor titular en las universidades de La Plata y Belgrano. También ha enseñado en el posgrado de Estudios Latinoamericanos (Universidad de Río Cuarto, 1989); en el Centro de Estudios Constitucionales (Madrid, 1992); en las Maestrías de Letras Hispánicas (Universidad de Mar del Plata, 1994), de Integración Regional y Mercosur (Universidad de Buenos Aires, 1996), de Historia Económica (Universidad de Buenos Aires, 1997), de Ciencias Sociales (Universidad de la Matanza), de Pensamiento Sociopolítico y Filosófico (Universidad de Las Villas, Cuba, 1998); en el Tercer Seminario Internacional de Estudios Avanzados (Chile, 1997); en los Doctorados en Pensamiento Latinoamericano (Universidad Nacional de Costa Rica, 1997) y en Estudios Americanos (Universidad de Santiago de Chile, 1998).

Es autor de innumerables artículos en publicaciones especializadas. Entre sus libros destacan *Cómo fue la generación del 80* (1980); *Educación y progreso* (1983); *La Revista de Filosofía* (1983); *El movimiento positivista argentino* (1985); *Panorama filosófico argentino* (1985); *Filosofía americana e identidad* (1989); *Orígenes de la democracia argentina* (1989); *Historia ideológica y poder social* (1992); *Redescubriendo un continente* (1993); *Intelectuales y políticos españoles a comienzos de la inmigración masiva* (1995); *La generación del 80* (1995); *Historiografía argentina, Fines de siglo, fin de milenio* (1996).

## DANTE RAMAGLIA

Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha universidad, en la cátedra de Historia de la filosofía latinoamericana.

En la actualidad reviste como Investigador de CONICET en la Unidad de Historiografía e Historia de las ideas del INCIHUSA-CRICYT. Ha participado en numerosos proyectos de investigación, en su mayoría financiados por CONICET y por la SECYT de la Universidad Nacional de Cuyo. Como resultado de su especialización en temas relativos a la filosofía e historia de las ideas argentinas y latinoamericanas ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales y capítulos de libros. Entre los libros se destacan: *Antología de Agustín Álvarez; El pasado y el presente; Reflexiones sobre moral, política y sociedad* (estudio preliminar y selección de textos de Dante Ramaglia) y en coautoría con Gloria Hintze y Florencia Ferreira, *Sujetos, discursos y memoria histórica en América Latina*.

## CLAUDIA ZAPATA

Licenciada en historia, profesora de historia y geografía, magíster en estudios latinoamericanos y doctora (c) en historia de la Universidad de Chile. Académica del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la misma casa de estudios. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *Postcolonialidad y nación* (2003), junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone) e *Identidad y nación en América Latina* (2004, coautora y coeditora) y también de artículos como «Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile» (2006); «Origen y función de los intelectuales indígenas» (2005); «Atacameños y aymaras: el desafío de la verdad histórica» (2004) y «Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado nacional, 1974-2000» (2003), entre otros. Actualmente, desarrolla su tesis doctoral «Descolonización y diferencia. El proyecto de los intelectuales indígenas en Ecuador, Perú, Bolivia y Chile a partir de 1978» y es investigadora responsable del proyecto «Raza, etnia y nación. Los intelectuales indígenas en el cono sur andino» (Departamento de Investigación, Universidad de Chile).

## PAULA RIPAMONTI

Profesora en filosofía (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo). Especialista en Docencia universitaria (Universidad Nacional de Cuyo). Postítulo en Investigación educativa con enfoque socioantropológico (CEA-Universidad Nacional de Córdoba y Ministerio de Educación de la Nación). Doctoranda en filosofía (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo).

Docente de la cátedra Antropología filosófica (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo). Docente de la cátedra Introducción a la antropología (Escuela Normal Superior 9-001- Instituto de Formación Docente). Secretaria Académica de la Dirección de Educación Superior de la Dirección General de Escuelas del Gobierno de Mendoza. Coordinadora provincial de construcción de carreras técnicas de nivel superior. Referente provincial de programas nacionales del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.

Participación en proyectos de investigación de temas de filosofía práctica (SECYT-UNC). Participación en proyectos de investigación educativa vinculados al área de la Formación ética y ciudadana (Dirección General de Escuelas del Gobierno de Mendoza).

## ALEJANDRA GABRIELLE

Profesora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Especialista en Metodología de la investigación científica por la Universidad Nacional de Lanús (Buenos Aires) y tesista de la Maestría en Metodología de la investigación científica de la misma universidad. Se desempeña como Profesora adjunta de la Cátedra departamental de filosofía en la Universidad de Congreso (Mendoza). Desarrolla tareas de investigación como «Investigadora libre» del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo, y como integrante del Centro de Investigaciones en Teorías y Prácticas Científicas del Departamento de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Lanús. Ha participado como expositora en congresos, jornadas y seminarios; y publicado capítulos de libros y artículos en revistas especializadas.

## CAROLINA PIZARRO CORTÉS

Estudió Licenciatura en letras e hizo su Magíster en literatura en la Pontificia Universidad Católica. Realiza sus estudios de doctorado en la Universidad de Konstanz, Alemania. Para acceder a este grado, ha escrito una tesis en el área de literatura hispanoamericana contemporánea, abordando las particulares relaciones entre discurso literario y discurso histórico. Ha publicado diversos artículos sobre este tema y también sobre narrativa femenina. Actualmente, se desempeña como docente de pregrado en la Universidad Diego Portales y en la Universidad de Santiago, y hace clases en el programa de Magíster en Humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez.

## RODRIGO CÁNOVAS

Profesor titular de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus publicaciones giran en torno al diálogo americano y a las censuras que lo delimitan. Entre sus textos se destaca *Literatura chilena y experiencia autoritaria* (1986); *Guaman Poma: escritura y censura en el Nuevo Mundo* (1993); *Novela chilena, nuevas generaciones* (1997), escrito en coautoría con Carolina Pizarro, Danilo Santos y Magda Sepúlveda; y *Sexualidad y cultura en la novela hispanoamericana* (2003). Actualmente, es Becario Guggenheim con una investigación sobre voces inmigrantes árabes y judías en América.



El presente volumen recoge en gran medida lo que fuera el Encuentro Chileno-Argentino de Filosofía promovido por la Embajada Argentina en Chile y organizado por el Instituto de Estudios Avanzados en octubre de 2006. En aquella oportunidad el tema central, que sirve también como título e hilo conductor de este texto, fue el de la integración y la interculturalidad en América Latina. El asunto del vínculo entre ambos términos fue analizado desde su punto de vista estrictamente teórico por autores como Adriana Arpini, Dina Picotti y José Santos H. Por su parte, Cristián Parker, Ricardo Salas y Hugo Biagini abordaron estos temas desde la perspectiva del actual proceso de globalización. Por supuesto la perspectiva que incluye a lo indígena en estas problemáticas no podía quedar de lado y fueron Dante Ramaglia y Claudia Zapata quienes se hicieron cargo de abordarlo. Finalmente, Paula Ripamonti, Alejandra Gabriele, Carolina Pizarro y Rodrigo Cánovas aportaron al problema de la integración e interculturalidad a partir del análisis de los textos literarios: poesía, ensayo, novela, autobiografía. Con todo este material se ha compuesto el presente escrito que, como dice el compilador, constituye una suerte 'diario' o la «crónica de una hebra de pensamiento latinoamericano sobre la interculturalidad y la integración».

colección **idea**

