

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

2. TALLER DE COMUNICACIÓN

INTRODUCCIÓN

TEMA

DE LA MULTICULTURALIDAD HACIA LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL

Lamo de Espinosa afirma que “...entendiendo por multiculturalismo (como hecho) la convivencia en un mismo espacio social de personas identificadas con culturas variadas. Y entiendo (también) por multiculturalismo (como proyecto político, en sentido, normativo), el respeto a las identidades Culturales, no como reforzamiento de su etnocentrismo, sino al contrario, como camino, más allá de la mera coexistencia, hacia la convivencia, la fertilización cruzada y el mestizaje. En este sentido normativo quedaría fuera lo que podríamos llamar “multiculturalismo radical” o defensa “del desarrollo de las culturas separadas e incontaminadas” y, por lo tanto, como rechazo del mestizaje, un multiculturalismo que, ciertamente, puede conducir a un nuevo racismo o nacionalismo excluyente”.

Multiculturalismo es, entonces, la coexistencia de distintas culturas en un mismo espacio real, mediático o virtual; mientras que interculturalidad serían las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir que el multiculturalismo marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas.

La interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales. El problema que se plantea es qué

se entiende por comunidad cultural o, más concretamente, cuáles son los diferenciadores culturales que permiten constatar su existencia

La realidad es multicultural, plural y diversa, es un hecho, un punto de partida. Intentar que sea intercultural pasa necesariamente por el desarrollo de dispositivos comunicativos interculturales.

1. La construcción de la comunicación intercultural en el contexto de la globalización

La globalización aparece como el gran principio de la economía, de la sociedad y de la cultura, para algunos serían inclusive la panacea a todos los males de nuestras sociedades.

El tema de la globalización no viene como un postulado estrictamente de intercambio de información que permita el acceso al conocimiento de forma expedita y a bajo costo, sino que implica un modelo económico basado en la recuperación de la teoría neoliberal de la apertura de mercados, la nacionalización de la economía y la supresión de medidas de control a favor de la libre competencia en todos los planos de la actividad productiva y de servicios. Se propone la eliminación de los estados nacionales a favor de una concepción ambigua forjada al calor de las demandas del mercado y el dominio de la información.

La globalización, en definitiva, busca ser la continuación de un proyecto universalista, a partir de la imposición económica y la homogeneización cultural para el consumo de productos de “clase mundial”.

En esta coyuntura aparece el conflicto entre la identidad cultural y el discurso post-moderno, conflicto que requiere una cuidadosa reflexión sobre el papel integrador que ejerce la cultura en las sociedades dependientes

En este contexto surge, como alternativa, la necesidad de la construcción de la comunicación intercultural, y dentro de ella, el mecanismo educativo del aprendizaje intercultural. Se trata de “fortalecer lo particular de cada cultura, de cada expresión cultural, para que no sea sacrificado a las pretensiones universalistas nacionales y/o globales. En el marco del aprendizaje intercultural se trata de aceptar la particularidad de las diferentes culturas, permitir su desarrollo y no su destrucción mediante el sometimiento a la generalidad. Recién ante la aceptación de la diferencia otras culturas y de otros seres humanos se podrán descubrir aspectos comunes transnacionales y fomentar su desarrollo. Frente a esta orientación omnipresente hacia lo general, la formación intercultural debe al contrario, fortalecer lo otro de la universalidad, lo particular de cada cultura para que no sea suprimido o hasta destruido por subsunción. La variedad cultural es una característica que merece ser conservada. Además, la supresión de la propia particularidad cultural produce más bien sensaciones negativas y agresividad y, en vez de ampliar, reduce la disposición de abrirse hacia lo desconocido de la otra cultura” (Wulf Cris-toph).

2. La interculturalidad:

Comunicación y cotidianidad

La comunicación intercultural se concreta en la cotidianidad. Las personas necesitan desarrollar, como dijimos antes, dispositivos comunicativos interculturales. Este desarrollo pasa necesariamente por la construcción de una competencia comunicativa intercultural.

La competencia intercultural

Podríamos definir la competencia intercultural como la “(...) habilidad para negociar los significados culturales y de actuar comunicativamente de una forma eficaz de acuerdo a las múltiples identidades de los participantes” (Chen y Starosta).

Una comunicación eficaz no quiere decir una comunicación totalmente controlada y sin ambigüedades. Las personas interpretan los mensajes de acuerdo con sus conocimientos, que pueden coincidir aproximadamente, con los del autor de los mismos o pueden coincidir muy poco.

La comunicación intercultural nos obliga a reformular la distinción entre uso e interpretación. En la comunicación intercultural se puede tener la impresión de que el interlocutor hace un uso de nuestro discurso porque sobrepasa los límites de las interpretaciones legítimas dentro de nuestra cultura. Sin embargo, el problema no es que los interlocutores hagan un uso del discurso, sino que simplemente la interpretación se hace a partir de otros criterios. Hay que tener en cuenta que las interpretaciones no son universales ni acrónicas. Es decir, varían de una cultura a otra y

también cambian, a lo largo del tiempo, en el seno de una misma cultura. Esta precisión es importante, porque hay que entender que es posible que las personas de otras culturas no hagan, necesariamente, un uso malintencionado o malicioso de nuestro discurso, sino que simplemente aplican otros criterios interpretativos. Si no se tiene en cuenta esto se puede caer en la incomprensión de los malentendidos. Es necesario que estemos preparados para los posibles malentendidos. Para comprender al otro hay que comprender, en primer lugar, su incomprensión.

La competencia cognitiva

Chen y Starosta señalan que las personas tienen una competencia cognitiva intercultural mayor cuando “(...) tienen un alto grado de auto-conciencia y conciencia culturales”. Esto implica que:

Se tiene que tener conciencia de nuestras propias características culturales y de nuestros procesos comunicativos. Es necesario que hagamos un esfuerzo para reconocernos, para conocernos de nuevo. Debemos “conocer” a las otras culturas y sus procesos de comunicación. Pensar de nuevo nuestra cultura desde la perspectiva de otra cultura puede ser un ejercicio muy estimulante y enriquecedor que nos permitirá tener una mejor conciencia de nosotros mismos. Hay que tener en cuenta que en muchas ocasiones no se es plenamente consciente de cómo la realidad se construye y legitima a través del propio lenguaje. El tomar conciencia de los distintos significados de las palabras es un primer paso importante, porque la lengua está ligada a las estructuras culturales de una comunidad.

La competencia emotiva

La competencia intercultural emotiva se produce “(...) cuando las personas son capaces de proyectar y de recibir las respuestas emocionales positivas antes, durante y después de las interacciones interculturales” (Chen y Starosta,). Las relaciones emotivas son también muy importantes en la comunicación en general, y en la comunicación intercultural en particular.

3. De los medios a las mediaciones (los medios y la información y difusión de la interculturalidad)

Construir un campo de estudio de la comunicación intercultural más integrado, se hace urgente. Por un lado, cada día son más claras las interrelaciones entre la comunicación interpersonal y la mediada, por otro lado, las relaciones entre comunicación y cultura son obvias en la comunicación intercultural. Para trabajar en este sentido proponemos utilizar el concepto de identidad como puente entre la comunicación intercultural interpersonal y la comunicación intercultural mediada.

Es interesante diferenciar la comunicación intercultural interpersonal y la comunicación intercultural mediada que correspondería, por ejemplo, a los mass media. Se entiende por comunicación mediada aquella en la que hay una producción mediatizada del discurso. Así por ejemplo, una video-conferencia no sería comunicación mediada si se tratase de un plano fijo de una sala con los participantes. Pero sería comunicación mediada a partir del momento que se empieza a dirigir la mirada del espectador. En otras pala-

bras, cuando mediante la realización se hace por ejemplo, un primer plano de la cara de sorpresa de algún participante. Pero incluso la diferenciación entre la comunicación intercultural interpersonal y la comunicación intercultural mediada debería ser matizada para apuntar más hacia un campo de estudio integrado:

Las nuevas tecnologías, al aumentar la interacción existente en la comunicación mediada hacen que nos planteemos hasta qué punto la tradicional distinción comunicación de masas y comunicación interpersonal sigue siendo válida. Es obvio que los medios de comunicación están cambiando muy rápidamente y que esto afecta a todo el proceso de la comunicación.

Debemos considerar que para las actuales teorías de la comunicación es muy evidente la superposición entre la comunicación interpersonal y la mediada. Así, cuando Lull afirma “La visión familiar de la televisión, por ejemplo, aun cuando esté siendo hecha por individuos que estén aislados uno de otro en el espacio, ritual, es mucho más un acto de comunicación interpersonal que un acto de consumo o de construcción de sentido.”, está dando un giro copernicano a los estudios tradiciona-

les de la comunicación de masas. La recepción se ha convertido en un ámbito para repensar todo el proceso comunicativo (Rodrigo).

Los actuales estudios de la recepción (White,) ponen de manifiesto que el uso de los medios de comunicación se inscribe dentro de otras prácticas culturales cotidianas. Ser un espectador no es simplemente ser un tipo de sujeto determinado, sino que es estar en una situación de comunicación concreta que está condicionada por las propias características del sujeto y por su entorno personal y social. Es decir, que de nuevo se ponen de manifiesto las interrelaciones entre la comunicación interpersonal y la comunicación mediada. Ni la comunicación mediada puede no tener en cuenta la comunicación interpersonal, ni la comunicación interpersonal puede estudiarse sin tener en cuenta el contexto cultural y mass mediático. Como señala Prosser, muchos autores han considerado que el diálogo entre culturas se sitúa a nivel de la comunicación interpersonal, ignorando el importante papel de los medios de comunicación. No se ha tenido suficientemente en cuenta que muchas de las imágenes e ideas que tenemos sobre culturas remotas han sido suministradas por los medios de comunicación.

LOS REFUGIADOS DE LA UTOPIA

Apuntes sobre políticas interculturales en una ciudad andina

Guillermo Mariaca Iturri

Universidad Mayor de San Andrés Bolivia

En 1995 se realizó, en Copenhague, la reunión cumbre de las Naciones Unidas para establecer las estrategias de la lucha contra la pobreza. Seguramente se dirá que más vale tarde que nunca y algún resultado tendrá la reunión para disimular en algo la todavía predominante concepción economicista de la pobreza medida en términos de ingreso. Desde la llamada década perdida por los economistas, los pobres que tenían hasta US 60 de ingreso mensual aumentaron al 46% de la población en América Latina. Los miserables, medidos en términos de ingresos inferiores a US 30 mensuales, llegaron a 96 millones, algo así como 20% de la población. Si se complejiza estos juegos estadísticos y se mide la pobreza como necesidades básicas insatisfechas (algo así como la cara perversa del desarrollo humano), más del 60% de la población resulta ser pobre. Los expertos señalan la tendencia a un deterioro cada vez más agudo de la calidad de vida, agravada por la concentración de poder.

Aun si esta concepción es notablemente banal por lo simplista, inclusive en términos estrictamente económicos, la uso ahora para mostrar cómo trivializamos la pobreza reduciéndola a carencia o escasez. Y, por consiguiente, su erradicación (nótese lo paradójico del término) se limita a la ejecución de políticas sociales desde el Estado.

La conceptualización política de la pobreza la caracteriza como “falta o insuficiencia

de derechos ciudadanos” y aunque señala que una de sus características es la marginalidad en la toma de decisiones, enfatiza el estado de privación o la sujeción a procesos externos sobre los que el pobre carece de control. Los sociólogos, urbanistas y politólogos, entonces, expanden el concepto en su causalidad inmediata, que ya es comprendida en tanto resultado de las exigencias del sistema, como en su comprensión más abstracta: la pobreza sería una especie de inevitabilidad de la particular estructura de nuestra historia moderna, arraigada en las costumbres estatales de exclusión de las masas.

Así, la pobreza en América Latina es objetiva (ingresos y niveles de vida bajos) y subjetiva (la conciencia de ser pobre, o marginados, o excluidos, o tener menos de lo que tienen otros o de lo que se pudiera tener o de lo que se cree que se debe tener o de lo que se cree tener derecho); y también es absoluta (medida en pesos, o en calorías, o en espacio vital, o grados escolares) y relativa (en comparación con otros).¹

Pero, ¿será eso todo, será suficiente sustituir “obreros del mundo, uníos” por “pobres del mundo, unámonos” con toda la expansión a desarrollos humanos y derechos ciudadanos que eso implica? ¿Bastará convertir en políticas las demandas sociales retornando a los trucos circenses y panaderos del populis-

mo? ¿O decidimos cometer un acto de fe en nuestras propias fórmulas iluministas de déspotas ilustrados? ¿No sería mejor, considerando la pobreza además de otras alternativas, atrevernos a mirar de frente nuestras máscaras en el espejo?

Ésta, nuestra democracia representativa, tiene la capacidad de conocer los límites de poder del pueblo pero no los recuerdos ni los sueños de poder de ese mismo pueblo. La trivialización de la cultura, que es la que sabe de los sueños y de las cosas de la memoria, y la banalización de la comunicación, que es la que sabe de las sospechas y las críticas es, entonces, una tragedia nacional. Porque nadie queda para cuestionar los nuevos dogmas como aquel de que hoy tiene razón el que puede pagar más. Una cosa es, por consiguiente, intentar explicar las causas por las cuales nuestra experiencia histórica ha construido una democracia pobre y pequeña que desprecia la construcción colectiva de los contenidos sociales y otra, algo distinta, es proponer algunos cauces por los que esa misma vida paceña y nacional podría discurrir para levantarse de las cenizas, para no reducirse a la economía y ser capaz de expandirse hacia la ética. Y esos cauces parecen llegar de las obras acumuladas por la cultura y de las preguntas reunidas por la comunicación.

La cultura y la comunicación son imprescindibles para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, para saltar por encima de esa perversidad asumida de la autohumillación que consiste en creer en el fracaso como destino manifiesto. La desigualdad en la apropiación del poder no puede subsanársela sólo con una distribución equitativa de la riqueza, sino fundamentalmente con una igualdad de oportunidades en el proceso productivo de la memoria y del fu-

turo. Así, la democracia no se reduce al acto electoral; así, la política se expande hacia la recuperación de la memoria colectiva y la invención solidaria de realidades; así, puede hacerse de la democracia continuación de la ética, porque sólo en la comunidad es posible la realización de los individuos; así, sobre todo, seremos capaces de reconocer que nuestra miseria radica en la colonización del imaginario social, en la impotencia comunitaria para producir de manera autodeterminada sentidos colectivos.

Porque tenemos que inventarnos cada día si no queremos acostumbrarnos a lo que somos. Nuestra vida económica, sin embargo, repite de memoria y sin avergonzarse los manuales de la panadería global. Nuestra vida política, siguiendo el ejemplo, se acostumbra cada día a su propia acrobacia circense; inclusive cuando su precario hábito democrático se renueva. Desde la cultura en cambio, hemos aprendido a vivir la libertad como costumbre cotidiana. Desde la cultura, esa paciencia diaria por inventar nuevas realidades, la economía puede renacer. Desde la comunicación, ese cultivo de la memoria, la política puede recordar sus orígenes.

El debate sobre políticas culturales y de comunicación no compete a un gobierno ni a un sector; no se reduce a la polémica, harto banal, de estatismo o privatismo; por otra parte, aunque sea casi imprescindible, tampoco es posible que alcance a convertirse en tema de la sociedad en su conjunto. De aquí, por consiguiente, la importancia que adquieren los gremios institucionalizados relacionados a la cultura y la comunicación. La discusión dentro de la esfera pública tiene la posibilidad de diseñar esos criterios rectores que nos permitan decidir qué prelación legislativas enfatizar y qué prioridades de los actores. Pero, sobre todo, dónde concentrar esfuerzos, recursos y decisiones para profundizar nuestra democracia

brindando al ciudadano información para que elija y, fundamentalmente, dotando al actor cultural de instrumentos para que produzca sentidos de identidad local y sentidos de pertenencia global. Porque es allí donde no existen políticas implícitas impuestas por el interés privado. El nuevo rol del Estado, entonces, aunque disminuya su perfil normativo, relieves su responsabilidad de garante político, es decir, su tarea de servidor público.

¿Cuál es el espacio privilegiado de constitución de la cultura?, ¿el Estado o la comunidad, la subsistencia del pan de cada día o el horizonte de la utopía, la conciencia individual o la ley colectiva, el imaginario cotidiano o el espacio de los símbolos del poder? A veces estos dilemas son trampas de la esterilidad en las que caemos cuando intentamos fomentar la aristocracia teórica de una definición esencialista, cuando la necesidad clama por un instrumento de trabajo. La cultura, entonces, no es; la cultura, produce. Produce sentido común pero también instituciones, sujetos socializados pero también utopías, historia pero también silencio. Es decir, la cultura produce marcos de interpretación de los sentidos sociales a través de prácticas que permanentemente expanden al horizonte de lo posible aunque, al mismo tiempo, celebren su propia tradición.

Por una parte, colectiviza rutinas de socialización, espacios de coexistencia, expectativas de futuro, aceptación de las desigualdades: institucionaliza el sentido común que se traduce en la vida diaria en la legitimidad de un proyecto hegemónico que hace de la normalidad la seducción cotidiana. Es la cara cultural del ejercicio del poder sobre los sujetos, del Estado sobre la sociedad civil, que con sus símbolos, sus leyes, sus placeres, constituye los discursos: lo que puede decirse, pensarse, hacerse. Así, la cultura del poder es la cultura de la costumbre, el horizonte de lo posible.

Sin embargo, la cultura también se constituye con prácticas subvertoras, con discursos imposibles. Desde la cultura de las calles marginales, o la oralidad de los rincones étnicos, o las formas de asociación comunitaria, o las identidades locales; todas son prácticas de la cultura popular que se originan e intervienen desde los espacios de negación, de contestación, de transformación, de diferencia. Para evidenciar los vacíos de la hegemonía.

Vuelvo entonces al principio, aunque duela. Porque somos miserablemente pobres. Pero pobres porque asumimos la colonización de nuestro imaginario incorporando los colores mostaza y ketchup en nuestra lógica cotidiana. Es decir, declarando a diestra y siniestra el privilegio que tenemos de poder por fin alimentarnos de multiculturalidad. Como si no hubiésemos sido siempre plurimultis, plurimultis por colonizados, claro, no plurimultis porque nos daba la gana. Como si no hubiésemos sido desde el mismo principio de nuestra modernidad, postmodernos; postmodernos por marginales, periféricos, acomplexados, celebradorcitos caporales del kitsch, claro, no postmodernos porque nos inventábamos autodeterminadamente cada día.

Inclusive si nuestra pobreza radica, entonces, en la colonización de nuestros sentidos sociales, no se trata de hundir la cabeza en el fango de la inviabilidad o de deleitarse cínicamente en los bloqueos de nuestra historia. “Polvo somos, más polvo enamorado.” Pobres somos, más pobres interculturales.

La política cultural es necesaria para enfrentar democráticamente las contradicciones, para hacer de la vida social un drama de representaciones en conflicto, una densidad de significaciones que disputan, deconstruyéndolos, proyectos de vida. Aunque estemos atravesando un momento que iguala por lo bajo políti-

ca con burocracia para ignorar eficientemente nuestra pobreza de sentidos o para anclarnos en el mero espectáculo de la alteridad como artesanía, se puede invertir desde la reflexión teórica, porque se trabaja sin la pesadez del cálculo de la correlación de fuerzas ni la horizontalidad de la eficiencia económica. Y esta perspectiva tiene poco en común con aquella desesperanzada visión que propone la intelectualización o la estetización de la política. Porque no se trata sólo de negar o denunciar las promesas de la democracia y su inevitable división del trabajo productivo, sino de responder, desde la política como necesidad popular, con una estrategia de la diferencia que abarca las concreciones y las subjetividades de la vida social.

Nuestra historia, por su propio transcurso, no debería permitirnos imaginar un concepto de interculturalidad sin especificidad. Si la situación colonial se caracterizó por la vigencia de las dos repúblicas, la de indios y la de blancos; la primera asumiendo su dominación militar para sobrevivir como comunidad imaginaria, la segunda explotando su dominio para coexistir sin asimilarse. Si la situación globalizante se caracteriza por la seducción de la comunidad de sentidos en la que todos compartimos virtualmente pero no igualitariamente un mismo capital cultural. No podemos sino recordar que ni la situación colonial ni la situación nacional pudieron constituirse sin contradicciones; la primera, aunque subordinó al polo indio, al mismo tiempo hizo posible su sobrevivencia como identidad “étnica”; la segunda, aunque hegemonizó la alteridad india, al mismo tiempo hizo posible la emergencia de una ciudadanía de derechos de la diversidad. En la situación globalizante, la aldea global está disputando su desterritorialización simbólica con la territorialización de los sentidos locales.

La política cultural de la interculturalidad –digamos, en cualquier situación postcolonial- preserva el debate de las representaciones, el conflicto social por la vigencia de los territorios simbólicos de cada una de las identidades; la política cultural chola –dada nuestra historia boliviana- se condensa en ser modernos sin dejar de ser indios. En otras palabras, en articular la representación de los sentidos sociales poniendo énfasis en su propiedad de ser autodeterminados, no sólo en su capacidad de traducir la diversidad global a las identidades locales. La política cultural chola puede traducir y puede traducirse porque puede imaginarse como idéntica a sí misma. En términos específicamente culturales, podría decirse que en lo cholo coexisten conflictivamente el modo de producción cultural de la escritura (la cultura moderna de élite y la cultura postmoderna de masas) y el modo de producción cultural de la oralidad (la cultura premoderna indígena –tejidos, tradición oral, ritos- y la cultura no moderna contemporánea –carnaval, prestes). Es esta coexistencia conflictiva la que forma la base de cualquier política cultural que pretenda ser un marco que posibilite y estimule la lucha democrática por el poder interpretativo.

Aunque ningún discurso puede escapar a su destino de poder real y deseos de utopías, puede escoger su acento histórico. Concibiendo la democracia como crisis del sentido homogéneo y como autodeterminación de las masas, se la piensa como comunidad de los sentidos para contrarrestar la lógica del imperio de las armas. Esta concepción y esta práctica constituyen la estrategia de la diferencia vida por nuestra historia.

Y esa estrategia de la diferencia ha producido sus obras maestras. No sólo las indígenas: los tejidos Jalka, las construcciones de Tihuanacu, las veinte variedades de papa en una misma hectárea. Es decir, los sentidos so-

ciales de las identidades locales. Tampoco únicamente las modernas: la poesía de Jaime Sáenz, el Monoblock de la UMSA, el “Yatiri” de Borda. Es decir, los sentidos sociales de las élites nacionales: la iglesia de San Francisco, la informalidad, la diablada, la maquila, los boleros de caballería, la cerveza huari, las misiones jesuíticas. Es decir, los sentidos sociales de la cultura chola, los sentidos sociales de esa extraordinaria interculturalidad que ha logrado hacer del arte y de la vida cotidiana, la experiencia colectiva del sobreviviente a cinco siglos de guerras culturales preñadas de treguas inestables, a cinco siglos de cercos, de chaco, de 9s de abril, de partidos con Alemania, de huelgas, de marchas, de túneles, de edificios, de

eloy salmones, de huyustus, de alcaldías, de dictadores. Porque así hemos construido esta ciudad: sobre los restos de batallas, sobre los cadáveres de nuestros hermanos, sobre los llantos de nuestros amantes. Construyendo la iglesia de San Francisco para seguir pactando treguas, llorando los boleros de caballería para poder enterrarlos, informalizando el pan para seguir ajtapiando con nuestros muertos de cada día. Y sobre los restos de esas batallas estamos bailando la diablada para seguir sobreviviendo. Porque somos paceños, sobrevivientes de la más terrible guerra de todas; paceños que nos inventamos cada día para no acostumbrarnos a la miseria; los auténticos inmortales cholos paceños.