

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Escuela de Antropología Aplicada
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

DIÁLOGO INTERCULTURAL

**Memorias del Primer Congreso Latinoamericano
de Antropología Aplicada**

Quito-Ecuador
25 al 29 de enero de 1999

Ediciones
Abya-Yala
2000

Diálogo Intercultural

Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada

Escuela de Antropología Aplicada. UPS

Edición: Consuelo Fernández Salvador

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247
Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org.
Quito-Ecuador

Autoedición: Abya-Yala Editing

ISBN: 9978-04-652-6

Impresión Producciones digitales Abya-Yala

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

ÍNDICE

Presentación	9
--------------------	---

Primera Parte

PANELES GENERALES

Antropología académica y antropología aplicada en este fin de milenio <i>Antonino Colajanni</i>	13
Multi(inter) culturalismo en América Latina. Escena y escenarios. Aspectos políticos, culturales y socio económicos <i>Dagoberto José Fonseca</i>	21
La educación indígena en México: una reflexión etnográfica <i>Andrés Medina Hernández</i>	29
Multiculturalidad e interculturalidad en la experiencia de los movimiento sociales <i>Fernando Buendía</i>	49

Segunda Parte

TALLERES

I. TALLER DE POLÍTICA

Introducción	69
Neoindigenismo, interculturalidad y desarrollo local <i>Orlando Antonio Rodríguez</i>	71
Comunidad política en la percepción de la postmodernidad <i>Julio Echeverría</i>	89
El verbo se hizo andares. Reflexiones sobre diálogo intercultural desde la experiencia de la red de Bibliotecas Rurales y la Enciclopedia Campesina de Cajamarca, Perú <i>Alfredo Mires Ortíz</i>	101
La historia interminable del nuevo milenio <i>Luis Alfredo Herrera montero</i>	113

2. TALLER DE COMUNICACIÓN

Introducción	131
Los medios de comunicación como suscitadores de estereotipos y estigmas en sociedades multiculturales <i>Hernán Reyes Aguinaga</i>	135
Los refugiados de la utopía. Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina. <i>Guillermo Mariaca Iturri</i>	145
Estética de la violencia, las mediaciones como territorio de la muerte. Escenarios de la cultura de la imagen en la era de lo virtual y lo hiperreal. <i>Lic. Iván Rodrigo Mendizábal</i>	151

3. TALLER SOBRE ECONOMÍA

Introducción	167
Las economías locales frente a la economía global una mirada antropológica <i>Emilia Ferraro</i>	171
Más desarrollo por favor <i>Franklín Ramírez G.</i>	183
Interculturalidad y tratamiento de conflictos socioambientales en la era neoliberal. Una introducción a experiencias en el Bosque Amazónico (Versión preliminar para discusión) <i>Pablo Ortíz T.</i>	205

4. TALLER DE SALUD E INTERCULTURALIDAD

Introducción	223
Teorías y Poderes <i>Miltón Guzmán Valbuena</i>	225
La construcción imaginaria de la prevención del VIH/SIDA. Inculturalidad, relaciones de poder desde una perspectiva transgeneracional <i>Maggi Martínez</i>	233
Las enfermedades y los servicios en el subtrópico de Bolívar <i>José Sola</i>	253

5. TALLER DE POLÍTICAS CULTURALES

Introducción	269
--------------------	-----

El diálogo intercultural. Evento y oportunidad de concertación social y participación ciudadana en el desarrollo <i>Patricio Sandoval Simba</i>	271
Cultura y desarrollo. Construcción colectiva de un discurso <i>Victoria Novillo Rameix</i>	277
Interculturalidad, políticas culturales y participación ciudadana. Políticas culturales entre la “Cultura de los Cultos” y la interculturalidad <i>Victor Ramiro Caiza</i>	281
La ciudad del migrante. Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas <i>Lucía Herrera Montero</i>	289
Canciones con “Y” <i>Carlos Bonfim</i>	301
Interculturalidad y valoración de las culturas y religiones originarias <i>Giulio Girardi</i>	307
6. TALLER DE EDUCACIÓN	
Introducción	329
La educación intercultural formal: ¿El poder de los pueblos indios o la trampa de la hegemonía estatal? <i>Luis Fernando Garcés V.</i>	331
La interculturalidad en el aula Ileana Soto Andrade. Reflexiones en cuanto a precisiones teóricas	337
La Escuela y la Interculturalidad: un estudio de caso <i>Mercedes Cotacachi</i>	347
El largo invierno de la montaña. Una experiencia de convivencia educativa con los +nkal awa <i>Enrique Contreras P.</i>	353
7. TALLER DE RELIGIÓN	
Introducción	359
Religiosidad y fiestas populares <i>Claudio Malo González</i>	361

8 / Varios autores

Religión y Religiosidad

Dra. Vera Schiller de Kohn..... 373

1. TALLER DE POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

TEMA

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA INTERCULTURALIDAD Y LA DIMENSIÓN INTERCULTURAL DE LA POLÍTICA

SUBTEMAS DEFINIDOS

1. LA INTERCULTURALIDAD UNA CONSTRUCCIÓN MÁS ALLÁ DE LO ÉTNICO: MOVIMIENTOS Y DIVERSIDADES SOCIALES, ESTRATEGIAS, POLÍTICAS Y PROPUESTAS
2. INTERCULTURALIDAD ESTADO-NACIÓN, DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y PODERES LOCALES
3. ENFOQUES, PERSPECTIVAS, DESAFÍOS, TAREAS PARA LA INTERCULTURALIDAD, EN EL UMBRAL DEL NUEVO MILENIO.

La necesidad de la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, en realidades como las de nuestro continente, constituye sin lugar a dudas uno de los temas no solo centrales de discusión teórica actual, sino sobre todo, un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades y para la perspectiva de su desarrollo futuro.

La interculturalidad, se vuelve una problemática de gran importancia no solo académica, sino fundamentalmente una tarea política que implica la participación de la sociedad en su conjunto. No es, como generalmente se

piensa, una cuestión únicamente étnica, sino que implica la interrelación de diversos actores sociales y que interpela a toda la sociedad en su conjunto, siendo en consecuencia también un escenario de conflictos; es desde la riqueza de la diversidad, desde donde se fundamenta la tarea de la construcción de una sociedad intercultural.

La Interculturalidad es una construcción que para que sea real, requiere de la deconstrucción de conceptualizaciones, de categorías, de paradigmas, de principios y de estructuras, que interpelan las significaciones que se han levantado sobre la realidad, implica la necesidad de resemantizar nociones como las de: Estado-Nación, democracia, ciudadanía, participación, las mismas que deben ser resignificadas en la perspectiva política de una sociedad sustentada en la pervivencia del derecho a la diversidad y a la diferencia.

Una de las acciones de las diversidades sociales y en particular de los pueblos indios y negros, ha sido la de buscar el reconocimiento jurídico por parte del Estado a través de las constituciones de nuestros países como sociedades pluriculturales, logrando este objetivo en muchos casos, conquista que siendo importante resulta insuficiente, pues la interculturalidad rebasa los marcos del reconocimiento legal, que debe ser legitimado en el conjunto de la sociedad y desde la vivencia de lo cotidiano. Es en la cotidianidad el escenario para la construcción de un nuevo proyecto de historia, de sociedad y de vida, se trata de la construcción

de un nuevo ethos de un nuevo tipo de relación frente a los otros y de la posibilidad de vivir con respeto y tolerancia frente a la insoponible diferencia del otro.

La interculturalidad por lo tanto es una tarea política, que comienza por la necesidad de empezar a dar y transformar los patios interiores de nuestra subjetividad, por la afirmación de nuestras propias diversas identidades y diferencias para a partir de allí, abrirnos a la alteridad, a la relación y confrontación con el otro.

El proceso de globalización que construye un modelo de sociedad homogeneizada y en su perspectiva de creación de una cultura planetaria, busca la anulación de la diversidad y las diferencias, plantea tareas y desafíos importantes para la construcción de sociedades interculturales, la posibilidad de pervivencia de esas diferencias en un mundo globalizado, es quizá uno de los más altos desafíos que se

plantean en el cercano mañana para la diversidad de actores societales.

El objetivo de este taller del Primer Congreso de Antropología aplicada, es responder desde perspectivas teóricas, reflexiones, metodológicas, y desde dimensiones propositivas a este proceso que atraviesa a nuestras realidades y que nos compromete no solo por la búsqueda de su discusión académica, sino fundamentalmente en su materialización como un modelo de vida futura del que depende la posibilidad de existencia de nuestra actual diversidad y diferencia.

Este Congreso será también una oportunidad para reflexionar, sobre las perspectivas teóricas, metodológicas y éticas del quehacer antropológico, frente a los desafíos de la modernidad, la postmodernidad y la globalización del mundo, para colectivamente ir pensando y repensando cómo avanzar en la construcción de una nueva Antropología más comprometida con la vida.

COMUNIDAD Y POLÍTICA EN LA PERCEPCIÓN DE LA POSTMODERNIDAD

Julio Echeverría

Introducción

El proceso de globalización actualmente en curso se presenta como el trasfondo en el cual se debate la interculturalidad; a pesar de que este proceso se viene desarrollando desde hace algunos siglos, es en este fin de milenio que la percepción colectiva lo asume como un problema del cual dependen no solamente las relaciones internacionales entre países y economías, sino las mismas sensibilidades culturales.

La globalización se revela como un proceso de integración de sociedades en el cual se delinean nuevos perfiles de sentido, a partir de la ruptura de viejas fronteras o delimitaciones culturales. En sus formas iniciales, la globalización se caracterizó por ser un movimiento de conquista y de colonización; las expansiones de las civilizaciones milenarias pueden ser vistas como parte de este proceso, en cuanto éstas lo percibían como extensión y control del mundo hasta entonces conocido. Cada paso en el proceso de expansión significaba la integración de otras culturas a la cultura del pueblo colonizador.

Pero es solamente desde la llegada de los europeos a América, o sea desde hace 5 siglos, que se puede efectivamente hablar de la globalización; solamente desde entonces se tiene una clara percepción de pertenencia a una entidad única o global que se presenta como es-

pacio geográfico o tierra de asiento para la expansión civilizatoria.

A pesar de tratarse de un proceso de larga duración, es recién en el último siglo que la globalización deja de ser considerada como extensión de fronteras de una cultura central hacia las culturas periféricas y pasa a concebirse como espacio de pertenencia de distintas y diversas formaciones culturales. Se trata, por supuesto, de un proceso complejo cuyos resultados son aún imprevisibles; una compleja coexistencia simultánea de tendencias hacia la integración y la fragmentación, dificultan su constitución como ámbito de referencia para la construcción de identidades colectivas y para la elaboración de conceptos en el campo de la sociología o de la antropología.

Si la globalización, vista como interculturalidad, se afirma como tendencia cultural, ello significa que estamos frente a una mutación de referentes políticos, a una traslación desde la lógica del Estado-nación al de la lógica entre lo local y lo global. De ser así, lo que primará en el futuro como pragmática política ya no será únicamente la aritmética de la abstracción de los intereses en juego, sino la articulación de valores de pertenencia que oscilan con enorme variabilidad desde el ámbito local al global y viceversa, replanteando y reformulando la politicidad de los conflictos y de las relaciones sociales.

En esta ponencia se resalta la inexistencia de una adecuada relación de simultaneidad entre la percepción que los actores sociales desarrollan respecto de sus propias lógicas de movilidad y de referencia y la percepción y elaboración institucional y conceptual o teórica. Mientras desde la perspectiva de la teoría y de la construcción de conceptos, el movimiento postmoderno expresa un avance en la construcción de una sensibilidad para entender la globalización como encuentro de diferencias, por parte de los actores sociales se verifica en cambio una tendencia hacia la reclusión en ámbitos restringidos de identidad.

A pesar de que los procesos de integración a escala global recorren posibilidades antes nunca pensadas, los referentes de acción, en muchos casos, siguen siendo unidades elementales de agregación y de socialización. A la crisis de la modernización y de su correlato político, el Estado-Nación, le sucede una doble tendencia que la política de las sociedades complejas o postmodernas deberá saber procesar: una lógica contradictoria, de integración y de fragmentación, de aislamiento en la autorreferencia local y una de intensa movilidad y apertura a la exterioridad y al desarraigo.

La interculturalidad, en esta fase de expansión del proceso de globalización, se encuentra ante una disyuntiva. Como coexistencia de sociedades y culturas diferenciadas, se proyecta hacia la búsqueda de una 'tierra de nadie', un espacio donde las diferencias puedan ser tratadas sin el peligro de que una cultura subordine a otra o imponga sus perspectivas de sentido. O como producción de nuevos valores de pertenencia colectiva que vuelvan concreto y operativo el apareamiento de una 'conciencia nosotros' (N. Elías) que se desarrolle sobre nuevas demandas de realización y de sentido.

En las páginas que siguen se sugieren líneas de confluencia entre las distintas fases que ha recorrido el proceso de integración global y sus 'formas culturales', confluencia que aparece como contraposición entre modernidad y postmodernidad. Se ubica en los conceptos antitéticos de comunidad y política, el punto más alto de confluencia crítica, momento de transición hacia nuevas estructuras semánticas y hacia nuevas pragmáticas políticas que la teoría social deberá aún definir.

Globalización, modernización y racionalización

Si bien la globalización vista como encuentro cultural ha sido abordada por la Antropología y la Sociología en sus fases iniciales, es en realidad la filosofía la que llega a conclusiones más atrevidas y lo hace influenciada por la orientación del análisis de colectividades que caracteriza tanto a la una como a la otra. Es la filosofía del sujeto y su crisis, larga disquisición filosófica que se inicia con los griegos y que concluye en la filosofía clásica alemana, la que es proyectada como paradigma articulador de la cultura occidental. En esta tradición, las diferencias son vistas como alteridades constitutivas de la identidad, fenómeno en el cual la particularidad de los elementos se neutraliza en un proceso de abstracción de sus características 'propias o naturales' y de construcción de una realidad artificial y por ello de naturaleza 'racional'. Tanto en Kant como en Hegel, la constitución de la voluntad subjetiva o de la identidad es el resultado de un proceso de abstracción que posee su correlato político en la idea y en la práctica del Estado y de su 'forma' o institucionalidad que es la política.

Esta estrategia de conformación de la racionalidad occidental se presenta como 'proce-

so de modernización'; lo que fue estrategia constitutiva de la subjetividad, será luego visto como occidentalización, como estrategia de integración cultural del mundo, asentada sobre los paradigmas de una cultura, la occidental.

Es ésta la 'forma cultural' de la modernidad, y resulta de una estrategia de integración de las diferencias o alteridades sobre la base de la neutralización de sus formas culturales propias. Neutralización que es compensada con la estipulación de un campo político neutral de derechos reconocidos y salvaguardados por el Estado. El carácter etnocéntrico de esta operación cultural sobre la cual se ha asentado el proceso de globalización no consiste tanto en la difusión de valores culturales dominantes sobre las culturas subalternas o dominadas (si bien ese fenómeno aconteció bajo la forma de la cristianización cultural) sino más bien en la introducción de procedimientos institucionales de naturaleza política, que condicionan la transformación o transvaloración de las culturas propias en sus dimensiones abstractas; la constitución de los estados nacionales y de la misma democracia se presenta entonces como la operacionalización institucional de esta estrategia.

Si éstas han sido las características culturales que ha asumido el 'proceso de globalización' como modernización o como constitución y conformación de la modernidad, ¿cómo se presenta ahora, el proceso de globalización?

En primer lugar se presenta como crítica a su versión inicial, a aquella dimensión de conformación de la modernidad que concluyó en la articulación de los Estados nacionales europeos y que tuvo su máxima expresión en el movimiento de la ilustración. La actual dimensión cultural de la globalización se presenta bajo la forma de la crítica a la moderni-

dad y está presente en ciertas formulaciones del postmodernismo.

El movimiento postmoderno ha sido fructífero en permitir el avance en esta dirección al centrar su crítica a los conceptos de modernidad y de modernización propios de la racionalidad occidental. En formulaciones como las de Lyotard o de Vattimo se desmonta la pretensión totalitaria que se esconde por detrás del universalismo racional e iluminista de la modernidad, y se abren los paradigmas hacia la comprensión de otras construcciones de sentido, las cuales se presentan como diferencias portadoras de una propia individualidad irreductible.

La discusión de la modernidad y postmodernidad conduce a un enfrentamiento entre los valores del universalismo cultural articulado en derechos formales inalienables (la propiedad, la libertad y la igualdad, los cuales se presentan como propios de la persona humana vista en su individualidad), y los derechos de otras culturas en las cuales estos valores no asumen necesariamente un posicionamiento central e irreductible.

En ambos casos estamos frente a una lógica de abstracción que se distancia de las reales condiciones de vivencia y reproducción cultural y que se traduce en procesos de deslegitimación institucional o de desmotivación y anomia; en el primer caso debido a la formalización en derechos humanos de las condiciones reales de los relacionamientos recíprocos; en el otro, debido al efecto del relativismo cultural que resulta de la extendida aceptación de las diferencias culturales como constitutivas del 'nuevo orden' y de la nueva institucionalidad.

En el debate teórico se presentan dos campos conceptuales que reivindican la legitimidad de ambas posiciones; los conceptos de comunidad y de política expresan la diferen-

ciación de posiciones en el ámbito de la modernidad; ambos son conceptos modernos y ambos expresan las limitaciones de una percepción colectiva todavía insuficiente que atenta a los cambios epocales que se verifican por el impulso del proceso de globalización.

El concepto de Comunidad

El concepto de comunidad se presenta como un producto del modernismo, al igual que el concepto de política. Si bien sus referencias semánticas pueden remitirnos al pasado clásico greco romano, su perfecta instalación como producto de la modernidad aparece en las formulaciones de la sociología naciente; refleja una situación de inicial aproximación crítica a la amenaza que representa el desenlace del modernismo, comparte con el pensamiento de inspiración romántica una suerte de reivindicación de un pasado poseedor de plenitud ética que se ve amenazado por el insurgir del paradigma individualista propio de la modernidad. Al igual que el concepto de política también de matriz moderna, el concepto de comunidad proyecta un campo de realización en un 'modelo ideal' caracterizado por la ausencia de escisiones o fracturas, o en el mejor de los casos, por la existencia de fracturas o contradicciones que son recomponibles pero como reducción a lo uno, al interés compacto de la colectividad que anula o disuelve la corrosividad de los intereses individualistas.

Si bien pertenece al campo de la sociología naciente el concepto de comunidad está plagado de connotaciones filosóficas que hacen que prevalezca sobre la construcción lógico empírica una orientación de valor o una prescripción normativa que se presenta más como 'concepción' acerca de la realidad que como concepto efectivo. En la sociología pos-

romántica de Ferdinand Tonnies presentamos una formulación en la cual la *gemeinschaft* (o comunidad) se opone a la *gesellschaft* (o sociedad), las virtudes de la plenitud y autenticidad de lo propio y lo colectivo frente a la decadencia del paradigma individualista. La orientación valorativa que está por detrás del concepto compromete su capacidad cognitiva, al dificultar la aprehensión de los procesos históricos concretos. Los problemas aparecen cuando se intenta objetivar o volver concreta la dimensión volitiva del concepto; las dicotomías con las cuales opera impiden captar o registrar la enorme diferenciación que caracteriza a la vida social; eliminan o subordinan al un lado, a aquel que posee un menor peso axiológico: la individualidad frente a la totalidad, la particularidad frente a la identidad, el presente frente al origen, el presente en relación al futuro. La comunidad expresa lo colectivo en el cual los intereses individuales chocan o se diluyen, en todo caso son reprimidos u ocultados; la comunidad expresa una identidad de valores y de normas a la cual deben sujetarse los puntos de vista particulares; la comunidad existe en el presente pero su mayor plenitud la tuvo en el pasado, la idea de la comunidad está vinculada a la evocación de gestas realizadas en común, o a la idea de un origen del cual se desprende el presente; la comunidad es una proyección de realizaciones que permite superar las carencias y las limitaciones del presente, las mismas que se las puede alcanzar solamente en base al esfuerzo común superando las facciones o los intereses individuales que la corroen o debilitan.

Prevalece en el lado de la orientación normativa una visión compacta de la realidad en la cual ésta se presenta cargada de sentido uniforme: la comunidad es plenitud de sentido, es unidad absoluta, sintonía de exteriori-

dad e interioridad. La realidad efectiva frente a este diseño ideal es siempre algo menos o es lo totalmente otro.

Comunidad y postmodernidad

La recurrencia de esta problemática no es reciente, a finales del siglo pasado y a inicios del presente, algunos autores instauraron un intenso debate que tenía como trasfondo, también como ahora, un sentimiento difuso de crisis generalizada. A la formulación de Tonnies le seguirá en el campo de la filosofía las elaboraciones de O. Spengler, en su célebre obra *La Decadencia de Occidente*; en realidad esta obra es la que amplifica los términos del debate, convirtiéndose en uno de los primeros *best-sellers* en el ámbito de las que ahora se denominan como obras de no- ficción.

Spengler remitiéndose a las elaboraciones del historicismo naciente, entiende la decadencia de occidente como parte de una lógica inmanente que posee la fuerza de un destino; se trata de una concepción organicista y naturalista de la sociedad; toda sociedad es una individualidad histórica, poseedora de una propia cultura que es la que define, como a todo organismo natural, las claves propias de su origen y esplendor así como de su decadencia y muerte. Dos elementos predominan en esta concepción: por un lado, el de la individualidad histórica, cada cultura es poseedora de una propia lógica de sentido que no es traducible en la perspectiva cultural de otra; por otro, la inmanencia del destino que conduce desde la *Kultur* a la *Zivilisation*, desde la plenitud de su dinamismo orgánico a la rigidez mecánica y formal de la civilización, que en el caso de occidente, es el de la civilización industrial.

A pesar de la dura crítica de que fue objeto esta posición, especialmente por parte de

aquellas ‘filosofías de la modernidad’ positivistas y dialécticas, promotoras cada una desde su propio andarivel, de las ideas iluministas del universalismo cultural y de la lógica del progreso; ahora sus formulaciones vuelven a recobrar vigencia en las propuestas llevadas adelante por el pensamiento postmoderno.

Para la impugnación postmoderna, la razón occidental es la responsable de la introducción de una lógica de homogeneización o nivelación cultural bajo el paradigma de la instrumentalidad medios- fines; una lógica funcional que se articula en una red de procedimientos abstractos que diluyen la diversidad y la riqueza de los distintos ‘mundos vitales’; la postmodernidad reflejaría justamente la revuelta de esta riqueza del mundo social que se presenta como mundo de las diferencias y de su irreductible individualidad. Los fundamentos últimos o los grandes relatos que se presentan como construcciones de sentido universales pierden fuerza frente al postulado de la diferenciación constitutiva del mundo social; el postmodernismo es expresión y causa de este movimiento de tierras que descomponen el piso de sustentación para los paradigmas del universalismo y de la racionalidad iluminista.

El relativismo cultural que de esta impugnación se desprende es liberador (Vattimo) frente a la tiranía del pensamiento fuerte objetivante y nivelador, pero deberá al mismo tiempo volverse responsable de otro tipo de homologación o uniformación tal vez más desesperante, como es el de la inexistencia de sentido y de orientación para la vida asociada; el relativismo cultural amenaza conducir a una dimensión de estratificación y diferenciación cultural que se agota en una lógica de interpretación individualizante que se proyecta al infinito, en donde cada razón o cada diferencia es respetada, pero al mismo tiempo despotenciada en sus proyecciones de realización,

con la grave amenaza de que este campo de riqueza y diversidad pero también de extrema diversificación social, debilite su autónoma capacidad de autorreferencia y de construcción de sentido y se vuelva espacio para la manipulación de poderes económicos o de agencias de conducción y de 'formación' de opinión.

La matriz teológica de la política

El concepto de comunidad aparece con una clara orientación polémica frente a la política moderna en cuanto ésta se presenta como sistema de articulación de voluntades e intereses individuales, en la cual el paradigma de la realización individual es protegido como campo de derechos inalienables y promovido como razón o paradigma del ordenamiento colectivo. El concepto de comunidad puede ser pensado en una doble dimensión: como resistencia frente a este colosal proceso de secularización; o como el primer paso en el proceso de secularización, como transvaloración de estructuras semánticas propias del discurso teológico en estructuras propias del discurso secular de la modernidad.

Esta doble dimensión del concepto refleja su fuerza y su debilidad; irrumpe como rescate del sentido frente a la amenaza de su disolución en el vértigo de la deconstrucción pluralista de los intereses políticos, pero se demuestra inactual o no actualizable frente a la legítima y no reductible presencia de los intereses y de su pluralidad constitutiva. La semántica de la modernidad escindida entre estas dos dimensiones se parte en una crisis de paradigmas contrapuestos e imposibilitados de comunicación; por un lado, la comunidad como antídoto de la política (y por tanto como presupuesto de modalidades de acción no políticas); por otro, la política como aritmética de intereses en donde se anulan o se disuel-

ven los distintos sentidos en la pragmática de la racionalidad instrumental, forma de operación que vuelve concreta la proyección del universalismo cultural de la modernidad iluminista.

El concepto de comunidad parece acercarse de esta manera al territorio de la mitología política. La solución definitiva que anula las ambigüedades de la política y salta por encima de los enredos en los que se compromete el realismo de los intereses y de los acuerdos. El mito aparece como fuerza de innovación y como promesa de realización cuando fracasa la política; en realidad aparece como su contrapartida o como su efecto especular al plantear un campo de soluciones radicalmente diferente, donde desaparece todo procedimiento racional y en su lugar surge una adscripción fideísta de carácter afectivo respecto de las soluciones o de las promesas de solución. Como en la proyección metafísica también aquí las soluciones son absolutas y se distancian de los paradigmas propios de la política democrática moderna, fundada en el principio de la consecución del orden, a través del ejercicio de la razón y de la libre argumentación.

Esta orientación dominante que está presente en el concepto de comunidad refleja una perfecta articulación religiosa: las contradicciones que la integran pueden ser adscritas a las antinomias que caracterizan a todo pensamiento religioso, a la radical escisión del mundo entre un ámbito sagrado y un ámbito profano, donde las dimensiones del interés individual o de las prácticas económicas de reproducción social son vistas como dimensiones de disgregación o de profanación de una identidad a la cual se le adjudica una dimensión de sacralidad; en el pensamiento religioso se asiste a la inconmensurabilidad de ambos mundos y a la subordinación inapelable del mundo profano por parte del mundo sagrado.

Entre religión y política se instaura una contraposición no recomponible. Un campo de relatividad constitutiva acompaña al mundo de la política que contrasta radicalmente con el carácter absoluto de las soluciones teológicas. Religión y política tienen un punto de partida común que es la escisión y el desarraigo, la exclusión y la injusticia, pero sus soluciones divergen: tal vez la religión alcanza mayor peso de convicción o de arrastre al plantear las salidas como propias no de este mundo, mientras la política se complica y compromete al ofrecer soluciones absolutas cuando la realidad siempre acorta o escamotea sus posibilidades. Paradójicamente la religión parecería legitimarse en base a una mayor capacidad de realismo, mientras la política se diluye en la oferta demagógica o en la impracticabilidad de sus promesas.

La política post-iluminista se debate en la difícil rearticulación de estas dimensiones escindidas, rechaza la reducción de la política a puro juego de intereses - acción que reproduce en la lógica de construcción del poder los paradigmas del funcionamiento del mercado - para lo cual se conecta con la demanda de sentido que el concepto de comunidad promete satisfacer; pero, se distancia de esa promesa cuando el sentido se plantea como reducción metafísica a la lógica de la unidad, de la colectividad como bien, como sacralidad no contaminable. El concepto de política en la postmodernidad se presenta como resultado de la proyección de realización que encierra el paradigma teológico y que se manifiesta como expresión secularizada en el concepto de comunidad, pero se proyecta hacia el terreno de la construcción de sentido como una tarea contingente y relativa a la movilidad y pluralidad con la que se presentan las relaciones sociales.

La política trae de la teología su principal inspiración que es justamente la de la construcción de sentido colectivo, pero se diferencia de ella al plantear la construcción del mismo como un proyecto que pertenece no al campo de la metafísica, sino al de las concretas condiciones materiales de la existencia política; sus soluciones no son alcanzables en la realidad ultramundana que es una realidad donde las escisiones se resuelven, sus soluciones pertenecen a 'este mundo' y por tanto son alcanzables de manera perentoria, en el medio de condiciones de realización siempre provisionales y nunca absolutas.

Política y construcción de sentido

Esta conformación estructuralmente contradictoria de la política moderna está en la base de su creciente deslegitimación. La hegemonía de la racionalidad instrumental que gobierna la lógica del mercado se proyecta sobre las relaciones sociales, presentándose como paradigma de articulación y ordenamiento. La política moderna aparece escindida en una lógica dicotómica integración-resistencia: perfecta integración a dicha lógica o resistencia frente a la homologación y nivelación cultural que dicha hegemonía supone; diferenciación que en muchos casos llega a verdaderas contraposiciones antagónicas no resolubles ni superables en ninguna dialéctica.

En medio de esta diferenciación insuficientemente asumida por los actores y por el sistema social, la problemática del sentido de la vida social se ve asaltada y penetrada por la lógica del mercado, la cual perfila y condiciona a su vez a los demás sistemas de construcción de poder, en particular a aquellos sistemas que en la sociedad postmoderna adquie-

ren especial relevancia, como son los de formación de opinión y de producción y circulación de comunicaciones.

El reto para la política en la sociedad postmoderna es múltiple, porque los caminos de la reconstrucción de estas escisiones se anulan; más que una estrategia de recomposición, la postmodernidad propone asumir estas escisiones como diferencias no colmables, como efectivas condiciones de posibilidad para la construcción de sentido. Desde esta perspectiva se presenta inadecuado e inviable, tanto el regreso romántico a situaciones de identidad colectiva compactas y unitarias anteriores a los procesos de modernización y secularización del mundo, como la aceptación del resultado de estos procesos en términos del debilitamiento o anulamiento de toda lógica de sentido.

¿Cómo rescatar el núcleo efectivo de política que se encuentra en el viejo concepto de comunidad y que se vuelve necesario frente a la crisis de identidad y de legitimación de los ordenamientos políticos y democráticos?

La definición de una lógica de sentido articulada sobre la pluralidad y la diferenciación, surge del mismo campo de la sociología. Pero desde una sociología crítica, más atenta a las dimensiones antropológicas y filosóficas de la problemática de la integración social que a la lógica impuesta por el economicismo y su racionalidad formal, los cuales asumen a la sociología como una disciplina auxiliar, una especie de contabilidad comportamental que mide y proyecta los rendimientos sociales de sus políticas y de sus intervenciones.

Es en la obra de Emile Durkheim donde encontramos las referencias seguramente más significativas para esta operación de reconstrucción; en particular en todas aquellas elaboraciones que apuntan a definir la existencia de una 'inteligencia social general' que la so-

ciología debería aprehender cognoscitivamente y en cuyo proceso debería contribuir a constituir. En su obra fundamental, *Las formas elementales de la vida religiosa*, define la estructura básica de esa inteligencia social en la producción de 'representaciones colectivas'. Emulando la misma proyección del historicismo naciente se instala en la dicotomía comunidad-sociedad y la transforma en la escisión entre sagrado y profano; al hacerlo, desaparece toda proyección o carga valorativa que apunte a definir a cada elemento como positivo o negativo, o que infiera una secuencialidad determinada entre uno y otro concepto dentro de alguna concepción evolutiva. Durkheim presenta a la distinción entre mundo sagrado y mundo profano como distinción constitutiva o elemental de la vida social, con la particularidad de que en esta formulación no hay espacio para una superación dialéctica; se trata de una "heterogeneidad absoluta".

"En la historia del pensamiento humano - dice Durkheim- no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí... (...) lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano como dos géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común."

Diferencia radical que es constitutiva de lo social, y gracias a la cual lo social puede ser pensado en su autonomía. En el razonamiento de Durkheim, lo social se presenta como ámbito de representación de una realidad material respecto de la cual es su transfiguración; la socialidad se presenta como fuga o como salida o rescate respecto de la rutinización profana en la cual se desenvuelve su reproducción material. La distinción entre mundo sagrado y mundo profano es una distinción entre campos de comportamiento o de acción social; de reproducción material y espiritual en la cual,

de manera diversa según la especificidad de cada grupo social, cada mundo se orienta o relaciona con el otro en base a distintos grados de subordinación.

La elaboración de Durkheim pone en evidencia, sin embargo, una cierta elección de campo a favor del mundo sagrado, porque es en este campo donde la representación colectiva se presenta como transfiguración de la realidad material, a la cual le adscribe las características del comportamiento económico. Las ‘representaciones colectivas’ están en el origen de la relación social y los vínculos que gracias a ellas se establecen se presentan como narraciones o relatos dotados de coherencia o congruencia propia, gracias a los cuales la insensatez de lo real se revierte en sentido; una producción imaginaria que compone la heterogeneidad y la diferencia y que, gracias a esta articulación de significaciones, permite la consolidación y la transformación de las relaciones sociales.

A partir de estas elaboraciones, es posible estructurar las bases para una crítica de la modernización entendida como afirmación exclusiva de una racionalidad instrumental. Las acciones sociales se rigen por criterios que sólo de manera invertida hacen referencia a intereses materiales de tipo económico o a ‘puras lógicas de poder’. Los intereses materiales, las lógicas económicas, se subordinan a las lógicas de sentido; pero este tipo de cognición es compleja y no es percibida espontáneamente por los actores sociales; su conocimiento efectivo y su instalación como referencia para las acciones colectivas supondrá un ejercicio de elaboración crítica de enorme complejidad cognitiva, que no está a disposición de los actores justamente por la predominancia de las lógicas economicistas de la reproducción material y su reflejo en las políticas de poder.

Al no conectarse las lógicas de construcción de sentido a los mecanismos que regulan los procesos económicos y políticos o al hacerlo de manera subordinada, éstas comienzan a ‘girar en el vacío’, y a desatar las dimensiones de la representación en una lógica de diferenciación estética y retórica poseedora de una propia complejidad. La producción de representaciones colectivas no se caracteriza únicamente por elaborar formulaciones coherentes, generadoras de consenso, se presenta a menudo también, como fragmentación o diferenciación de sentidos y significados, como exacerbación o desperdicio de significaciones que sólo de manera transfigurada se remiten a la cognición de las efectivas fuentes de reproducción del poder y del dominio.

La ‘producción imaginaria’, las ‘representaciones colectivas’ se reproducen en base a una compleja articulación de creencias y ritualidades que se ve seriamente comprometida en el contexto de la sociedad postmoderna. Complejas estructuras organizativas se predisponen como ‘mediaciones funcionales’ que tienen como fin la producción y la administración de sentido en base a procedimientos institucionalizados de una alta densidad tecnológica; el sistema educativo, pero también los medios masivos de comunicación cumplen esta función, pero lo hacen no respondiendo a una lógica unívoca generadora de consenso o de esclarecimiento colectivo; sino amplificando la diferenciación valorativa y potenciando la excentricidad en la producción de significaciones. Cada vez es mayor la confluencia de metodologías formativas del yo, de disciplinas y prácticas terapéuticas, de saberes que compiten como referentes simbólicos pero que también se entrelazan, se combinan y contaminan en una búsqueda de sentido que parece regirse obedeciendo a una lógica propia; saberes y

prácticas que apuntan, cada uno a su manera, a responder a una demanda de sentido que no encuentra una adecuada traducción en el discurso de la economía y de la política.

La complejidad que caracteriza a las sociedades postmodernas tiene que ver no solamente con esta insuficiente comunicación entre los procesos de producción de sentido y los sistemas de la economía y de la política; la complejidad es interna a las mismas lógicas de producción de sentido;

“Los sistemas complejos ofrecen a los individuos muchas oportunidades para incrementar su autonomía y su capacidad de elección: educación, movilidad, extensión de las posibilidades de decisión, alargando el campo de acción del individuo. Pero contemporáneamente se difunden formas más sutiles de control sobre las motivaciones que guían nuestras elecciones; sobre los procesos a través de los cuales atribuimos un sentido a los eventos y a las cosas que nos circundan. Los conflictos intervienen sobre este terreno y ponen al desnudo la lógica de funcionamiento de nuestras sociedades.”

La complejidad hace referencia justamente al carácter ‘artificial’ de la sociedad, en cuanto sistema de construcción de sentido. Este ya no es expresión de la pragmática de la razón instrumental propia de la lógica del mercado, como acontecía en la modernidad. En este sentido, la postmodernidad es, como afirma Vattimo, liberatoria. Sin embargo, se trata de una emancipación o liberación indeterminada que se expande al infinito, en una dinámica excéntrica de significaciones heterodirigidas.

Conclusiones

La superación de la contraposición entre política y comunidad o entre el paradigma de

la universalidad de los derechos formales y la irreductibilidad de las pertenencias y de las diferencias culturales, se encuentra actualmente suspendida en una lógica de fragmentación del sentido o de relativismo cultural que debilita y deslegitima cualquier forma de ordenamiento colectivo.

A la superación de la controversia entre política y comunidad le corresponde la apertura hacia nuevas lógicas de ordenamiento que superan el ámbito de referencia institucional propio de la articulación de los Estados nacionales. En su lugar, los ámbitos locales y los globales se presentan como nuevos espacios de articulación y relacionamiento. De igual forma, la lógica de la diferencia que pretende substituir a la de la identidad fundada sobre la racionalidad abstracta de la subjetividad, al traducirse como relativismo cultural se vuelve responsable de nuevas formas de anomia, ahora como efectiva fragmentación de sentidos, como debilitamiento de la capacidad de autonomía y de autorreferencia de la vida social, y se traduce en la conformación de algunos rasgos que caracterizan a la sociedad de fin de milenio,.

1. Fragmentación de las construcciones ideológicas (las cuales fueron expresión del impulso modernista por la emancipación dentro de la lógica del sentido y de la identidad); éstas se demostraron funcionales más a una lógica de poder (la del Estado) que a una lógica de sentido colectivo: Como afirma Luhmann,

“Está disminuyendo el fanatismo ideológico (porque ha devenido ya inútil) substituido por la routine de la gestión de las ‘orientaciones ideológicas’, promovidas por los medios masivos de comunicación”. (Luhmann, 1991).

2. Una demanda de sacralidad, vista como exceso o *surplus* estético, relevante en la explosión de significaciones que se desata de la ruptura de la lógica moderna de la identidad (el fenómeno ha sido visto también como resacralización o reencantamiento del mundo) (Echeverría, 1998), y se manifiesta por ejemplo en la centralidad y ubicuidad del cuerpo, de sus enfermedades y de sus curaciones. La salud es también una construcción de sentido que se ve alterada por la fragmentación de construcciones semánticas y de elaboraciones del imaginario.
3. Un tercer fenómeno que se presenta como efecto de violencia generalizada que puede resultar de un encuentro conflictivo entre la demanda de sentido, que no persigue fines utilitarios, y la reproducción material que genera expectativas que el mercado escamotea sistemáticamente.
4. Por último el apareamiento de nuevas construcciones de valor que disputan e integran nuevas constelaciones de sentido; la naturaleza, el género, los derechos humanos, la pertenencia étnica, los derechos colectivos de resistencia, como reacción a la aceleración de los procesos de innovación tecnológica y científica.

Notas

- 1 De particular interés el análisis terminológico realizado por R. Espósito; cf. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.
- 2 Seguramente hay una obra que sintetiza esta visión y que está en la base de la concepción política del Estado cristiano, la *Ciudad de Dios* de Agustín, en ella el mundo humano se presenta como ámbito donde reina la injusticia y el desorden, “los ciudadanos de la ciudad terrena están dominados por una necia ambición de predominio que los induce a subyugar a los demás...”, en cambio en la ciudad divina, “el vínculo que une a los hombres no es de carácter político sino espiritual, la ley que los gobierna no es natural, sino moral y divina...los ciudadanos de la ciudad celestial se ofrecen uno a otro con espíritu de caridad y respetan dócilmente los deberes de la disciplina social”; (Agustín. *De civitate Dei* XIV, 28, cit. Abbagnano, p. 245).
- 3 E Durkheim, p. 34.
- 4 A. Mellucci, *Libertà che cambia*, p.111.

Bibliografía

- DURKHEIM, Emile
1984 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid.
- ECHEVERRIA, Julio
1998 “Posmodernismo y desencanto: la irrepresentabilidad de la política”, *Revista Iconos*, FLACSO, Quito.
- ELIAS, Norbert
1991 “De la tribu al planeta de los derechos”, *Revista Nariz del Diablo*, Quito.
- ESPOSITO, Roberto
1998 *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- SPENGLER, Oswald
1978 *Il tramonto dell’Occidente*, Milano.
- LUHMANN, Niklas
1991 *Sistemas Sociales*, Alianza editorial, Barcelona.
- MELLUCI, Alberto
1987 *Libertá che cambia*, Unicopoli, Milano.
- VATTIMO, Gianni
1989 *La società trasparente*, Garzanti, Milano.